

POLSKIE TOWARZYSTWO AFRYKANISTYCZNE

AFRYKA

NR 44/2016 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: Szylukowie z Sudanu, pocztówka ze zbiorów Adama Rybińskiego

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

Realizacja na zlecenie Wydawcy
Oficina Wydawnicza ASPRA-JR, e-mail: oficyna@aspra.pl
Nakład: 200 egz.

SPIS TREŚCI

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

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

WYWIAD DLA „AFRYKI”

Z Laurence Gavron, senegalską reżyserką, dziennikarką filmową, fotografikiem i pisarką rozmawia Ewa Kalinowska	11
--	----

SPOŁECZEŃSTWO I KULTURA

Beata Wójtowicz, Lionel Posthumus Droga ku wielojęzyczności RPA	25
---	----

Agata Strządała Afrykańska bioetyka. Przegląd wybranych stanowisk	45
---	----

Maria Piotrowska „Chodzący po wodzie”. Barack Obama w ujęciu kenijskich karykaturzystów	66
---	----

RELIGIE W AFRYCE

Ewa Siwierska Islam i magia w kulturze Hausa	85
--	----

Z HISTORII AFRYKI

Joanna Bar Dziennik podróży afrykańskiej Jana Czekanowskiego – ostatni etap podróży (31 marca 1908 – 1 kwietnia 1909). Rekonstrukcja wydarzeń	109
---	-----

Michał Leśniewski

Republika Natalii – państwo czy jego zapowiedź? Rozważania nad wczesnymi formami państwowymi wśród Burów w Natalu w latach 1838–1842	130
---	-----

VARIA

Donato Ndongo Bidyogo

Wykład plenarny wygłoszony na Uniwersytecie Warszawskim podczas konferencji Intelektualiści afrykańscy wobec doświadczenia dyktatur z wprowadzeniem Renaty Díaz-Szmidt	153
--	-----

RECENZJE	171
-----------------------	-----

KONFERENCJE NAUKOWE

Ogólnopolskie sympozjum

z cyklu „Bilad as-Sudan”, pt. „Polityka i kultury” (relacja Wiesławy Bolimowskiej)	175
---	-----

Ogólnopolska Konferencja Naukowa

z udziałem gości zagranicznych „Intelektualiści afrykańscy wobec doświadczenia dyktatur” (relacja Renaty Díaz-Szmidt i Małgorzaty Szupejko)	183
--	-----

KRONIKA

Wystawa „Zapomniana Afryka na starych pocztówkach” –

z kolekcji Adama Rybińskiego (relacja Małgorzaty Szupejko)	187
--	-----

Afrykanistyczne wystawy w Muzeum Narodowym w Szczecinie

(relacje Ewy Prądyńskiej)	193
---------------------------------	-----

INFORMACJE PTAfr	203
-------------------------------	-----

INFORMACJE REDAKCJI	205
----------------------------------	-----

CONTENTS

SUMMARIES OF ARTICLES

Interview for “Afryka” – Ewa Kalinowska speaks to Laurence Gavron, Senegalese director, film journalist, photographer and writer 11

SOCIETY AND CULTURE

Beata Wójtowicz, Lionel Posthumus

Towards Multilingualism in the Republic of South Africa 25

Agata Strzdała

African Bioethics. A Comparative Review 45

Maria Piotrowska

“Walking on the Water”. Barack Obama from the Perspective of Kenyan Cartoonists 66

RELIGIONS IN AFRICA

Ewa Siwierska

Islam and Magic in Hausa Culture 85

FROM THE HISTORY OF AFRICA

Joanna Bar

Jan Czekanowski’s African Travel Diary – The Last Stage of the Journey (March 31, 1908 – April 1, 1909). Reconstruction of the Events 109

Michał Leśniewski

The Natalia Republic – A State or a Declaration? Reflections on the Early Forms of State Amongst the Boers in Natal in the Years 1838–1842 . . . 130

VARIA

Donato Ndongo Bidyogo

Plenary lecture delivered at the University of Warsaw during the conference “African Intellectuals and the Experience of Dictatorships” with introduction by Renata Diaz-Smidt 153

BOOK REVIEWS	171
--------------------	-----

SCIENTIFIC CONFERENCES

National “Bilad as-Sudan” symposium: “Politics and Cultures” <i>(account by Wiesława Bolimowska)</i>	175
--	-----

National Scientific Conference with the participation of foreign guests “African Intellectuals and the Experience of Dictatorships” <i>(Renata Diaz-Smidt and Małgorzata Szupejko)</i>	183
--	-----

CHRONICLE

Exhibition: “Forgotten Africa in Old Postcards” – from the collection of Adam Rybiński <i>(account by Małgorzata Szupejko)</i>	187
---	-----

Africanist exhibitions of the National Museum in Szczecin <i>(account by Ewa Prądzyńska)</i>	193
--	-----

PTAfr INFORMATION	203
-------------------------	-----

EDITORIAL INFORMATION	205
-----------------------------	-----

SUMMARIES OF ARTICLES

BEATA WÓJTOWICZ, LIONEL POSTHUMUS

Towards Multilingualism in the Republic of South Africa

After the rule of apartheid ended in 1994, the new government of the Republic of South Africa made a substantial change in language policy by giving an official status to eleven languages spoken in the country. Besides English and Afrikaans, nine more indigenous African Bantu languages were officially recognised. Such an extensive multilingual policy is unique in the world and although very progressive, presents a serious challenge to the system of education. The article touches upon the linguistic situation in the Republic of South Africa, the distribution and popularity of various languages and the topic of how the new policy has been implemented in the sector of education.

Key words: Republic of South Africa, official languages, language policy, multilingualism

AGATA STRZAŁA

African Bioethics. A Comparative Review

Cultural bioethics is a response to the dominance of the Western approach in bioethics and medical ethics, whereby Western bioethics is identified mainly with principalism and less often with utilitarianism. Moreover, Western bioethics is perceived as a part of the postcolonial Western supremacy. As a result of this cultural turn, Confucian, Japanese, Latin and African bioethics emerged. The article is a comparative review of the main concepts, issues and branches of African bioethics. It focuses on Bantu and Igbo bioethics. Despite the differences between the authors, a common element shared by most representatives of African bioethics is criticism of individualism and of other Western cultural patterns that are incompatible with African medical challenges and cultural practices.

Key words: bioethics, *ubuntu*ology, African bioethics

MARIA PIOTROWSKA

"Walking on the Water". Barack Obama from the Perspective of Kenyan Cartoonists

Political caricature has become a significant cultural text allowing us to deeply understand social emotions connected to the current, significant events. In this article, analyzing Kenyan political satire, I try to define Kenyans' approach to Barack Obama at the time of his presidency, as well as presenting US and Kenya's relations during that period. In this article my attempt is to show that Kenyan political caricature is a tool that allows the author to share emotions, judgments and opinions addressed to different social groups. Its main goal is to quickly react to the political events and to comment on them. Due to its simplicity, political caricature has an extensive audience.

Key words: Kenya, Barack Obama, political caricature, satire, media

EWA SIWIERSKA

Islam and Magic in Hausa Culture

The aim of this paper is to examine religious and magical customs widely spread in Northern Nigeria. The most popular is the practice of *sha rubutu* (literally, the drinking of the written) which is also found in other Islamic countries. It can be regarded as an essential part of the magical corpus of Islam. Both *sha rubutu* and other magical occupations like the production of charms or protective medicine are based on the belief that some verses and chapters of the Koran are especially powerful and can cure illness, as well as heal injuries.

Key words: magic in Islam, Hausa, *tsibbu*, *sha rubutu*, magical squares

JOANNA BAR

Jan Czekanowski's African Travel Diary – The Last Stage of the Journey (March 31, 1908 – April 1, 1909). Reconstruction of the Events

The purpose of this article is to attempt to reconstruct Jan Czekanowski's researches conducted between April 1908 and April 1909 in the basin of the Uele River in Central Africa. The basis for reconstruction was the fragment of the original, hitherto unpublished manuscript, Diary of the anthropological-ethnological column of the expedition to Central Africa in the years 1907–1909, written according to the requirements of the organisers during the expedition. This

manuscript has not been published to date, although it is preserved in a very good condition, with almost two full sets of texts written in German (fragments are written also in French, Polish and African languages). The collection is stored in the Department of Manuscripts of the Warsaw University Library, deposited there by Anna Czekanowska, the daughter of the researcher. It comprises 11 notebooks and one folder with a total quantity of 1,187 cards.

Key words: Jan Czekanowski, travel diary, Central Africa, Azande

MICHAŁ LEŚNIEWSKI

Natalia Republic – A State or a Declaration? Reflections on the Early Forms of State Amongst the Boers in Natal in the Years 1838–1842

Was the Boer Republic of Natalia a state? The article discusses the question of whether the Natalia Republic was a state. Through the presentation of its history, its institutions and mechanisms of functioning, the author tries to present the character of this polity. He shows that in this case, one may observe the coexistence of institutions typical of the modern state and pre-state polities. This leads him to the conclusion that the Republic of Natalia was an unfinished project, and idea of a state, but not a state in the true sense of the word.

Key words: Africa, History, South Africa, a History of South Africa, KwaZulu-Natal, a History of KwaZulu-Natal, Republic of Natalia

WYWIAD DLA „AFRYKI”

Z LAURENCE GAVRON, SENEGALSKĄ REŻYSERKĄ, DZIENNIKARKĄ FILMOWĄ, FOTOGRAFIKIEM I PISARKĄ¹

ROZMAWIA EWA KALINOWSKA



Laurence Gavron (fot. Ewa Kalinowska), Dakar 2016 r.

Laurence Gavron urodziła się w Paryżu; ma polskie korzenie, z wyboru jest Senegalką i mieszka na stałe w Dakarze od czternastu lat. Reżyseruje filmy poświęcone kulturze Senegalu i jego społeczeństwu oraz diasporom obecnym w kraju. Jest autorką filmów o griotach, takich jak Njaga Mbaay, Yandé Codou Sène oraz Samba Diabará Samb, o reżyserze Džibrilu Diopie Mambéty, o grupach Kabowerdeńczyków, muzykujących w klubach Dakaru, a także o afrykańskich wyznawcach judaizmu.

Laurence Gavron jest również fotografikiem, a jej wystawy – poświęcone m.in. zbieraniu soli w Palmarin, senegalskim kobietom, Fulanom z regionu Dżołof i Ferlo, zbiorowi i tkaniu bawełny we wschodnich regionach Senegalu – były pokazywane w Senegalu i we Francji². Począwszy od lat 80. XX w. napisała wiele artykułów poświęconych kinematografii: reżyserom (np. Johnowi_Casse-

¹ Wywiad został przeprowadzony w dniu 4 lutego 2016 r. w domu Laurence Gavron, w Dakarze. Wywiad oraz jego autoryzowany zapis przetłumaczyła z języka francuskiego Ewa Kalinowska. Opatrzyła także przypisami tekst wywiadu.

² Kilkadziesiąt zdjęć z różnych wystaw można zobaczyć na stronie internetowej: www.laurencegavron.com/#!photos

vetesowi i Idriss Ouedraogo), festiwalom filmowym (np. Southern African Film Festival), które opublikowała w czasopismach, takich jak: „Positif”, „Cahiers du cinéma”, „Libération”, „Le Monde”.

Napisała kilka książek, głównie powieści obyczajowych, zawierających niekiedy elementy kryminalne – *Marabouts d'ficelle* (2000), *Boy Dakar* (2008), *Hivernage* (2009) – głęboko zanurzonych w codziennych realiach Senegalu³.

W 2007 r. Laurence Gavron otrzymała obywatelstwo senegalskie, a w 2012 r. kandydowała do senegalskiego Zgromadzenia Narodowego.

Na swojej stronie internetowej⁴ zamieszcza teksty dotyczące różnorodnych aspektów życia w Senegalu, m.in. doskonały „Lexique Sénégal”, owoc jej własnych doświadczeń, będący swoistym przewodnikiem po sytuacjach, w jakich może znaleźć się cudzoziemiec przebywający w Senegalu⁵.

EK: Kiedy po raz pierwszy zetknęła się Pani z Senegalem? W jakich okolicznościach? Jakie były Pani pierwsze wrażenia?

LG: Kiedy byłam bardzo młoda, miałam 14 lat, uczyłam się w paryskim liceum i miałam w nim duńsko-senegalską przyjaciółkę. Bardzo się przyjaźniłyśmy, robiłyśmy razem masę głupstw... Jej mama przygotowywała senegalskie dania, w domu bywali goście z przeróżnych miejsc, z mieszanych rodzin. Później widywałyśmy się już rzadziej... I taki był mój pierwszy kontakt z Senegalem. Dużo później, pracowałam dla „Libération”, dużo tam publikowałam. Mój przyjaciel, szef działu filmowego, miał wyjechać do Wagadugu na festiwal FESPACO⁶. Powiedziałam odruchowo: „Och, bardzo bym tam chciała pojechać, szczęściarz z Ciebie”. A on zrobił mi prezent i odpowiedział: „To jedź zamiast mnie, jako wysłanniczka gazety”. Pojechałam więc do Wagadugu jako reporter dziennika *Libération*. Tam poznałam różne osoby, dwóch – trzech reżyserów z Senegalu, z którymi się zaprzyjaźniłam, Bena Diogaye Beye⁷ i Ousmane’a Williama Mbaye⁸. Spotkałam także Dżibrila Diopa Mambéty⁹

³ Lista fimów i książek autorstwa Laurence Gavron znajduje się w aneksie do wywiadu.

⁴ Strona francuskojęzyczna: www.laurencegavron.com

⁵ www.laurencegavron.com/#!articles03

⁶ FESPACO – Festival panafricain du cinéma et de la télévision de Ouagadougou (Panafrkański Festiwal Filmu i Telewizji w Wagadugu), największy i najważniejszy afrykański festiwal filmowy, organizowany od 1969 r. co 2 lata w stolicy Burkina Faso. Ostatnia edycja (24.) miała miejsce w 2015 r. Następny festiwal odbędzie się od 25 lutego do 4 marca 2017 r. Strona festiwalu: www.fespaco.bf/fr/

⁷ Ben Diogaye Beye, dziennikarz, reżyser i pisarz. Autor filmów dokumentalnych i fabularnych. Kilka z nich zyskało uznanie, np. *Sey Seyti* (dot. poligamii w Senegalu, nagrodzony na FESPACO w 1981 r.) i *Un amour d'enfant* (długi metraż, obyczajowy, nagroda na FESPACO w 2005 r.). W 2012 r. wydał powieść *Le rêve de Latricia*.

⁸ Ousmane William Mbaye, reżyser kilkunastu filmów dokumentalnych i fabularnych. Nakręcił m.in. film *Mère-bi* (2008), poświęcony swojej matce, Anette Mbaye d’Erneville, jednej z najbardziej znanych poetek afrykańskich. Jego film *Xalima La Plume* został nagrodzony podczas Międzynarodowego Festiwalu Filmów Dokumentalnych w Mediolanie (2004 r.).

⁹ Dżibril Diop Mambéty (1945–1998), aktor, scenarzysta, reżyser. Zrealizował dwa filmy długometrażowe – *Touki Bouki* (1972) oraz *Hyènes* (p. poniżej, przypis 12). W 1995 r. rozpoczął

i Josepha Gaï Ramakę¹⁰, z którymi potem współpracowałam w Paryżu. Zaczynałam łapać bakcyli... To Joseph Gaï Ramaka sprowadził mnie z powrotem do Senegalu. Byłam tam już raz wcześniej, w 1987 roku, u mojej duńsko-senegalskiej przyjaciółki – to był krótki pobyt, dwutygodniowy, który spędziłam głównie wśród zeuropeizowanych Senegalczyków, chodziłyśmy do włoskich restauracji. Chciałam poznać prawdziwą Afrykę, ale cóż... nie stało się to tamtym razem. Tak więc wróciłam do Senegalu razem z Josephem w 1990 r., aby wspólnie pracować nad scenariuszem filmu, mieliśmy zaplanować do niego zdjęcia. Film w końcu nie został zrealizowany, ale to nic¹¹. Podczas tamtego pobytu poznałam wielu ludzi, którzy coraz bardziej mi się podobali. Przyjaźniłam się też z Senegalczykami mieszkającymi w Paryżu, często widywałam się z Dżibrilem... Pracowałam regularnie od lat dla bardzo znanego programu telewizyjnego poświęconemu filmowi, który stał się niemal kultowy – *Cinéma, Cinémas*, w drugim programie telewizji francuskiej (który nazywał się wówczas *Anthenne 2*). Dżibril, który realizował w tym czasie swój film *Hyènes*¹², zaproponował mi zrobienie *making of*¹³. Odpowiedziałam mu, że nakręcenie *making of* nie bardzo mnie interesuje, natomiast chciałabym zrobić film o nim samym, bo takich postaci jak on nie ma zbyt wiele... Zebrałam pieniądze na jego realizację i wróciłam w 1991 roku, żeby zrobić mój pierwszy film w Senegalu. Cóż tu można więcej powiedzieć, wszystko razem, po trochu, to było jak nowe drzwi otwierające się w moim życiu. Nowe obyczaje, nowe środowisko. Od zawsze pociągały mnie nowe zdarzenia i nowi ludzie, różnorodne kultury...

EK: Więc punktem wyjścia był film, czyli Pani zawód i najważniejsze zajęcie?

LG: Tak, jak najbardziej. Ale niezależnie od zajmowanie się kinem i filmami, jak już byłam tutaj, to poznawałam coraz więcej ludzi, niezwykle przyjaznych i serdecznych. Spotkałam się z nowymi wyzwaniem. A w Paryżu już niczego nikomu nie musiałam udowadniać... Na pewno też było tak, że chciałam zobaczyć coś

realizację filmowej trylogii *Histoires de petites gens* (*Historie zwykłych ludzi*), z której zdażył nakręcić dwie części: *Le Franc* (1995, nagroda za najlepszy film krótkometrażowy podczas 5. Festiwalu Kina Afrykańskiego w Mediolanie) oraz swój ostatni film *La Petite Vendeuse de soleil* (1998). Uważany za jednego z najważniejszych reżyserów afrykańskich, nazywany afrykańskim Godardem.

¹⁰ Joseph Gaï Ramaka, reżyser i producent filmowy, autor kilkunastu filmów dokumentalnych i fabularnych, min. krótkometrażowego fabularnego *Karmen Geï*, pokazywanego podczas festiwalu w Cannes w 2001 r.

¹¹ Ten planowany wspólnie film miał nosić tytuł *Le train bleu* (*Niebieski pociąg*).

¹² *Hyènes* (*Hieny*) to drugi (i ostatni) film długometrażowy, wyreżyserowany przez Dżibrila Diopa Mambety w 1992 r. Scenariusz oparto o dramat Friedricha Dürrenmatta „Wizyta starszej pani”. Film można obejrzeć na YouTube www.youtube.com/watch?v=veKAw9iIpSo (oryginalna wersja w wolof z angielskimi napisami).

¹³ *Making of* – gatunek filmowy, dokument, pokazujący kulisy powstawania filmu lub programu telewizyjnego.

nowego, zwłaszcza po tym co mi się przydarzyło, po śmierci mojego męża, to był bardzo trudny okres i potrzebowałam nowych horyzontów. Tak to sobie teraz tłumaczę, ale wówczas nie wszystko sobie uświadamiałam. Ale bardzo szybko pokochałam Senegal. Przez wiele lat przyjeżdżałam prawie co roku, żeby kręcić filmy i programy o Senegalu dla telewizji, albo po prostu na wakacje. Zaczęto mnie zapraszać na festiwale i w końcu stwierdziłam, że chciałabym tu zamieszkać.

EK: Czy od czasu stałego zamieszkania w Senegalu – a trwa to dość długo? – nie przeżywała Pani chwil zwątpienia, zniechęcenia? Czy adaptacja i „nauka” jak sobie radzić na co dzień trwały długo?

LG: Mieszkam na stałe w Dakarze od czternastu lat. A decyzja o pozostaniu tutaj zapadała stopniowo, z różnych powodów, w tym bardzo osobistych... Przyjechałam do Senegalu z moimi dziećmi, które miały wówczas 13 i 16 lat. Bardzo szybko stało się dla mnie jasne, że już tu zostanę. Wciąż często jeżdżę do Francji w związku z pracą, dużo podróżuję, ale moje stałe miejsce jest tutaj. Dobrze mi się tutaj żyje. Robię tu wiele rzeczy, których nigdy bym nie robiła, gdybym została w Paryżu. Ten kraj wywarł na mnie duży wpływ, zainspirował mnie. To tutaj wróciłam do fotografii, zaczęłam pisać książki. Te wszystkie sprawy złożyły się na moje postrzeganie tutejszego świata – od wewnątrz, bo tu mieszkam. Patrzę na rzeczywistość bardziej świadomie – bo tu przyjechałam, bo zasymilowałam się i znam senegalskie społeczeństwo.

Zdarzały się – i nadal się zdarzają – chwile zwątpienia i różne trudne sprawy... Czasami niczego się nie rozumie, bo nie ma się kodów od odczytania rzeczywistości, to chyba jest najważniejsze, trzeba nauczyć się kodów. Pojawiają się przeszkody w życiu codziennym. Trzeba się „zaszczepić”, uodpornić i od czasu do czasu przyjmować dawki przypominające... Teraz już wiem, już się nauczyłam, przyzwyczałam, wiem jak omijać pewne trudności. Ale przecież trudności zdarzają się wszędzie, w Paryżu również...

Teraz, po tylu latach, wiem do kogo kiedy zadzwonić, wiem co zrobić w takiej, czy innej sytuacji. Ale tak jest zawsze, to normalne. Nigdy nie brałam wielkiego udziału w życiu tutejszych Francuzów, zawsze wolałam obracać się w środowiskach czysto senegalskich. Nie dlatego żebym miała coś przeciw mieszkającym tu Francuzom, ale w końcu nie po to zamieszkałam w Senegalu, aby ograniczyć kontakty do środowisk francuskich. Mam przyjaciół i znajomych przede wszystkim wśród Senegalczyków, ale także w rodzinach mieszanych. A od czasu do czasu, dobrze jest jeśli przyjeżdżają tu goście z Francji, lub z tzw. Zachodu, jak choćby młoda Amerykanka jakiś czas temu, z którą się spotkałam i długo rozmawiałam. Poczułam wtedy, że dobrze jest porozmawiać z kimś, kogo się rozumie bez żadnych wątpliwości, na sto procent, bo jednak czasem różnice pomiędzy Europejczykami a ludźmi stąd są odczuwalne – inna religia, inne sposoby uzewnętrzniania uczuć...

Ale daję sobie z tym radę, nie przeszkadza mi to, choć czasem korci mnie, żeby rzucić „Dajcie spokój z tymi ciągłymi *Inchallah...*”. W samym Senegalu jest także wiele osób, które są inne i żyją w dwóch kulturach (europejskiej i tutejszej).

EK: Mieszkając tu i żyjąc na co dzień ma Pani nieporównanie lepszą i dokładniejszą wizję senegalskiej rzeczywistości aniżeli ja. Jestem w Senegalu drugi raz, żaden z pobytów nie był długi. Lecz nawet patrząc niejako „z zewnątrz” i przez krótki okres czasu, zauważam, że w tym muzułmańskim kraju ludzie są spokojni, tolerancyjni, otwarci:

LG: Tak, Senegal jest z tego znany i ludzie są rzeczywiście bardzo tolerancyjni. W bardzo wielu rodzinach są i muzułmanie, i katolicy, którzy mieszkają razem. Zdarzają się czasem nieporozumienia, dziwne zdarzenia, o których się słyszy... Widzi Pani, sama jestem Żydówką, nigdy tego nie ukrywałam, wręcz przeciwnie, zawsze o tym mówiłam otwarcie i nigdy nie miałam z tego powodu żadnych kłopotów. Przynajmniej do teraz... Mój ostatni film traktuje o czarnych żydach, afrykańskich wyznawcach judaizmu¹⁴. W dniu premiery, w dakarskim Instytucie Francuskim, sala była wypełniona do ostatniego miejsca. Obawiałam się nieco, czy nie będzie jakichś incydentów, ale nic takiego się nie zdarzyło. Za to miała miejsce bardzo ciekawa dyskusja. Niektórzy widzowie byli zaskoczeni, bo spodziewali się filmu o Felaszach, etiopskich wyznawcach judaizmu, a zobaczyli coś innego i całkiem dla nich nowego. Byli zdziwieni słuchając o Afrykanach, którzy sami, bez wpływów zewnętrznych, nawrócili się na judaizm. Ta dyskusja sprawiła mi ogromną przyjemność.

EK: Czy zna Pani inne afrykańskie kraje ? Czy widzi Pani różnice między nimi a Senegalem ?

LG: Tak, znam wiele innych krajów afrykańskich. Nie tak dobrze jak Senegal, to jasne. Historia tak się ułożyła, że Senegal od dawna miał wiele wspólnego z Francją, także w dziedzinie kultury. To w końcu najstarsza kolonia Francji w Afryce, wielu Francuzów mieszkających w Senegalu w okresie kolonialnym zostało tutaj po tym, jak kraj stał się niepodległy i stanowili łącznik między Francją a Senegalem. Wielu Senegalczyków pamiętających okres kolonialny ceniło i znało kulturę francuską i inne dziedziny związane z Francją – potrafili wymieniać wszystkich ministrów kolejnych

¹⁴ Film *Juifs Noirs, les racines de l'olivier* (Czarni Żydzi, korzenie drzewa oliwnego) opowiada o afrykańskich wyznawcach judaizmu – w Kamerunie, Ghanie, Nigerii, Ugandzie, Zimbabwie, RPA, w Kongo i na Wybrzeżu Kości Słoniowej. Niektórzy z tych afrykańskich judaistów twierdzą, że powracają do wiary przodków (choć nie przywołują na potwierdzenie żadnych potwierdzonych danych). Inni przeszli na judaizm, uznając, że właśnie ta religia jest najbliższa ich potrzebom duchowym. Laurence Gavron podkreśla, że afrykańscy wyznawcy judaizmu przejęli nie tylko religię i wynikające z niej nakazy postępowania, lecz również zwyczaje życia codziennego – muzykę, kuchnię. Uczą się również hebrajskiego. Reżyserka nie ukrywa swego podziwu i szacunku dla czarnych żydów”, zwłaszcza w kontekście postępującej islamizacji krajów Afryki.

rządów Francji i pełne składy francuskich drużyn sportowych. Senghor, pierwszy prezydent niepodległego Senegalu, był wielkim znawcą kultury francuskiej.

Poza tym, otwarcie na ocean ma również wpływ na postawy ludzi. Widzę, że ludzie są aktywni, energiczni, szybko kojarzą, a dla mnie to jest bardzo ważne. Byłam w kilku sąsiednich krajach, które nie mają dostępu do morza – w Mali i Burkina Faso. Tamtejsi mieszkańcy wydali mi się dużo bardziej zamknięci w sobie, inni... Dam obrazowy przykład, już kilka razy opowiadałam o tym: podczas mojego pobytu w Burkina Faso zapytałam kiedyś na ulicy „Ma Pan zegarek?”. Pytany mężczyzna zmierzył mnie wzrokiem i odpowiedział „Tak”. A tutaj, w Senegalu, jak się zapyta kogoś o godzinę, to w ciągu kilku minut sprzedadzą Ci zegarek... (śmiech) Więc wydawało mi się, że gdzie indziej ludzie są bardziej powolni, inni. Może dlatego, że nie byłam w innych krajach zbyt długo.

EK: Pani filmy są związane z senegalską kulturą. Jak doszło do ich realizacji ? Skąd czerpała Pani tematy ? Czy sama je Pani wybierała ?

LG: Przy pierwszym filmie – tym o Dżibrilu – to on sam mi dał podpowiedź, proponując zrobienie *making of* swojego filmu *Hieny*. Potem było tak, że z jednej sprawy wynikała następna, z jednego filmu kolejny... Kiedy kręciłam film o Dżibrilu, poznałam Njagę Mbaaya¹⁵. Zorientowałam się, że to niezwykle człowiek – wszyscy go znają, lubią i cenią... Njaga Mbaay to fenomen, to niezwykle zjawisko Senegalu. We Francji nie ma i nie było kogoś, kto by śpiewał w ten sposób – o historii, genealogii, o Napoleonie na przykład – i byłby tak popularny... To wielka sztuka...

EK: Jest w tym filmie piękna scena, w której Njaga Mbaay spotyka się z Didierem Awadim¹⁶, a łącząca ich wspólnota myśli i wzajemny szacunek są bardzo wyraźnie widoczne. O ile nie dziwi to ze strony młodszego Awadi, o tyle Njaga Mbaay wypowiadający się z uznaniem o rapowym zespole PBS¹⁷ wzbudza podziw widzów. A potem śpiewają razem – griot i raper – o potrzebie jedności, o sile jaką można czerpać z historii i pamięci...

¹⁵ Njaga Mbaay, griot, wokalista, kompozytor. Jeden z najbardziej popularnych artystów Senegalu, emblematyczna postać kultury wolof. W swej twórczości czerpał z historii i tradycji swojej społeczności i całego Senegalu. Cieszył się nie tylko uznaniem jako artysta, uważano go także za mędrca i autorytet moralny. Zmarł w 2005 r.

¹⁶ Didier Awadi (ur. 1969), muzyk, jeden z najbardziej znanych raperów afrykańskich. Jest twórcą bezkompromisowym i zaangażowanym społecznie, co widać m.in. na przykładzie jego albumu *Présidents d'Afrique* (2010), na którym każdy z utworów jest poświęcony jednemu z najwybitniejszych Afrykanów i Afroamerykanów (Malcolm X, Martin Luther King, Nelson Mandela, Kwame Nkrumah, Julius Nyerere, Patrice Lumumba, Thomas Sankara, Cheikh Anta Diop i inni).

¹⁷ Positive Black Soul, senegalska grupa rapowa, założona na początku lat 90. XX w. przez Didier Awadi i Douga E. Tee. Nagrali razem siedem albumów. W 2014 r. zakończyli wspólną działalność artystyczną.

LG: No tak, trochę tę scenę zaaranżowaliśmy, ale całkiem prawdopodobne, że coś takiego mogło by się zdarzyć bez przygotowania. Film o Njaga Mbaayu zaprowadził mnie do Yandé Codou Sène¹⁸. No i był jeszcze Aziz Dieng¹⁹, który założył stowarzyszenie muzyków Senegalu i jest bardzo ważną osobą w środowiskach muzycznych, specjalistą od prawo autorskiego... I to on zapytał mnie kiedyś: „Laurence, dlaczego nie zrobisz filmu o osobie takiej jak Samba Diabaré Samb²⁰?”. Ten pomysł od razu mnie zachwycił i poprosiłam go o pomoc w znalezieniu funduszy na film. Nie musiałam długo pytać, aby potwierdzić, że Samba Diabaré Samb to największy żyjący i najbardziej fascynujący z griotów, depozytariuszy historii i tradycji.

EK: Czy Samba Diabaré Samb jest nadal z nami?

LG: Tak, żyje i nieźle się miewa. Widziałam go rok temu, nie, więcej niż rok, prawie dwa lata... Powinnam pojechać do niego w odwiedziny. Jest drobny, bardzo szczupły, wiekowy, ale czuje się dobrze i jest w formie. Mieszka niedaleko od Dakaru. To ktoś, kto w odróżnieniu od innych griotów... – od jakiegoś czasu słowo „griot” bardzo straciło na wartości, to prawie... może nie obelga, ale określa się w ten sposób kogoś, kto robi byle co, śpiewa byle jak i tylko dla pieniędzy. Nawet Yandé Codou Sène śpiewała dla jednego prezydenta, a potem dla następnego²¹, żeby zarobić, bo trzeba w końcu za coś żyć... A Samba Diabaré Samb ma silne poczucie godności i wierności zasadom. Ma jedną żonę, co obecnie jest niezwykle rzadkie wśród griotów...

EK: Mnie poruszyła bardzo scena, w której córka mówi o ojcu – o tym, że każdy występ ojca to dla niego duży wysiłek fizyczny, co w jego wieku jest trudne, że gdyby była bogatsza i mogła zapewnić ojcu dobry poziom życia, to nie musiałby on śpiewać, i o tym, że nie ma męskiego następcy, choć jej

¹⁸ Yandé Codou Sène, griotka Serere, pochodziła z regionu Siné-Saloum. Jedna z najbardziej znanych artystek Senegalu. Pierwszą płytę nagrała w wieku ponad 60 lat, współpracowała min. z Youssou N'Dourem i Wasisem Diopem. Jej śpiew pojawia się w wielu filmach, m.in. u Ousmane'a Sembène'a i Safi Faye. Śpiewała dla prezydenta Léopolda Senghora (min. podczas jego pogrzebu). Zmarła w 2010 r.

¹⁹ Aziz Dieng ukończył we Francji studia w dziedzinie socjologii i stosunków międzynarodowych. Uczęszczał również na zajęcia w American School of Modern Music. Pod koniec lat 80. XX w. założył w Dakarze „Midimusic”, pierwsze prywatne studio nagraniowe, które przyczyniło się do wypromowania bardzo wielu artystów i grup muzycznych. Obecnie jest prezesem Association des Métiers de la Musique au Sénégal (AMS – Senegalskie Stowarzyszenie Pracowników Przemysłu Muzycznego) oraz prezesem rady zarządzającej BSDA (p. przypis 21 poniżej).

²⁰ Samba Diabaré Samb, ur. w 1924 r. w rodzinie griotów grupy etnicznej Tukulerów, najstarszy griot Senegalu. Związany, tak jak cała jego rodzina, z historią królestwa Dżołof. Znany w całym Senegalu: występował w radio, telewizji i podczas wielu spektakli. W 2006 r. został uznany przez UNESCO za żyjącego skarb ludzkości. Człowiek godny, szlachetny i skromny.

²¹ Dla Léopolda Sédara Senghora (pierwszego prezydenta niepodległego Senegalu, 1960–1980), następnie dla jego następcy, Abdou Dioufa (prezydenta od 1981 do 2000 r.).



Samba Diabaré Samb (fot. Laurence Gavron)

syn (jedyńy wnuk Samba Diabaré Samb) chce grać na xalamie, tradycyjnym instrumencie swego dziadka...

LG: Tak, to było wzruszające. A jego wnuczka, która w filmie śpiewa dla niego i robi to pierwszy raz, stała się teraz bardzo znana, występuje z Youssou N'Dourem²²... I wszyscy twierdzą, że to było możliwe dzięki mojemu filmowi, cieszę się z tego... Poza tym, niedługo po tym, jak przyjechałam do Senegalu, między nakręceniem „Njaga Mbaay” i „Samba Diabaré Samb”, trafiłam do miejsca, którego już nie ma. To miejsce, gdzie grali muzycy z Wysp Zielonego Przylądka. Zakochałam się w tym miejscu, w ludziach, w ich twarzach o ciemnej karnacji, a nade wszystko w ich muzyce. I w ten sposób powstał mój film „Saudade à Dakar”... Realizuję moje filmy jakby „na uboczu”, od kilku lat z niewielką pomocą finansową, niezbyt wysoką, nie ze strony telewizji... Ale z drugiej strony mam wolność i swobodę tworzenia, sama wybieram tematy, czas realizacji,

²² Youssou N'Dour, ur. w 1959 r. Wokalista, kompozytor i perkusista. Występował z największymi muzykami XX w., min. z Peterem Gabrielem, Stingiem, Brucem Springsteenem. Jego najbardziej znanym utworem jest „7 Seconds” (1994 r.), wykonywany wspólnie z Neneh Cherry – po angielsku, francusku i w wolof. Często uznawany za najszerzej znanego muzyka Afryki Subsaharyjskiej. W 2009 i 2011 r. wystąpił w Polsce. Jego kandydatura w wyborach prezydenckich w 2012 r. została odrzucona przez komisję wyborczą. Po zwycięstwie Macky Salla, w nowo utworzonym rządzie premiera Abdoula Mbaye'a Youssou N'Dour sprawował funkcję ministra kultury i turystyki (4.04.2012 – 29.10.2012), następnie ministra ds. turystyki i rozrywki (29.10.2012 – 2.09.2013).

wszystko planuję. Nikt mi nie zawraca głowy... a ja już osiągnęłam wiek, w którym nie muszę liczyć się z szefami programów telewizji francuskiej.

EK: Czy nie ma Pani trudności z zebraniem środków na realizację swoich filmów?

LG: To nigdy nie jest łatwe i proste, nigdzie i dla nikogo. Staje się to wręcz coraz trudniejsze, zwłaszcza przy moich ostatnich tematach – takich jak diaspora senegalsko-wietnamska, czy czarni żydzi – które są moim zdaniem bardziej socjologiczne niż kulturowe, ale jakoś sobie daję radę... Miałam szczęście przyfilmach o griotach, bo mogłam skorzystać z pomocy fundacji Sonatel²³ i BSDA²⁴, którym kieruje Aziz Dieng. Radzę sobie i nawet jeśli nie zarabiam, to udawało mi się do tej pory sprzedawać moje filmy. Więc jakoś wychodzę na swoje, nie za dobrze, ale jakoś mi się to udaje. Lecz mam za to coś niemożliwego do przecenienia – wolność.

EK: Jak bohaterowie Pani filmów – Samba Diabaré Samb, Yandé Coudou Sène i inni – przyjęli pomysł realizacji filmów o sobie? Czy potraktowali to jako wyróżnienie, jako sposób na upamiętnienie ich działalności, czy może jako jedno ze zwykłych zamówień na ich pracę?

LG: Od strony formalnej jest bardzo łatwo załatwić takie sprawy z griotami. To proste, wszyscy troje – Njaga Mbaay, Samba Diabaré Samb i Yandé Codou – chcieli od razu ustalić cenę, zapłatę, to normalne. W ich środowisku to zwykły sposób postępowania – płaci się, więc umówiliśmy się co do konkretnych sum. Lecz byli także bardzo zadowoleni z tego, co się działo. Musiałam tylko pilnować przestrzegania umów, bo Njaga Mbaay domagał się wyższych sum niż uzgodnione wcześniej, więc mówiłam, że było ustalone tyle i nie będzie więcej. Z Yandé Codou także było trochę problemów...

Natomiast przy realizacji filmu o Samba Diabaré Samb nie było żadnych kłopotów, wszystko było załatwione bardzo porządnie, po ustaleniu konkretnej sumy. Pamiętam także jak na początku realizacji, Samba Diabaré Samb pytał po każdym dniu pracy: „Czy to już koniec?”. I musiałam mu odpowiadać, że nie, że to jeszcze nie koniec. Wszyscy się śmiali... Na premierze filmu, w sali Sorano²⁵, siedział obok mnie i zaraz po rozpoczęciu filmu, po kilku minutach, powiedział: „Dobrze, że zrobiliśmy ten film, to ważne...”.

Rzeczywiście, to jest ważne; jeśli chodzi o nich samych – Njaga Mbaay, Samba

²³ Fundacja Sonatel została założona w 1985 r. przez korporację Sonatel w celu inicjowania i wspierania działań w dziedzinie edukacji, kultury i ochrony zdrowia. Od 2012 r. prezesem jest Alioune Ndiaye. Oficjalna strona Fundacji: www.fondationsonatel.sn/

²⁴ BSDA (Bureau sénégalais du droit d’auteur), to Senegalski Urząd Prawa Autorskiego: www.bsda.sn/

²⁵ Théâtre national Daniel Sorano: 45, Bd. de la République, Dakar. To otwarty w 1965 r. ośrodek artystyczny z salą na ponad 1000 miejsc, największą w Dakarze i Senegalu.



Yandé Coudou Sène (fot. Laurence Gavron)

Diabaré Samb i Yande Codou – i, bardziej ogólnie, o zachowanie dziedzictwa, bo inaczej nic nie zostanie po ludziach takich jak oni. Już tak się stało w wielu przypadkach, kilka kaset i tyle...

EK: Jeśli mówimy o zachowaniu dziedzictwa, to czy mogłabym zapytać o inny jego aspekt: czy twórczość literacka w językach narodowych, afrykańskich istnieje, jest popularna, wydawana, czy ma odbiorców?

LG: To trudna sprawa. Jest wydawca, który od lat walczy o zaistnienie na rynku wydawniczym publikacji w językach rodzimych – przede wszystkim wolof, lecz także fulfulde i serere. Początkowo wyglądało to bardzo skromnie, pomału staje się nabiera znaczenia, lecz ten proces jest niezwykle powolny i liczba publikacji w tutejszych językach pozostaje nieporównanie niższa niż liczba wydań francuskich i francuskojęzycznych. Liczba potencjalnych czytelników podwyższa się również powoli, nawet jeśli znajomość języków rodzimych w piśmie rozwija się.

Od jakiegoś czasu niewielka grupa ludzi, do których należał między innymi Ousmane Sembène, zmarły już reżyser filmowy, walczy o wprowadzenie do szkół wyważonego systemu nauczania języków rodzimych, bo przecież to podstawa ...

EK: Czy Pani filmy są znane w Senegalu? Powszechnie, czy też w wybranych

kręgach? Czy spotkały się z uznaniem ze strony senegalskich władz, instytucji?

LG: Są dość znane, zwłaszcza filmy o griotach. Podczas pokazów premierowych sale były pełne, a potem dałam te filmy telewizji, gdzie są często pokazywane. Choćby wtedy, gdy zmarła Yande Codou Sène, natychmiast do mnie zadzwonili i nadali film... A jak już coś było nadane w telewizji, to prawie się nie zdarza, aby ludzie tego nie znali.

Jeśli zaś chodzi o uznanie ze strony władz, to również istnieje. Odczułam to zwłaszcza wtedy, gdy starałam się o obywatelstwo Senegalu i dostałam je właściwie od razu, bez kłopotu. A osoba, która zajmowała się wówczas sprawami obywateli w urzędzie (...) powiedziała mi od siebie : „Dziękuję za wszystko, co Pani robi dla senegalskiej kultury”. Spotkałam się nawet więcej niż ze zwykłym uznaniem, bo kiedy w zeszłym roku przyznawano po raz pierwszy środki z funduszu pomocy dla kinematografii, przyznano mi drugą co do wysokości sumę na realizację filmu pełnometrażowego, a to nie byle co... jestem w końcu Senegalką „nabytą”... Odczuwam uznanie dla mojej pracy, i to nie tylko formalne, ale również bardzo konkretne. Dostałam obywatelstwo, przyznano mi te środki... Wydaje mi się, że ludzie mnie lubią i cenią, ukazują się czasem artykuły i inne publikacje... To bardzo przyjemne i motywujące.

EK: Na koniec chciałam zadać pytanie dotyczące Pani kandydowania do Zgromadzenia Narodowego Senegalu...

LG: Chętnie o tym opowiem. A jest tak, że od zawsze angażowałam się w różne sprawy, w imię wartości... Tym bardziej tutaj, od kiedy mam obywatelstwo. Po koniec okresu prezydentury Wade’a²⁶ nie było łatwo, wszyscy mieli dość Wade’a. Brałam udział w manifestacjach, napisałam kilka tekstów, ale nic więcej... Potem poznałam Mamadou Lamine Diallo, który założył niewielką partię²⁷, podobały mi się jego idee, poglądy... W owym czasie zaczęło obowiązywać prawo o równym statusie mężczyzn i kobiet w życiu publicznym²⁸. I zapytał mnie czy bym nie chcia-

²⁶ Abdoulaye Wade, trzeci prezydent niepodległego Senegalu, w latach 2000–2012. Krytykowany w ostatnich latach prezydentury z powodu autorytarnego sprawowania władzy (zmiany konstytucji, ograniczanie praw obywateli, aresztowania dziennikarzy, faworyzowanie wspólnoty muzułmańskiej muridów, której Wade jest członkiem) oraz megalomanii (p. budowa za astronomiczne sumy i finansowana w niejasny sposób budowa monumentalnego pomnika Renaissance africaine). Był także podejrzewany o ukrywanie korupcji i krytykowany za forsowanie kariery politycznej swego syna Karima (skazanego później na więzienie za nielegalne transakcje finansowe).

²⁷ TEKKI, Parti pour l’émergence citoyenne (Partia Inicjatyw Obywatelskich). W swoim programie wyborczym, Laurence Gavron deklarowała obronę polityki kulturalnej, promocję języków narodowych, sprzeciw wobec niesprawiedliwości i okrucieństw popełnianych w imię religii lub tradycji, takich jak obrzezanie kobiet, przymusowe małżeństwa, eksploatacja dzieci.

²⁸ Chodzi o ustawę „Loi instituant la parité absolue Homme-Femme” (Loi n° 2010-11 du 28 mai 2010), opublikowaną w Dzienniku Ustaw Republiki Senegalu, nr 6544, z dnia 4.09.2010 –

ła... Odpowiedziałam: „Tak”. To było wyzwanie, swego rodzaju zakład... Jeślibym została wybrana, to oczywiście próbowałabym jak najlepiej wypełnić zobowiązania. Jednocześnie powiedziałam sobie, że na szczęście nie zostałam wybrana, bo w głębi duszy czułam, że to zajęcie nie dla mnie, że wolę robić filmy i pisać, czyli robić to, co robię od zawsze...

EK: Czyli, jak się domyślam, nie będzie Pani ponownie kandydować podczas następnych wyborów? Co Pani dało to doświadczenie?

LG: Nie, nie będę kandydować. Będę na pewno zabierać głos podczas publicznych debat, jeśli miałyby miejsce jakieś nadużycia, czy inne problemy, ale nie będę już więcej kandydować do Zgromadzenia... To było interesujące i ważne doświadczenie. Uważam, że w życiu należy wszystkiego spróbować, jeśli tylko mamy ku temu okazję. Sama próbowałam, zdobyłam wiele doświadczeń, podobało mi się to... Nie chcę zamykać żadnych drzwi. To było ciekawe i pouczające.

EK: Czy chciałaby Pani powiedzieć coś szczególnego osobom, które będą o Pani czytać w Polsce ?

LG: Pochodzę na swój sposób z Polski – troje z moich dziadków było Polakami, polskimi Żydami. Dziadek ze strony matki pochodził z Turku, a babcia ze strony matki była z Zawiercia, na Śląsku. Dziadek ze strony ojca, z którym nie miałam zbyt wielu kontaktów, pochodził z Warszawy. Tak więc dokonał się wielki skok – z Polski do Senegalu. Chciałabym pojechać do Polski, trzydzieści lat temu byłam w Polsce na krótko i niewiele zobaczyłam. Słyszę i czytam, że wiele się u Was dzieje, że rozwija się kultura, że ma miejsce wiele ciekawych zdarzeń artystycznych i że poświęca się sporo miejsca kulturze żydowskiej...

EK: Tak, to prawda, Niedawno otwarto w Warszawie Muzeum Historii Żydów Polskich.

LG: Wielu ich było w Polsce... Mam nadzieję, że uda mi się kiedyś do Was przyjechać...

EK: Dziękuję bardzo za rozmowę i poświęcony czas.

www.jo.gouv.sn/spip.php?article8213. Ta ustawa zobowiązuje wszystkie startujące w wyborach partie do wystawiania równej liczby kandydatów i kandydatek, umieszczanych naprzemiennie na listach wyborczych. Takie samo prawo obowiązuje we Francji od 2000 roku.

Filmografia Laurence Gavron

- 1980, *Just like Eddie*: przedstawienie postaci i działalności artystycznej Eddiego Constantine, francuskiego aktora i piosenkarza pochodzenia amerykańskiego, o korzeniach polsko-rosyjskich.
- 1995, *Y a pas de problème*: migawki i sceny dotyczące różnych aspektów kina afrykańskiego.
- 1999, *Naar bi, loin du Liban*: film o Libańczykach osiadłych w Senegalu.
- 2000, *Sur les traces des mangeurs de coquillages*: film o wykopaliskach archeologicznych w regionie Sine-Saloum.
- 1991, *Ninki Nanka, le Prince de Colobane*: film miał być początkowo „making of” filmu Dżibrila Diopa Mambéty „Hyènes”; w miarę realizacji stał się portretem samego reżysera – niepokornego indywidualisty, pochodzącego z jednej z biedniejszych ludowych dzielnic Dakaru.
- 2001, *Njaga Mbaay, Le Maître de la Parole*: przedstawienie postaci jednego z najbardziej popularnych artystów Senegalu – śpiewającego griota, kompozytora.
- 2003, *Alhamdoulilah!*: film dotyczy stażu dla studentów sztuk pięknych z Holandii (DasArts) oraz dla zespołu tancerzy afrykańskich z Ecole des Sables de Germaine Acogny.
- 2006, *Samba Diabaré Samb. Le gardien du temple*: przedstawienie postaci najstarszego żyjącego griota Senegalu.
- 2006, *Saudade à Dakar*: opowieść o muzyce i życiu codziennym członków diaspory z Wysp Zielonego Przylądka.
- 2007, *Yandé Codou Sène, diva séeréer*: przedstawienie postaci griotki prezydenta Leopolda Senghora, jednej z ostatnich artystek wykonujących polifoniczny śpiew ludu Serere.
- 2008, *Assiko!*: film o muzykach, mistrzach gry na assiko, tradycyjnym instrumencie perkusyjnym.
- 2015, *Juifs Noirs, les racines de l'olivier*: film o Afrykanach (z Kamerunu, Ghany, Ugandy, RPA) wyznających judaizm.
- 2016, *Si loin du Vietnam*: film o metysach senegalsko-wietnamskich, potomkach małżeństw strzelców senegalskich, przebywających w Indochinach podczas wojny (1945–1954), którzy wrócili do Senegalu z wietnamskimi żonami.

Książki Laurence Gavron:

- 1986, *John Cassevetes* (razem z Denisem Lenoir): pierwsze poważne francuskojęzyczne opracowanie poświęcone postaci i twórczości filmowej

Johna Cassavetes, zajmującego specjalne miejsce w świecie kina amerykańskiego. Cassavetes (1929–1989) był aktorem (*Parszywa dwunastka*, *Dziecko Rosemary...*), lecz przede wszystkim reżyserem. We współpracy z żoną, Geną Rowlands i kilkorgiem przyjaciół (Seymour Cassel, Ben Gazzara, Peter Falk), zrealizował kilkanaście filmów (m.in. *Kobieta pod presją*, *Zabójstwo chińskiego bukmachera*).

- 2000, *Marabouts d'ficelle*: główna postać to Madeleine, która jest astrologiem, kocha gwiazdy i ... mężczyzn. Kocha swego oficjalnego męża, Etienne, z którym mieszka. Ale kocha również Malika, Senegalczyka, z którym wzięła ślub muzułmański. Bo dla czegoż wielożenstwo nie miałoby przypadać w udziale także kobietom?
- 2008, *Boy Dakar*: Mayekoor, chłopiec z Dakaru, nawraca się na islam pod wpływem marabuta z bractwa muridów – Serigne Mustapha Koddou. Siostra i przyjaciółka Mayekoora starają się wyrwać go spod wpływu marabuta i proszą o pomoc czarownika-uzdrowiciela, Pa' Djéli. Pa' Djeli zostaje zamordowany, a śledztwo prowadzi do świata podejrzanych interesów wszelkiego rodzaju i spelunek, w których roi się od drobnych złodziei, oszustów i innych przestępców.
- 2009, *Hivernage*: Akcja ma miejsce podczas lata i pory deszczowej, w obezwładniającym upale, który wymusza tryb życia w zwolnionym tempie. Dzieci taplające się w kałużach znajdują ucięty skrwawiony członek męski. Komisarz Jules-Souleymane Faye wszczyna śledztwo, które zaprowadzi go w nieznane mu rejony własnego kraju.

Dr Ewa Kalinowska, romanistka, literaturoznawca, dydaktyk. Od 1996 r. pracuje na UW, w Uniwersyteckim Kolegium Kształcenia Nauczycieli Języka Francuskiego, gdzie prowadzi zajęcia z literatury, kultury i historii Francji oraz frankofonii. Jest autorką kilkunastu publikacji poświęconych literaturze francuskiej i francuskojęzycznej oraz dydaktyce języka francuskiego. Od kilku lat interesuje się literaturami krajów Afryki Subsaharyjskiej i wysp Oceanu Indyjskiego oraz twórczością muzyków afrykańskich (Salif Keita, Tiken Jah Fakoly i Didier Awadi). Członkini zespołu redakcyjnego „Afryki”.

SPOŁECZEŃSTWO I KULTURA

BEATA WÓJTOWICZ, LIONEL POSTHUMUS

DROGA KU WIELOJĘZYCZNOŚCI RPA¹

Streszczenie

Po obaleniu opresyjnej polityki apartheidu w 1994 r., nowy rząd Republiki Południowej Afryki dokonał rewolucji w polityce językowej kraju, nadając status urzędowy jedenastu językom. Obok angielskiego i afrikaans status ten zyskało 9 języków miejscowych z grupy bantu. Tak jawne promowanie wielojęzyczności jest unikalne w skali światowej i stanowi wielkie wyzwanie m.in. dla systemu edukacji. Artykuł ma na celu przedstawienie sytuacji językowej kraju, stopnia rozpowszechnienia i popularności poszczególnych języków oraz realizacji nowej polityki w sferze edukacji.

Słowa kluczowe:

Republika Południowej Afryki, języki urzędowe, polityka językowa, wielojęzyczność

Wstęp

Sytuacja językowa w poszczególnych częściach świata jest diametralnie różna. Na kontynencie afrykańskim, który zamieszkuje ok. 1/7 populacji świata używa się 1/3 wszystkich języków świata, tj. ponad 2 000. Dla porównania w Europie mieszka 1/8 populacji świata, a używa się niespełna 300 języków².

Na liście³ krajów o największej językowej różnorodności aż siedem z pierwszej dziesiątki, a szesnaście z pierwszej dwudziestki znajduje się w Afryce. Ponad dwa tysiące języków stanowi wspólne bogactwo krajów afrykańskich. W czołówce krajów o największej różnorodności językowej znajduje się Nigeria, w której używa się ponad 500 języków oraz Kamerun i Demokratyczna Republika Konga,

¹ Artykuł jest podsumowaniem prac nad sytuacją socjolingwistyczną w RPA prowadzonych niezależnie przez autorów. Uwzględnia perspektywę zewnętrzną i wewnętrzną w postrzeganiu zjawisk językowych mających wpływ na politykę językową. Prof. L. Posthumus wskazał istotne dla tematu źródła i służył wskazówkami odnośnie ich interpretacji.

² M.P. Lewis, G.F. Simons, C.D. Fenning (red.), *Ethnologue. Languages of the World. Nineteenth edition*. SIL 2016. <https://www.ethnologue.com/> [dostęp: 5.11.2016].

³ M.P. Lewis i in., *op. cit.*

gdzie używa się odpowiednio ok. 280 i 210 języków. Przy czym liczba ich użytkowników waha się od ok. 180 milionów w Nigerii do zaledwie 20 milionów w Kamerunie. Na tym tle nie wyróżnia się znacząco Republika Południowej Afryki, w której ok. 50 milionów mieszkańców posługuje się zaledwie 30 językami, spośród których 7 znajduje się na liście języków zagrożonych.

Republika Południowej Afryki jest liderem w innej dziedzinie. Slogan *We're not called the rainbow nation for nothing*⁴ odnosi się m.in. do liczby języków urzędowych kraju.

Republika Południowej Afryki nie jest wyjątkiem na kontynencie afrykańskim i tak jak inne kraje charakteryzuje się wieloetnicznym i wielojęzycznym społeczeństwem. Kraj ten od lat zaliczany jest do najwyżej rozwiniętych państw Afryki. Wyróżniają go m.in. inwestycje w zakresie badań naukowych i nowoczesnych technologii⁵. Jednak już w XVII w., od czasu okupacji holenderskiej, przez dominację brytyjską i okres apartheidu, jej wieloetniczność i wielojęzyczność były poddawane opresji i dyskryminacji⁶. Zmieniło się to dopiero za sprawą pierwszych powszechnych wyborów z 1994 r. i nowej konstytucji, zawierającej zapis, że wszystkie języki urzędowe, wymienione w Rozdziale 1, 6. Języki (1)⁷, których ustanawia 11, mają cieszyć się jednakowym poszanowaniem. Konstytucja ta promuje różnorodność etniczną i językową kraju.

Niniejszy artykuł ma na celu przybliżenie sytuacji językowej Republiki Południowej Afryki, rozprzestrzenienia poszczególnych języków i ich popularności oraz usystematyzowanie nazw nadawanych poszczególnym językom w polskojęzycznych publikacjach. Krajobraz językowy kraju został odzwierciedlony w nowej konstytucji, a jak nowa polityka jest realizowana w praktyce zostanie przedstawione na przykładzie systemu edukacji.

Polityka językowa RPA

Mieszanka ludów i języków południowej Afryki dzisiejszego społeczeństwa RPA tworzyła się przez wieki i stanowi jedną z bardziej zróżnicowanych społeczności na kontynencie. Rdzennymi mieszkańcami Afryki Południowej była ludność Khoisan posługująca się językami o bardzo oryginalnym systemie fonologicznym, w którym funkcjonują tzw. mlaski⁸. Ludność ta była spychana

⁴ The languages of South Africa <http://www.southafrica.info/about/people/language.htm#>. WCGsy_rhA2w#ixzz4PPfRzxVr [dostęp: 8.11.2016].

⁵ K. Zajączkowski, *Polska na wschodzących rynkach Afryki Subsaharyjskiej na przykładzie RPA*, „Afryka” t. 43, 2016, s. 93–120.

⁶ R. Mesthrie, *South Africa: The Rocky Road to Nation Building*, w: A. Simpson (red.) *Language and National Identity in Africa*, Oxford University Press 2008, s. 314–338.

⁷ Patrz: Aneks.

⁸ Dziś obecne w wyniku zapożyczeń również w innych językach RPA. Języki khoisan stanowią najmniej opisaną grupę języków Afryki, a jednocześnie wymierają w zatrważającym tempie.

w pustynne rejonny przez migrujące z północy ludy Bantu już w III w.⁹ Jednak najbardziej ekspansywna i wyniszczająca dla rdzennych mieszkańców migracja nastąpiła dopiero w wieku XVII wraz z przybyciem i osiedleniem się Holendrów. Przybysze sprowadzili w te rejonny siłę roboczą z Madagaskaru, Mozambiku, a nawet Indii, tworząc niespotykaną na taką skalę mieszaną ludów, kultur i języków. To w tamtym okresie należy dopatrywać się korzeni dzisiejszej grupy ludności o mieszanym pochodzeniu etnicznym RPA. Wiek XIX rozpoczął się najazdem Brytyjczyków, którzy zachwiali dominacją Holendrów i ich języka. Wtedy to szczególnie dała się zauważyć rola ukształtowanego na bazie niderlandzkiego, mieszanego języka afrikaans¹⁰ jako wyrazu tożsamości i jedności Afrykanerów wobec dominacji brytyjskiej.

Dominacja użytkowników języków obcych dla Afryki, która rozpoczęła się kilka wieków temu wpłynęła na dzisiejszą sytuację językową kraju. Na początku XX w., wraz z powstaniem Związku Południowej Afryki, w latach 1910–1925 językami urzędowymi kraju były angielski i niderlandzki. Powszechnie używany już afrikaans, początkowo uznawany za język typu pidżyn i traktowany pogardliwie jako mowa miejscowej ludności, służby i niewykształconych farmerów z prowincji, powoli wychodził z cienia niderlandzkiego. O ile angielski pojawił się na południu Afryki dopiero w XIX wieku, to afrikaans już tam funkcjonował jako *lingua franca* w wieku XVIII¹¹. W 1925 r. afrikaans został uznany za język urzędowy na mocy poprawki do ustawy parlamentarnej *South Africa Act* z 1909 r.: *The word "Dutch" in section one hundred and thirty-seven of the South Africa Act, 1909, and wheresoever else that word occurs in the said Act, is hereby declared to include Afrikaans*¹². Języka afrikaans zaczęto nauczać w szkołach i stopniowo zyskiwał on nowy status wypierając niderlandzki. W 1961 r., kiedy kraj stał się republiką, zmieniono relację pomiędzy językami. Język, literatura i kultura Holendrów stały się częścią edukacji w afrikaans. Język ten ugruntował swoją silną pozycję jako język władzy i apartheidu¹³. Afrykanerzy, którzy do dzisiaj stanowią większą część białej społeczności RPA od lat czterdziestych dominowali w sferze polityki. W latach osiemdziesiątych większość członków parlamentu była natywnymi użytkownikami afrikaans. Angielski jednak niepodzielnie rządził w sferze finansowej i edukacji. Był językiem miejskim o mię-

⁹ R. Mesthrie, *op. cit.*

¹⁰ Różne teorie na temat genezy języka afrikaans przytacza J. Koch w książce *Wenus hotentocka i inne rozprawy o literaturze południowoafrykańskiej*, Dialog 2008. Warto również odnotować krytykę autora odnośnie używania nazwy język afrykanerski jako określenie afrikaans.

¹¹ J. Koch, *op. cit.*, s. 82 i 304. Proces standaryzacji języka przeprowadzono na przełomie XIX i XX wieku.

¹² *Official Languages of the Union Act*, 1925 https://en.wikisource.org/wiki/Official_Languages_of_the_Union_Act,_1925 [dostęp: 8.11.2016].

¹³ Na temat statusu afrikaans por. m.in. J. Koch, *op. cit.*, s. 305.

dzynarodowym zasięgu, podczas gdy afrikaans miał charakter wiejski i pozostał językiem lokalnym. W okresie apartheidu angielski był językiem liberalnej prasy i tej przeznaczonej dla czarnych czytelników, podczas gdy afrikaans pozostawał językiem urzędów, policji i więzień. Użytkownikami afrikaans byli również Koloredzi, dla których do dzisiaj pozostaje on głównym językiem macierzystym, ale od lat osiemdziesiątych dało się zauważyć ich sympatię w stosunku do języka angielskiego jako wyraz solidarności z czarną ludnością.

Większość ludności kraju to jednak rodzimi użytkownicy różnych miejscowych języków bantu. W czasach apartheidu, zgodnie z założeniami polityki segregacji, ludność ta została ulokowana w małych bantustanach zależnie od swojej przynależności etnicznej i języka, którym się posługiwała. Nadając stanom pewną niezależność władza pozbyła się odpowiedzialności za tę część społeczeństwa, jednocześnie nie pozbawiając się dostępu do taniej siły roboczej. Izolacja utrzymywała różnice pomiędzy poszczególnymi grupami i językami¹⁴, które częściowo są spokrewnione i w innych okolicznościach mogłyby przenikać się we wspólnej przestrzeni. Miejscowe języki bantu rozmyślnie zostały usunięte z życia politycznego, ekonomicznego czy nawet kulturalnego kraju¹⁵.

W latach 1984–1994 językami urzędowymi Republiki Południowej Afryki zostały angielski i afrikaans. Rok 1994 przyniósł Republice pierwsze demokratyczne wybory powszechne, które zaowocowały pracą nad nową konstytucją kraju. W nowej rzeczywistości większość mieszkańców kraju zyskała prawo do przemawiania we własnym języku. Nowa konstytucja Republiki Południowej Afryki została uchwalona 4 grudnia 1996 r. i weszła w życie 4 lutego 1997 r. Poważnie potraktowano w niej kwestie grup etnicznych i prawa do używania własnego języka we wszystkich sferach życia. Wzięto pod uwagę sytuację językową kraju i nadano status urzędowy 11 językom. Są to pedi¹⁶, sotho, tswana, swati, venda, tsonga, afrikaans, angielski, ndebele, xhosa i zulu. Inne języki używane na terenie kraju, które także zostały wymienione w konstytucji to języki khoi, nama i san, a także język migowy, niemiecki, grecki, gujarati, hindi, portugalski, tamilski, telegu, urdu oraz arabski, hebrajski i sanskryt. Konstytucja gwarantuje poszanowanie i podniesienie statusu wszystkim językom oraz wspiera posługiwanie się nimi.

¹⁴ Grupy te tradycyjnie, jeszcze przed przybyciem białych osadników, również żyły oddzielnie.

¹⁵ N. Alexander, *Language education policy, national and sub-national identities in South Africa*, Council of Europe 2003.

¹⁶ W pracy stosuję nazwy języków za N. Pawlak, *Języki afrykańskie*, Warszawa 2010.

Języki RPA

W encyklopedii *Ethnologue*¹⁷ odnotowano 30 języków używanych na terenie RPA, z których 20 to języki miejscowe¹⁸. Spośród nich 11 wyniesiono do rangi języka urzędowego w konstytucji kraju, która dostępna jest w tyłu samych wersjach językowych. W wersji angielskiej zrezygnowano z przyjętego w tym języku nazewnictwa i języki przedstawiono w brzmieniu oryginalnym. Są to zatem: *Sepedi, Sesotho, Setswana, siSwati, Tshivenda, Xitsonga, Afrikaans, English, isiNdebele, isiXhosa i isiZulu*¹⁹. Z tego powodu nazwy języków miejscowych w anglojęzycznych publikacjach funkcjonują w dwóch postaciach, wymiennie z przyjętymi nazwami angielskimi: *Sepedi, Sotho, Tswana, Swati* albo *Swazi, Venda, Tsonga, Ndebele, Xhosa i Zulu*. Ponadto wymieniony w konstytucji język pedi jest dialektem języka północnego sotho, na podstawie którego została opracowana standardowa forma języka. Z powodu niezadowolenia samych użytkowników co do użycia nazwy pedi jako nazwy języka, zastąpiono ją oryginalną nazwą *Sesotho sa Leboa* z angielskim odpowiednikiem *North(ern) Sotho*. Język sotho odnoszący się do sotho południowego odpowiednio określany bywa nazwami *Sesotho sa Moshoeshoe, South(ern) Sotho*, chociaż nie jest to tak rozpowszechnione jak w przypadku pedi²⁰.

W literaturze polskojęzycznej nazwy miejscowych języków RPA również używane są niejednorodnie. Po części spolszczone ze źródła oryginalnego, po części z angielskiego prezentują wachlarz różnego ich zapisu, co może stwarzać komplikacje przy identyfikacji języków. W najnowszej polskojęzycznej pracy o językach afrykańskich²¹ przyjęto zasadę preferencji nazw uznawanych za rodzime oraz nazw polskich tam, gdzie istnieje ustabilizowana pisownia, np. suahili. Do takiego sposobu zapisu przychylają się również autorzy niniejszego artykułu. Kwestią dyskusyjną pozostaje natomiast pomijanie prefiksów klas nominalnych oznaczających język w nazwach języków bantu i używanie np. sotho zamiast sesotho. Nazwa sotho jest tożsama z nazwą w języku angielskim a nie własną języka.

Wielość nazw języków oficjalnych bantu RPA w angielsko- i polskojęzycznych publikacjach:

¹⁷ M.P. Lewis i in., *op. cit.*

¹⁸ Kwestia liczby języków używanych na danym terytorium bywa kontrowersyjna i zależy od przyjętych kryteriów, głównie podziału na języki i dialekty. Zatem, zależnie od źródła podawane są różne liczby.

¹⁹ Nazwy języków w językach bantu poprzedzone są prefiksem klasowym, jak *isi* w *isiZulu*. W nazwach w języku angielskim prefiksy te są pomijane.

²⁰ Na oficjalnej rządowej stronie kraju wśród języków urzędowych wymienione są *Sesotho sa Leboa* i *Sesotho* <http://www.gov.za/about-sa/south-africa-glance> [dostęp: 8.11.2016].

²¹ N. Pawlak, *op. cit.*, s. 18.

Nazwa oryginalna	Nazwa angielska	Języki afrykańskie*	Encyklopedia PWN**	Leksykon PWN***	Wstęp do afrykanistyki****
Sesotho sa Leboa/ Sepedi	North(ern) Sotho/ Sepedi	pedi	pedi	soto, sesotho, sotho pn. (pedi)	północny sotho, pedi
Sesotho/ Sesotho sa Moshoeshoe	South(ern) Sotho/ Sotho	sotho	soto	soto, sesotho, sotho pd. (shoeshoe)	południowy sotho, szoeszoe
Setswana	Tswana	tswana	tswana	tswana	tswana
siSwati	Swati/ Swazi	swati	swazi	swazi, siswati	swazi
Tshivenda	Venda	venda	venda	–	wenda
Xitsonga	Tsonga	tsonga	tsonga	–	tsonga
isiNdebele	Ndebele	ndebele	ndebele	–	ndebele
isiXhosa	Xhosa/ Khosa	xhosa	kosa	xhosa, khosa	khosa
isiZulu	Zulu	zulu	zulu	zulu	zulu

* *Ibidem*.

** Encyklopedia PWN <http://encyklopedia.pwn.pl/> [dostęp 15.11.2016].

*** K. Damm i A. Mikusińska (red.), *Ludy i języki świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN 2000.

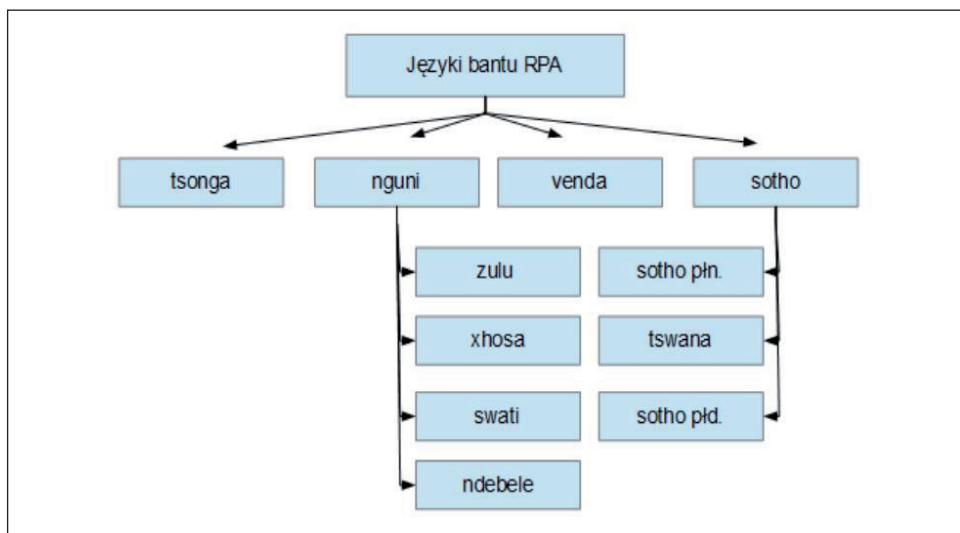
**** S. Piłaszewicz, *Wstęp do afrykanistyki*, Warszawa 1994.

Najbardziej rozpowszechnionym, jednocześnie o najwyższym statusie językiem kraju pozostaje angielski, który jest językiem biznesu, polityki i mediów oraz jest powszechnie uznany za miejscowy *lingua franca*. Na liście języków macierzystych/pierwszych zajmuje on jednak dopiero czwarte miejsce. Poza językiem angielskim i afrikaans, języki urzędowe RPA to języki z grupy bantu.

Bantu to jedna z największych rodzin językowych świata, która liczy ponad 500 języków²² używanych w ponad 27 państwach afrykańskich. Języki bantu występują praktycznie w całej południowej części kontynentu obejmując swoim zasięgiem RPA. Najbardziej znanym językiem tej grupy, o największym zasięgu komunikacyjnym jest wschodnioafrykański język suahili, ale już na trzecim miejscu plasuje się najbardziej rozpowszechniony południowoafrykański język zulu.

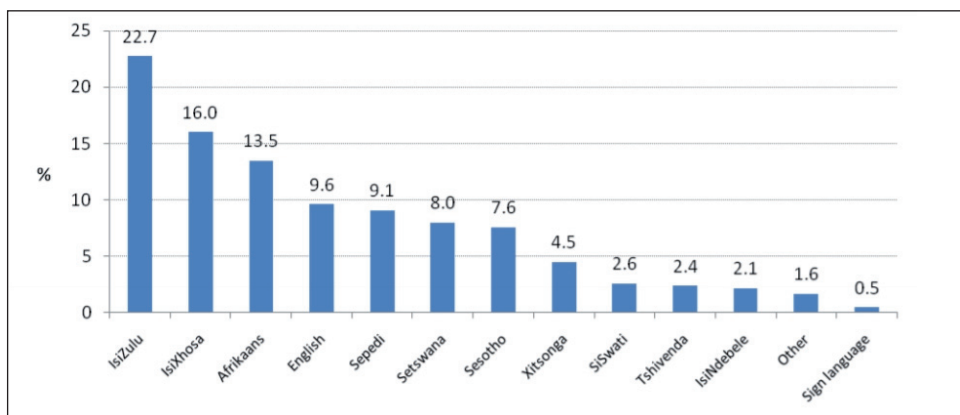
Urzędowe języki bantu w RPA sklasyfikowane są w cztery grupy językowe: tsonga, nguni, venda i sotho. Tsonga i venda stanowią grupy reprezentowane tylko przez jeden język o tej samej nazwie. Natomiast grupę nguni tworzą języki zulu, xhosa, swati i ndebele (jego wariant południowy), a sotho – języki sotho północny (w konstytucji występujący pod nazwą pedi), tswana i sotho południowy (określany nazwą sotho). W praktyce oznacza to, że użytkownicy języków, które razem tworzą jedną grupę, np. zulu i xhosa, mogą w mniejszym lub większym stopniu porozumiewać się ze sobą.

²² N. Pawlak, *op. cit.*, str. 36.



Rozpowszechnienie języków

Liczba użytkowników poszczególnych języków została odnotowana w spisie narodowym RPA z 2011 r. Językami o największej liczbie użytkowników okazały się miejscowe języki zulu i xhosa. 22,7% ludności posługuje się językiem zulu jako pierwszym, a 16% językiem xhosa. Dopiero na trzecim miejscu plasuje się język afrikaans, a na czwartym angielski. Oznacza to, że dla zaledwie 13,5% społeczeństwa afrikaans jest pierwszym językiem, a dla 9,6% – angielski. Językiem tswana jako pierwszym posługuje się 8% ludności, sotho – 7,6%, a pozostałe języki mają poniżej 5% użytkowników²³.



Procentowa ilość użytkowników języków oficjalnych RPA

²³ Dane statystyczne za *Statistics South Africa 2011* http://www.statssa.gov.za/census/census_s_2011/census_products/Census_2011_Census_in_brief.pdf [dostęp: 23.11.2016].

Odnotowano również rozpowszechnienie poszczególnych języków wśród różnych grup etnicznych. Największą, ale oczywiście niejednorodną grupę, bo aż 79,2% ludności kraju stanowią czarni Afrykanie, 8,9% to ludność o pochodzeniu mieszanym, Koloredzi, 2,5% to osoby pochodzenia azjatyckiego, w tym głównie indyjskiego, a 8,9% to ludność biała.

Afrikaans, jako język pierwszy, najbardziej rozpowszechniony jest wśród Koloredów (75,8%) i białych Afrykanerów (60,8%). Angielski wśród ludności pochodzenia azjatyckiego (86%), białej (35,9%) i mieszanej (20,8%). Zaledwie 2,9% ludności z grupy czarnych Afrykanów deklaruje angielski jako język pierwszy, a 1,5% afrikaans. Miejscowe języki bantu nie bywają językami pierwszymi dla ludności białej i mieszanej. Nie znaczy to jednak, że są one zupełnie nieznane. Każdy mieszkaniec Afryki, wyjątkiem nie jest tu RPA, jest wielojęzyczny i zna przynajmniej 3 języki²⁴. Znajomość angielskiego i afrikaans jako języka drugiego lub trzeciego jest o wiele powszechniejsza. Oba pełnią rolę *lingua franca* kraju. Szacuje się, że zna je po ok. 13 milionów obywateli²⁵.

Language (first)	Black African	Coloured	Indian or Asian	White	Other	South Africa
Afrikaans	1.5	75.8	4.6	60.8	15.2	13.5
English	2.9	20.8	86.1	35.9	29.5	9.6
IsiNdebele	2.6	0.2	0.8	0.2	2.1	2.1
IsiXhosa	20.1	0.6	0.4	0.3	1.9	16.0
IsiZulu	28.5	0.5	1.3	0.4	4.1	22.7
Sepedi	11.4	0.1	0.2	0.1	0.6	9.1
Sesotho	9.4	0.5	0.4	0.4	1.7	7.6
Setswana	9.9	0.9	0.4	0.4	2.4	8.0
Sign language	0.5	0.3	0.3	0.2	0.2	0.5
SiSwati	3.2	0.1	0.1	0.1	0.5	2.5
Tshivenda	3.0	0.1	0.1	0.1	0.5	2.4
Xitsonga	5.6	0.0	0.2	0.1	3.9	4.5
Other	1.5	0.1	5.1	1.1	37.4	1.6
Total	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

Język pierwszy różnych grup etnicznych (procent ludności)

Stopień znajomości języków różni się także w poszczególnych częściach kraju. Republika Południowej Afryki podzielona jest na 9 prowincji: Przylądkowa Zachodnia, Przylądkowa Północna, Przylądkowa Wschodnia, KwaZulu-Natal, Wolne Państwo, Północno-Zachodnia, Gauteng, Mpumalanga i Limpopo²⁶.

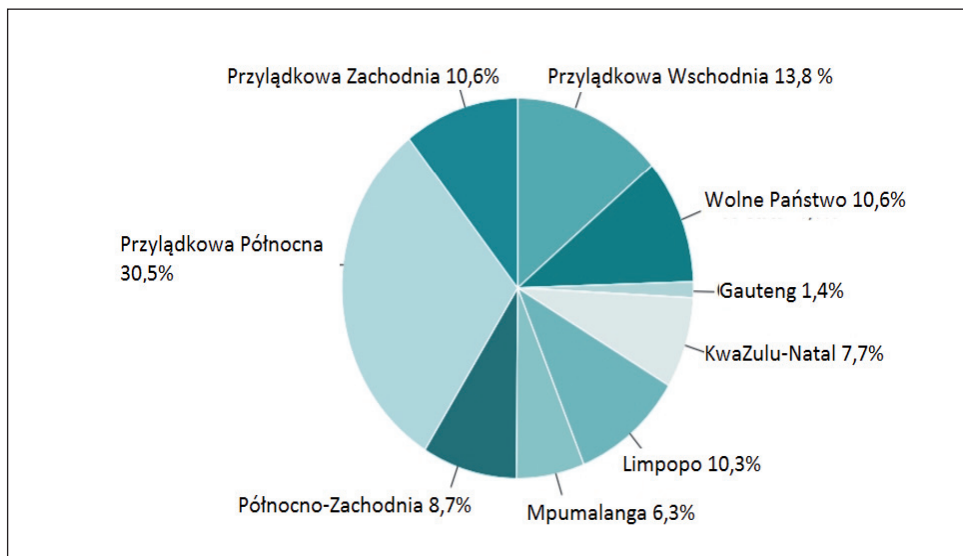
Największa prowincja Przylądkowa Północna pokrywa większą część zachodniego obszaru kraju, a zamieszkuje ją zaledwie 2% ludności. Dla kontrastu

²⁴ Por. S. Kaji, *Monolingualism via multilingualism: a case study of language use in the West Ugandan town of Hoima*, „African Study Monographs”, t. 34(1), 2013, str. 1–25.

²⁵ J. Koch, *op cit.*, s. 81.

²⁶ Konstytucja RPA <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/rpa-6.html> [dostęp 8.11.2016].

najmniejsza prowincja Gauteng pokrywa niespełna 1,5% obszaru kraju, a zamieszkuje ją aż 24% ludności. Na jej terenie znajduje się największa metropolia kraju, Johannesburg, i stolica administracyjna, Pretoria, oraz inne duże ośrodki przemysłowe. Z tego względu na obszarze możemy się spodziewać największej różnorodności językowej mieszkańców, którzy w dużej mierze stanowią ludność napływową. 10% mieszkańców prowincji Gauteng to osoby, które nie urodziły się w RPA.



Prowincje RPA, udział procentowy w powierzchni kraju

W większości prowincji jeden język dominuje na ich terenie²⁷, np. językiem zulu posługuje się prawie 78% ludności kwaZulu-Natal, a xhosa 80% mieszkańców Prowincji Przylądkowej Wschodniej. Największą różnorodnością charakteryzuje się prowincja Gauteng oraz granicząca z nią Mpumalanga gdzie, obok angielskiego i afrikaans, liczne grupy użytkowników posługują się kilkoma językami miejscowymi, a językiem dominującym, lokalnym *lingua franca* jest zulu. W prowincjach Przylądkowej Północnej i Zachodniej zdecydowanie najwięcej jest użytkowników afrikaans. Dominujące języki poszczególnych prowincji przedstawiają się następująco:

Przylądkowa Wschodnia

Liczba ludności: 6 916 200 (12,6%)

Języki: 78.8% xhosa, 10.6% afrikaans, 5.6% angielski

²⁷ Dane statystyczne za *Statistics South Africa 2011*.

Wolne Państwo

Liczba ludności: 2 817 900 (5,1%)

Języki: 64.2% sotho, 12.7% afrikaans, 7.5% xhosa

Gauteng

Liczba ludności: 13 200 300 (23,9%)

Języki: 19.8% zulu, 13.3% angielski, 12.4% afrikaans, 11.6% sotho,
10,6% sotho północny

KwaZulu-Natal

Liczba ludności: 10 919 100 (19,9%)

Języki: 77.8% zulu, 13.2% angielski, 3.4% xhosa,

Limpopo

Liczba ludności: 5 726 800 (10,4%)

Języki: 52.9% sotho północny, 17% tsonga, 16.7% venda

Mpumalanga

Liczba ludności: 4 283 900 (7,8%)

Języki: 27.7% swati, 24.1% zulu, 10.4% tsonga, 10.1% ndebele

Przylądkowa Północna

Liczba ludności: 1 185 600 (2,2%)

Języki: 53.8% afrikaans, 33.1% tswana

Północno-Zachodnia

Liczba ludności: 3 707 000 (6,7%)

Języki: 63.4% tswana, 9% afrikaans, 5,5% xhosa

Przylądkowa Zachodnia

Liczba ludności: 6 200 100 (11,3%)

Języki: 49.7% afrikaans, 24.7% xhosa, 20.2% angielski

Spisy ludności prowadzone w RPA na przestrzeni kilku lat ukazują zmiany w liczbie użytkowników poszczególnych języków. Od 1996 roku spadła liczba osób, które wskazały afrikaans i xhosa jako języki pierwsze. Wzrosła natomiast liczba użytkowników języka angielskiego, ndebele i w mniejszym stopniu venda. Uważa się, że może to być spowodowane większą chęcią do posługiwania się tymi językami w porównaniu do lat wcześniejszych. Język angielski posiada wysoki status ze względu na to, że umożliwia powszechny dostęp do edukacji na szczeblu średnim i wyższym oraz rynku pracy wyższego szczebla, a także jest językiem międzynarodowym. Natomiast języki miejscowe, wcześniej marginalizowane, po wprowadzeniu na szerszą skalę do systemu szkolnictwa, administracji i przede wszystkim mediów zyskały na statusie ze względu na stosunek do nich samych użytkowników, którzy wcześniej woleli być postrzegani jako użytkownicy większych, bardziej znaczących języków, jak np. afrikaans, zulu czy xhosa.

Liczba użytkowników poszczególnych języków na przestrzeni lat

% ludności w roku	1996	2001	2011
Zulu	22.9	23.8	22.7
Xhosa	17.9	17.6	16.0
Afrikaans	14.4	13.3	13.5
Angielski	8.6	8.2	9.6
Sotho płn.	9.2	9.4	9.1
Tswana	8.2	8.2	8.0
Sotho pld.	7.7	7.9	7.6
Tsonga	4.4	4.4	4.5
Swati	2.5	2.7	2.5
Venda	2.2	2.3	2.4
Ndebele	1.5	1.6	2.1
Inne	.6	.5	1.6
Liczba ludności	40.5M	44.8M	51.8M

Kwestie językowe w konstytucji RPA

Rozpowszechnienie i popularność poszczególnych języków zostały uwzględnione w nowej konstytucji kraju²⁸, która obowiązuje od 1997 r. i w szerokim zakresie reguluje kwestie językowej różnorodności. W rozdziale 1. wymienione zostały języki urzędowe, którym konstytucja zapewnia poszanowanie i równe prawa. Państwo ma na celu podniesienie ich statusu i popiera posługiwanie się nimi. Zaleca się, aby były używane w równej mierze, ale instytucjom rządowym narzuca się używanie co najmniej dwóch języków. Przy czym gminy mają brać pod uwagę zwyczaje językowe i preferencje swoich mieszkańców. W rozdziale 2. odniesiono się do kwestii dostępu do edukacji oraz prawa do używania własnego języka w różnych sferach życia. Zgodnie z konstytucją każdy ma prawo do pobierania nauki w języku urzędowym lub wybranym przez siebie języku w instytucjach publicznych. Zastrzega się jednak, że dostęp taki będzie oferowany w miarę możliwości danej placówki. Pozostawia się tym samym dużą autonomię w kwestii doboru języków samym instytucjom.

Głównym celem konstytucji było nadanie nowego statusu miejscowym językom bantu i promowanie ich użycia nie tylko w sytuacjach lokalnych czy rodzinnych. Aby wizja ta nie pozostała tylko wizją powołano różne grupy robocze, które miały opracować konkretne rozwiązania, jak wcielić w życie nowe wytyczne. Jednym z takich dokumentów jest *National Language Policy Framework*²⁹, który zobowiązuje wszystkie instytucje rządowe do działań w trybie wielojęzycznym.

²⁸ Patrz: Aneks.

²⁹ *National Language Policy Framework* http://www.gov.za/sites/www.gov.za/files/langpolicy-final_0.pdf [dostęp 15.11.2016].

Teoretycznie, zgodnie z wprowadzoną polityką, każdy obywatel ma prawo do edukacji, informacji i obsługi w instytucjach rządowych w wybranym przez siebie języku. W praktyce, po prawie 20 latach od wprowadzenia tych zapisów, proces transformacji nadal nie jest zakończony. Każda rządowa jednostka czy uniwersytet musi opracować i wcielać w życie własną politykę językową, biorąc pod uwagę sytuację językową regionu. *National Language Policy Framework* m.in. zobowiązuje instytucje rządowe do publikacji oficjalnych dokumentów najlepiej we wszystkich jedenastu językach, ale nie mniej niż w sześciu: tsonga, venda, afrikaans, angielskim, jednym wybranym językiem z grupy nguni i jednym z grupy sotho. W praktyce, ze względu na wysokie koszty takiego procesu, dokumenty publikowane są głównie po angielsku, a wersje innojęzyczne przygotowywane są na prośby obywateli.

Języki w systemie edukacji

„Z kwestią językowych preferencji różnych grup oraz polityki władz w sposób oczywisty wiąże się sprawa szkolnictwa”³⁰. Edukacja najczęściej związana jest z językami urzędowymi kraju. W RPA od wielu lat o rolę w szkolnictwie rywalizowały angielski i afrikaans i wydaje się, że ma to miejsce również obecnie.

W czasach sprzed apartheidu kształceniem miejscowej czarnej ludności zajmowały się głównie misje. Dostęp do szkolnictwa był jednak znikomy i znaczna część społeczeństwa pozostawała niepiśmienna. Era apartheidu nastąpiła wraz z przejściem całego systemu szkolnictwa przez rząd i zamknięciem szkół misyjnych. W bantustanach wprowadzono odrębny system edukacji dla czarnej ludności, który zakładał nauczanie w języku bantu danej społeczności. Był to system *designed to further separate development and prevent African language speaking students from developing ambitions outside their own communities*³¹. Docelowo języki te miały zostać wprowadzone na wyższe szczeble nauczania. Czarna ludność jednak od początku sprzeciwiała się temu systemowi, w którym widziała realizację zasady „dziel i rządź”. Uczniowie domagali się nauczania w języku angielskim, jako języku szerszej komunikacji. W rezultacie nauczanie w językach bantu nie wyszło poza poziom szóstej klasy, tj. okres siedmiu lat. W szkołach podstawowych język angielski i afrikaans były przedmiotem nauczania i stały się medium nauczania w szkołach średnich. Przyjęto politykę równego wykorzystania obu języków. Rząd zamierzał obniżyć status języka angielskiego na rzecz afrikaans. Sprzeciw wobec używania w szkolnictwie języka afrikaans jako języka opresji wyrazili sami uczniowie podczas zamieszek wywołanych w Soweto koło Johannesburga w 1976 r. Protest szybko przeniósł się do innych szkół i w ciągu

³⁰ J. Koch, *op cit.*, s. 25 w przypisie.

³¹ Cytat z K. Heugh, *Languages, development and reconstructing development in South Africa*, „International Journal of Educational Development”, t. 19, 1999, s. 301–313.

kilku miesięcy ogarnął cały kraj. Zamieszki skończyły się tragicznie – zastrzelono prawie dwieście osób. Wychodząc poza sektor edukacji i kwestie językowe strajki objęły liczne przedsiębiorstwa, co doprowadziło m.in. do usunięcia miejscowej rady regionu Soweto. Protestujący wywalczyli jednak zgodę na możliwość wyboru medium nauczania w szkołach. Prawie wszystkie szkoły wybrały język angielski z językami miejscowymi bantu jako medium nauczania jedynie do poziomu klasy czwartej szkoły podstawowej. Jednak bardzo niskie nakłady na oświatę, brak materiałów, dobrze wykształconych nauczycieli i ogólnie niski poziom szkolnictwa nie dawały szansy na dobre wykształcenie większości dzieci z bantustanów. Zapotrzebowanie na lepiej wykształconą klasę robotniczą w latach osiemdziesiątych wpłynęło nieco na polepszenie jakości kształcenia poprzez budowę nowych szkół i zwiększenie nakładów finansowych ze strony rządu. Nie wpłynęło to jednak znacząco na zmniejszenie nastrojów antyrządowych, co w rezultacie doprowadziło do obalenia apartheidu. Lata osiemdziesiąte przyniosły czarnej ludności dostęp do telewizji w pięciu miejscowych językach bantu, która poszerzyła dostępne już wcześniej media, jak gazety czy literatura.

Sytuacja polityczna w RPA i wynikający z niej stosunek do języków miejscowych różnił się od tego w innych częściach Afryki w tym samym okresie. W czasach apartheidu segregacja rasowa i w jej wyniku językowa były instrumentem władzy. Wpłynęło to na wysoki status dwóch języków, angielskiego i afrikaans, a marginalizacji i braku rozwoju innych języków miejscowych. Wprowadzenie języków bantu do systemu szkolnictwa miało na celu ograniczenie dostępu czarnej ludności do języków białej władzy i spowodowało niechęć wobec nich, co ma konsekwencje do dzisiaj. W innych krajach afrykańskich języki miejscowe w tym samym czasie wykorzystywano jako spoiwo do budowania nowych, postkolonialnych społeczności.

Teoretycznie rola miejscowych języków bantu w budowaniu społeczeństwa RPA została doceniona w nowej rzeczywistości. Nowa konstytucja gwarantuje rozwój wszystkich języków i równe prawa dla nich m.in. w sektorze edukacji. Zauważono również, że bariera językowa może uniemożliwić osiągnięcie edukacji wyższego szczebla. Przyjęto zatem nową politykę językową w edukacji – *Language-in-Education Policy*³². Niestety w ciągu ponad dwudziestu lat od ustanowienia nowej konstytucji i zagwarantowania tych praw system edukacji nie uległ znaczącej transformacji.

Kraj wciąż stoi przed pytaniem, jak wykształcić wielojęzyczne społeczeństwo. Ze względu na prowadzoną segregację, nawet rodzimi użytkownicy miejscowych

³² M. Probyn, *Smuggling the vernacular into the classroom: conflicts and tensions in classroom codeswitching in township/rural schools in South Africa*, „International Journal of Bilingual Education and Bilingualism”, t. 12/2, 2009, s. 123–136.

języków bantu rzadko znają inny język poza swoim. Nie wykształcił się język o szerokim zasięgu ponadetnicznym, rolę tę przejęły angielski i afrikaans. W rzeczywistości brakuje okazji, żeby nauczyć się języka bantu jako obcego. Brakuje również materiałów, które mogłyby być wykorzystywane w edukacji, większość podręczników jest po angielsku lub afrikaans. Ale nie chodzi tylko o podręczniki do nauki poszczególnych przedmiotów lecz również o literaturę, która w rodzimych językach najczęściej sprowadza się do bajek i krótkich opowiadań oraz o brak odpowiednio wykształconych nauczycieli.

Obecnie w RPA szkoły mają autonomię w wyborze języków nauczania, chociaż zgodnie z nową polityką są zachęcane do wyboru i promowania języków bantu na wszystkich szczeblach edukacji. W większości szkół nauka w tych językach prowadzona jest jednak tylko do poziomu klasy 3 szkoły podstawowej³³. W szkołach państwowych obowiązuje rejonizacja i zwykle językiem nauczania jest język dominujący na danym terenie. Jest to realizowane głównie w rejonach wiejskich, gdzie społeczność jest językowo homogeniczna. W terenach miejskich sytuacja jest bardziej skomplikowana, ponieważ zwykle społeczność tworzą różne grupy językowe. Szkoły prowadzą więc naukę w języku angielskim lub rzadziej afrikaans od pierwszej klasy. Od 4 klasy we wszystkich szkołach nauka kontynuowana jest po angielsku lub rzadziej w afrikaans, a języki macierzyste nauczane są jako przedmiot. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że egzaminy certyfikacyjne np. na koniec szkoły prowadzone są tylko w języku angielskim lub rzadziej afrikaans. Nie dziwi więc, że rodzice chętnie wybierają dla swoich dzieci edukację w języku angielskim, który pozostaje też językiem prestiżu i lepszego dostępu do rynku pracy³⁴. W miarę możliwości finansowych³⁵, wbrew badaniom potwierdzającym wyższość nauczania w języku macierzystym³⁶, posyłają dzieci do szkół, gdzie język angielski jest wykorzystywany jako medium nauczania od pierwszego dnia nauki. Badania pokazują³⁷, że 60% uczniów uczęszcza do szkół z nauczaniem początkowym w językach bantu. Są to zwykle dzieci z biednych domów na wiejskich terenach byłych bantustanów.

³³ W RPA dzieci rozpoczynają naukę szkolną w wieku 6 lat.

³⁴ Badania pokazują, że istnieje korelacja pomiędzy dobrą znajomością języka angielskiego a wysokością zarobków. Badacze zwracają jednak uwagę na to, że biegłość w języku angielskim wśród czarnej ludności zwykle wiąże się z bardzo dobrą znajomością języka pierwszego – bantu, co jest niestety często zaniedbywane, por. D. Casale, D. Posel, *English language proficiency and earnings in a developing country: The case of South Africa*, „The Journal of Socio-Economics”, t. 40, 2011, s. 385–393.

³⁵ Szkoły rządowe mogą pobierać opłaty od ucznia, których wysokość jest ustalana przez szkołę w porozumieniu z radą rodziców. Niektóre szkoły, głównie na biednych terenach wiejskich, rezygnują z opłat i są dodatkowo dofinansowane z budżetu państwa na zasadach grantów.

³⁶ J. Cummins, *Bilingual Education and English Immersion: The Ramirez Report in Theoretical Perspective*, „Bilingual Research Journal”, 16:1&2 Winter/Spring, 1992, s. 91–104.

³⁷ S. Taylor i M. Coetzee, *Estimating the impact of language of instruction in South African primary schools: A fixed effect approach*, Stellenbosch Economic Working Papers: 21/13, 2013.

Angielski i afrikaans to również języki szkolnictwa wyższego i tylko w tych językach wykształciła się literatura akademicka. Zgodnie z nową polityką uczelnie wyższe rozważają lub podejmują próby wprowadzenia do nauki języki bantu. Spotyka się to jednak z jednej strony z oporem wykładowców, którzy nie czują się kompetentni wykładać w językach bantu przedmiotów akademickich, a z drugiej strony, także studentów, którzy wykazują mieszane uczucia związane z wprowadzeniem języków miejscowych do szkolnictwa wyższego i w większości wybierają przedmioty nauczane po angielsku. Z powodu takich postaw wszystkie uczelnie kraju oferują obecnie kształcenie w języku angielskim, chociaż jeszcze do niedawna pięć z 26 uniwersytetów nauczało tylko w afrikaans. Pozostały jedynie dwa (North-West³⁸ i Stellenbosch), które oferują nadal nauczanie w afrikaans, obok angielskiego.

De facto język angielski stał się językiem powszechnego nauczania, chociaż jest językiem pierwszym dla niespełna 10% społeczeństwa. Często dzieci nie mają w ogóle kontaktu z tym językiem w okresie przedszkolnym, a później kontakt ogranicza się jedynie do środowiska szkolnego. Rodzice i uczniowie w swoich wyborach nie biorą również pod uwagę faktu, że język angielski jest językiem obcym dla większości nauczycieli, którzy mają problem z przekazywaniem w nim konkretnej wiedzy³⁹.

Paradoksalnie, to właśnie język angielski zyskał najbardziej na statusie w nowej rzeczywistości. W czasach walki o demokrację był językiem opozycji i w sposób naturalny stał się językiem nowej władzy. Zdominował parlament, szkolnictwo, urzędy, stał się językiem policji, wojska i sądu, wypierając afrikaans, który jest coraz mniej, lecz nadal nieprzychylnie kojarzony z poprzednim systemem. Pytanie stawiane w opracowaniach odnośnie edukacji, to kwestia jak wyposażać społeczeństwo w drugi język, tj. język angielski, jak i kiedy wprowadzić jego nauczanie, a nie jakiego języka nauczać jako drugiego⁴⁰.

Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że angielski został również wybrany na język identyfikacji przez nową aspirującą klasę średnią wywodzącą się z czarnej ludności RPA, która nadaje ton nowej rzeczywistości.

Podsumowanie

Republika Południowej Afryki to jedyny kraj afrykański, który postawił na tak dalece zakrojone promowanie wielojęzyczności swoich obywateli. Konstytucja kraju gwarantuje poszanowanie i równe prawa dla 11 języków urzędowych,

³⁸ Jest to jedyny uniwersytet, który oferuje stronę internetową w języku bantu, tswana, obok wersji angielskiej i afrikaans. Na stronie uniwersytetu Stellenbosch można wybrać pomiędzy angielskim a afrikaans, strony pozostałych uniwersytetów są jedynie w języku angielskim.

³⁹ Zagadnienie to jest poruszane w wielu pracach na temat języków w edukacji w RPA. m.in. M. Probyn, *op cit.*, R. Evans, A. Cleghorn, *Complex language encounters: Observations from linguistically diverse South African classrooms*, „Language and Literacy”, t. 12/2, 2010, s. 30–42.

⁴⁰ *Ibidem*.

którymi poza angielskim i afrikaans są miejscowe języki bantu. Zachęca również do używania innych języków mniejszych grup etnicznych. O tym jak kosztowna i trudna jest to polityka świadczy fakt, że po 20 latach od jej wprowadzenia kraj jest nadal w trakcie jej implementacji.

Językami o największej liczbie rodzimych użytkowników są dwa języki miejscowe, xhosa i zulu, z których ten ostatni jest również najbardziej rozpowszechnionym językiem, jeśli chodzi o obszar występowania. Liczba użytkowników poszczególnych języków waha się zależnie od prowincji. Polityka językowa kraju musi te różnice uwzględniać w promowaniu języków edukacji i administracji danego regionu. Najbardziej rozpowszechnionym i cenionym językiem tego wieloetnicznego społeczeństwa stał się angielski, który jest językiem pierwszym dla niespełna 10% obywateli kraju. Na znaczeniu nieco stracił natomiast afrikaans kojarzony, coraz mniej ale wciąż, z opresyjnym systemem apartheidu. Poza tym, w przeciwieństwie do angielskiego, jest to język o zasięgu lokalnym, nie używany nigdzie indziej poza południową Afryką.

Dr Beata Wójtowicz jest adiunktem w Katedrze Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego. Jej zainteresowania obejmują języki bantu, głównie z perspektywy leksykograficznej. Jest autorką słownika suahili-polskiego www.kamusi.pl.

Prof. Lionel Posthumus z Uniwersytetu w Johannesburgu jest specjalistą z zakresu socjolingwistyki i językoznawstwa porównawczego bantu. Jest autorem licznych prac o językach południowych bantu (zulu, sotho, ndebele), współautorem modelu polityki językowej RPA oraz współtwórcą akademickiego ośrodka przygotowującego materiały dydaktyczne do nauki języków afrykańskich CALT (Centre for African Language Teaching).

Bibliografia

- Alexander, N., *Language education policy, national and sub-national identities in South Africa*, Council of Europe 2003.
- Casale, D., i D. Posel, *English language proficiency and earnings in a developing country: The case of South Africa*, „The Journal of Socio-Economics”, t. 40, 2011, s. 385–393.
- Cummins, J., *Bilingual Education and English Immersion: The Ramirez Report in Theoretical Perspective*, „Bilingual Research Journal”, 16:1&2 Winter/Spring 1992, s. 91–104.
- Damm, K. i A. Mikusińska (red.), *Ludy i języki świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN 2000.
- Evans, R. i A. Cleghorn, *Complex language encounters: Observations from linguistically diverse South African classrooms*, „Language and Literacy”, t. 12/2, 2010, s. 30–42.
- Heugh, K., *Languages, development and reconstructing development in South Africa*, „International Journal of Educational Development”, t. 19, 1999, s. 301–313.
- Kaji, S., *Monolingualism via multilingualism: a case study of language use in the West Ugandan town of Hoima*, „African Study Monographs”, t. 34(1), 2013, s. 1–25.
- Lewis, M.P., Simons, G.F. i C.D. Fenning (red.), *Ethnologue. Languages of the World. Nineteenth edition*, SIL 2016. [<https://www.ethnologue.com/>]
- Mesthrie, R., *South Africa: The Rocky Road to Nation Building*, w: A. Simpson (red.) *Language and National Identity in Africa*, Oxford University Press 2008, s. 314–338.
- Pawlak, N., *Języki afrykańskie*, Warszawa 2010.
- Piłaszewicz, S., *Wstęp do afrykanistyki*, Warszawa 1994.
- Probyn, M., *Smuggling the vernacular into the classroom: conflicts and tensions in classroom codeswitching in township/rural schools in South Africa*, „International Journal of Bilingual Education and Bilingualism”, t. 12/2, 2009, s. 123–136.
- Taylor, S. i M. Coetzee, *Estimating the impact of language of instruction in South African primary schools: A fixed effect approach*, Stellenbosch Economic Working Papers: 21/13, 2013. <http://www.ekon.sun.ac.za/wpapers/2013/wp212013> [dostęp: 8.01.2017]
- Zajączkowski, K., *Polska na wschodzących rynkach Afryki Subsaharyjskiej na przykładzie RPA*, „Afryka”, t. 43, 2016, s. 93–120.

Strony internetowe

- Encyklopedia Ethnologue. Languages of the World. <https://www.ethnologue.com/statistics/country> [dostęp: 5.11.2016].
- Encyklopedia PWN <http://encyklopedia.pwn.pl/> [dostęp: 8.11.2016].
- Constitution of the Republic of South Africa <http://www.gov.za/sites/www.gov.za/files/images/a108-96.pdf> [dostęp: 8.11.2016].
- The languages of South Africa
http://www.southafrica.info/about/people/language.htm#.WCGsy_rhA2w#ixz-z4PPfRzxVr [dostęp: 8.11.2016].
- National Language Policy Framework http://www.gov.za/sites/www.gov.za/files/langpolicyfinal_0.pdf [dostęp: 15.11.2016].
- Official Languages of the Union Act, 1925 https://en.wikisource.org/wiki/Official_Languages_of_the_Union_Act,_1925 [dostęp: 8.11.2016].
- Polski tekst Konstytucji RPA <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/rpa-1.html> [dostęp: 8.11.2016].
- South African Government <http://www.gov.za/about-sa/south-africa-glance> [dostęp: 8.11.2016].
- Statistics South Africa <http://www.statssa.gov.za/> [dostęp: 23.11.2016].

Aneks 1

KONSTYTUCJA REPUBLIKI POŁUDNIOWEJ AFRYKI NO. 108 z 1996

ROZDZIAŁ 1

PRZEPISY PODSTAWOWE⁴¹

6. Języki

1. Językami urzędowymi Republiki są: pedi, soto, tswana, swazi, venda, tsonga, afrikaans, angielski, ndebele, kosa oraz zulu.
2. Uznając wynikające z historii ograniczenia w posługiwaniu się rdzennymi językami naszego ludu oraz ich obniżony status, państwo stosuje praktyczne i pozytywne środki w celu podniesienia statusu tych języków i popierania posługiwania się nimi.
- 3.

a. Władza ogólnokrajowa i władze prowincji podczas wykonywania obowiązków mogą posługiwać się którymkolwiek z języków urzędowych, biorąc pod

⁴¹ Polskie tłumaczenie tekstu konstytucji RPA <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/rpa-1.html> [dostęp 8.11.2016]

uwagę zwyczaje językowe, możliwości praktyczne, koszty, uwarunkowania regionalne oraz konieczność zapewnienia równowagi między potrzebami i preferencjami całej ludności lub ludności danej prowincji, ale władza ogólnokrajowa i władza każdej prowincji posługują się co najmniej dwoma językami urzędowymi.

b. Gminy biorą pod uwagę zwyczaje językowe i preferencje swoich mieszkańców.

4. Władza ogólnokrajowa i władze prowincji regulują i nadzorują, za pomocą środków prawodawczych i innych środków, posługiwanie się językami urzędowymi przez te władze. Bez uszczerbku dla przepisów ust. 2, wszystkie języki urzędowe cieszą się równym szacunkiem i są traktowane zgodnie z zasadą słuszności.

5. Utworzona na mocy prawodawstwa ogólnokrajowego Powszechna Południowoafrykańska Rada Językowa:

- a. promuje i tworzy warunki rozwoju i posługiwania się:
 - i. wszystkimi językami urzędowymi;
 - ii. językami khoi, nama i san;
 - iii. językiem migowym oraz
- b. promuje i zapewnia poszanowanie dla:
 - i. wszystkich języków, którymi posługują się społeczności w Południowej Afryce, w tym niemieckiego, greckiego, gujarati, hindi, portugalskiego, tamilskiego, telegu i urdu oraz
 - ii. arabskiego, hebrajskiego, sanskrytu i innych języków używanych w celach religijnych w Południowej Afryce.

ROZDZIAŁ 2

DEKLARACJA PRAW

29. Nauka

1. Każdy ma prawo do:

- a. nauki na szczeblu podstawowym, w tym do nauki na szczeblu podstawowym dla dorosłych oraz
- b. do dalszej nauki, którą państwo, za pomocą rozsądnych środków, czyni stopniowo osiągalną i dostępną.

2. Każdy ma prawo do pobierania nauki w języku urzędowym lub wybranym przez siebie języku w publicznych instytucjach oświatowych, w których jest to, rozsądnie rzecz biorąc, możliwe. W celu zapewnienia rzeczywistego korzystania z tego prawa i wprowadzenia go w życie, państwo bierze pod uwagę wszystkie rozsądne możliwości kształcenia, w tym także instytucje jednojęzyczne, uwzględniając:

- a. zasadę słuszności;
- b. możliwości praktyczne oraz
- c. konieczność naprawienia szkód wyrządzonych w przeszłości przez prawo i praktyki dyskryminujące ze względu na rasę.

30. Język i kultura

Każdy ma prawo do posługiwania się wybranym przez siebie językiem oraz prawo do udziału w życiu kulturalnym zgodnie z dokonany przez siebie wyborem, ale nikt korzystający z tych praw nie może czynić tego w sposób niezgodny z jakimkolwiek przepisem Deklaracji Praw.

AGATA STRZAŁAŁA

AFRYKAŃSKA BIOETYKA. PRZEGLĄD WYBRANYCH STANOWISK

Streszczenie

Bioetyki kulturowe stanowią reakcję na dominację zachodniego paradygmatu bioetyki i etyki medycznej kojarzonej głównie z pryncypializmem i filozofią utylitarystyczną, dominację będącą spuścizną kolonializmu. Na fali tego ruchu powstały bioetyka konfucjańska, japońska, bioetyka latynoska, a także bioetyka afrykańska. W artykule przedstawiam główne założenia, kulturowe podstawy, problemy i nurty bioetyki afrykańskiej. Analizę porównawczą wykonałam na przykładach bioetyki Bantu i Ibo. Mimo znacznych różnic między nimi, wspólnym mianownikiem jest krytyczne podejście do indywidualizmu i innych zachodnich wzorców kulturowych nieodpowiadających problemom medycznych praktyk kulturowych w Afryce Subsaharyjskiej.

Słowa kluczowe:

bioetyka, etyka *ubuntu*, bioetyka afrykańska

Bioetyka, zgodnie z założeniami sformułowanymi na początku lat 70. XX wieku przez amerykańskiego onkologa Van Pottera, to nowy rodzaj wiedzy, a właściwie meta-wiedza, dotycząca tego, jak używać zdobyczy współczesnej biomedycyny i biotechnologii, takich jak terapie genetyczne, inżynieria genetyczna, transplantacje organów etc., aby pozostać w zgodzie z uznanymi społecznie systemami wartości, i ostatecznie, umożliwić przetrwanie ludzkości i ekosystemu na Ziemi¹. Mimo, iż sam pojmował zagadnienia aksjologicznie z perspektywy naturalistycznej, twierdząc, że najważniejszym sprawdzianem idei etycznych jest ich rola w zapewnieniu biologicznego przetrwania ludzkości, to stał się inspiracją dla rozwoju bioetyk religijnych (np. bioetyka katolicka, islamska), filozoficznych (bioetyka utylitarystyczna, pryncypialistyczna) czy kulturowych (bioetyka konfucjańska, filipińska).

Od lat 90. XX wieku zaobserwować można rozwój bioetyk kulturowych, odwołujących się do dziedzictwa poszczególnych kultur i wyrażających potrzebę

¹ V.R. Potter, *Bioethics Bridge to the Future*, New Jersey 1971, s. 1–12.

kształtowania własnej bioetyki opartej nie na zachodnich czy kolonialnych wzorach, ale na autentycznych, autochtonicznych systemach wartości. Bioetyki kulturowe stanowią reakcję na dominację zachodniego paradygmatu bioetyki i etyki medycznej kojarzonych głównie z pryncypializmem albo filozofią utilitarystyczną, postrzeganych jako spuścizna kolonializmu. Bioetyka uprawiana w Europie i Ameryce Północnej oczywiście nie sprowadza się wyłącznie do pryncypializmu i utilitaryzmu, obejmuje wiele innych, zupełnie odmiennych nurtów myślenia, jak na przykład bioetyka komunitarystyczna, kazuistyczna, feministyczna czy katolicka, jednak w dyskursie bioetyk kulturowych bioetykę zachodnią identyfikuje się przeważnie z pryncypializmem i ewentualnie utilitaryzmem. Dzieje się tak dlatego, że pryncypializm po pierwsze często inicjował myśl bioetyczną w różnych częściach świata, po drugie opiera się na założeniu o istnieniu *common morality* – uniwersalnego podstawowego systemu wartości wspólnych wszystkim ludziom, który stać się powinien podstawą rozwiązań bioetycznych. Natomiast przedstawiciele bioetyk kulturowych podkreślają znaczenie różnic kulturowych w bioetyce i podważają istnienie albo znaczenie wartości uniwersalnych w praktyce życia społecznego. Co więcej, uniwersalizm odbierają jako wytwór kultury zachodniej, który jest nieadekwatny w kontekście niezachodnich społeczeństw. Na fali tego kulturowego zwrotu w bioetyce powstały bioetyka konfucjańska, japońska, bioetyka latynoska, a także bioetyka afrykańska. Szczególnie silne przekonania na temat roli relatywizmu kulturowego w bioetyce wyrażano w ramach bioetyki konfucjańskiej² i filipińskiej³. Stały się one inspiracją dla przedstawicieli bioetyk afrykańskich. Badacze postrzegają pewne podobieństwa między kulturami afrykańskimi a chińską, na przykład jeśli chodzi o holistyczne pojęcie choroby oraz krytyczne podejście do indywidualizmu⁴. Podczas gdy dla kultury zachodniej typowe są biomedyczny model choroby oraz wyraźny indywidualizm⁵, co rzutuje na formułowanie problemów i rozwiązań bioetycznych.

W artykule przedstawię główne założenia, kulturowe podstawy, problemy i nurty bioetyki afrykańskiej. Trzeba zaznaczyć, że pojęcie bioetyki afrykańskiej nie odnosi się do całego kontynentu, lecz do bioetyki rozwijanej na poszczególnych jej obszarach (obejmujących Afrykę Centralną, Zachodnią, Południową i Wschodnią). Dzieje się tak nie tylko z powodów usytuowania geograficznego, lecz i religijnych, etnicznych oraz kulturowych czynników. Wyklucza się z bioetyki afrykańskiej Afrykę Pół-

² Qiu Ren-Zong, *The Tension Between Biomedical Technology and Confucian Values*, [w:] *Cross-Cultural Perspectives on (Im)Possibility of Global Bioethics*, J. Tao Lai Po Wah red., London 2002.

³ A. Tan-Alora, J. M. Lumitao, *An Introduction to an Authentically Non-Western Bioethics*, [w:] *Beyond a Western Bioethics*, A. Tan-Alora, J.M. Lumitao red., Washington 2001.

⁴ J. Tao Lai Po-Wah, *Confucian and Western Notion of Humans Need and Agency: Health Care and Biomedical Ethics in The Twenty-First Century*, [w:] *Bioethics: Asian Perspectives*, red. Ren-Zong Qiu, London–Dordrecht 2003.

⁵ S. Nettleton, *The Sociology of health and Illness*, Cambridge 2013, s. 2–6, 152–153.

nocną zdominowaną religijnie przez islam (a tym samym przez bioetykę islamską), zamieszkaną głównie przez ludy mówiące językami semickimi, podczas gdy Afrykę Subsaharyjską zamieszkują ludy bardziej zróżnicowane pod względem religijnym i kulturowym niż na północy kontynentu.

Dokonując przeglądu bioetyk afrykańskich wybrałam kilka przykładów z różnych grup etnicznych (przede wszystkim z Nigerii, Malawi oraz pojedyncze przykłady z innych krajów), aby ukazać różnorodność problematyki bioetycznej w Afryce. Opisane przypadki nie są reprezentowane równomiernie pod względem zakresu, treści i charakterystyki poruszanych wątków, co stanowi odzwierciedlenie polimorficzności bioetyki afrykańskiej. Porządkując materiał stosuję kryterium etniczno-geograficzne, przy czym w poszczególnych podrozdziałach koncentruję się na afrykańskiej recepcji idei bioetyki, pryncypializmu, a także na: sposobie budowania propozycji bioetycznych, stosunku do świadomej zgody, prowadzeniu badań klinicznych i przede wszystkim miejscu wartości i kultury afrykańskiej w bioetyce. Praca nie stanowi natomiast systematycznego przedstawienia np. stosunku do aborcji czy eutanazji w poszczególnych krajach. Wątki te pojawiają się, gdy pozwalają ukazać, jak postrzega się rolę kultur afrykańskich w konceptualizacji problemów bioetycznych. Dokonując analizy poszczególnych koncepcji postaram się odpowiedzieć na pytania: czy bioetyki afrykańskie posiadają pewne cechy wspólne i czym odróżniają się od propozycji identyfikowanych w dyskursie bioetycznym jako zachodnie?

Kultury Afryki Subsaharyjskiej a bioetyka

Postrzeganie badań medycznych zawsze jest uwarunkowane kulturowo. Afrykańska bioetyka również zależy od recepcji biomedycyny, biotechnologii, ekologii i genetyki wśród miejscowej ludności. Przykładem może być analiza problemów bioetycznych dokonana z afrykańskiej perspektywy przez Ayodele S. Jegede⁶, który sięga po przykłady z różnych części Afryki.

W Afryce na postrzeganie zapłodnienia *in vitro* z udziałem dawcy spermy spoza małżeństwa, lub dawczyni komórki jajowej spoza małżeństwa, ma wpływ poligynia znana wśród wielu ludów afrykańskich, a także praktyki występujące wśród niektórych plemion polegające na „dzieleniu się” żonami oraz specyficzne koncepcje ojcostwa i macierzyństwa. Rodzicielstwo nie oznacza u części ludów afrykańskich indywidualnego biologicznego ojcostwa, jak jest to na Zachodzie, a zamiast tego potomstwo przypisuje się całej linii rodowej (męskiej lub żeńskiej w zależności od typu społeczeństwa). U Masajów kobieta może uprawiać seks z każdym mężczyzną z rodu męża, gdy ten znajduje się na polowaniu lub pasie

⁶ A.S. Jegede., *Culture and Genetic Screening in Africa*, “Developing World Bioethics”, 2009, vol. 9, nr 3, s. 128–137.

bydło. Dzieci pochodzące z takich związków uważane są za należące do rodu (indywidualne ojcostwo jest drugorzędne)⁷. W Ugandzie po śmierci męża jego brat współżyje z owdowiałą bratową, co jest traktowane jako element tradycyjnego rytuału pogrzebowego. U Nuerów natomiast, gdy mężczyzna nie może fizycznie płodzić dzieci

[...] wciąż ma przed sobą różne możliwości. Jedną można by nazwać „patrzeniem przez palce na cudzołóstwo” – mężczyzna udaje wtedy, że nie widzi romansów jednej, lub kilku swoich żon, w nadziei, że któraś w końcu zajdzie w ciążę. Jest przecież w znaczeniu prawnym ojcem (*pater*) wszystkich dzieci spłodzonych w ten sposób. Evans-Pritchard donosił, że starsi niemający synów Nuerowie korzystali z tej możliwości, ale młodszy mężczyźni z nadto przejmowali się swoimi seksualnymi prawami do żon, by się do niej uciekać. Informowano też o pewnej odmianie tego pomysłu, z udziałem „zastępczego genitora”, występującej w innych afrykańskich społeczeństwach. W tym przypadku mężczyzna prosił przyjaciela lub krewnego, aby spał z jego żoną, i liczył, że doprowadzi to do poczęcia⁸.

W takim kontekście ustalanie ojcostwa czy badania genetyczne nie są pozytywnie postrzegane, zakłada się bowiem, że ważniejsza jest przynależność dziecka do linii rodowej prawnego ojca niż biologiczne ojcostwo. Bezpłodny mężczyzna akceptuje związki seksualne swojej żony z innymi mężczyznami z rodu, gdyż w ten sposób dostarcza sobie potomstwa, które należy do klanu i które on uznaje za swoje. Natomiast sztuczne zapłodnienie *in vitro* postrzegane jest pozytywnie, ponieważ zdaniem Jegede, umożliwia posiadanie dzieci, co uważane jest za obowiązek każdego mężczyzny i każdej kobiety. Natomiast koncepcja ojcostwa i macierzyństwa wykraczająca poza biologiczne rodzicielstwo, ale polegające na rodowej przynależności, sprzyja akceptacji wykorzystania komórek dawców spoza małżeństwa czy matek surogatek.

Bezpłodność kobiety rozwiązuje się dzięki poligynii. Jeśli jedna żona jest bezpłodna, kolejne mogą się okazać płodne. U Nuerów bezpłodna kobieta, która chciała posiadać własne dziecko mogła uciec się do innej możliwości, jaką jest małżeństwo kobiet:

[...] kobieta uważana za bezpłodną mogła zdecydować się na rozwód z mężem i pozostanie w domu ojca. (Ponieważ nie urodziła dzieci, nie musiała wcześniej przeprowadzić się do męża). Teraz z powodu swojej bezpłodności mogła „uchodzić za mężczyznę” wśród swoich matrylinearnych krewnych. Organizowano jej małżeństwo z inną kobietą, dopełniano płatności małżeńskich i zamieniano bezpłodną kobietę w mężczyznę. Następnie bezpłodna kobieta uzgadniała z mężczyzną (wybór mężczyzny należał do niej), że będzie spał z jej żoną jako

⁷ *Ibidem*, s. 131.

⁸ L. Stone, *Pokrewieństwo i płeć kulturowa*, przeł. W. Rusakiewicz, Kraków 2012, s. 123.

swoisty „genitor zastępczy”. Dzieci z tego związku były uważane za członków rodzinnych grup patrylinearnych bezpłodnej kobiety, a ona sama stawiała się ojcem prawnym (*pater*) dziecka⁹.

Rytuały wciąż odgrywają kluczową rolę w życiu społecznym Afrykanów, obecne są na każdym etapie życia człowieka (inicjacje, śluby, rytuały płodności, uzdrawianie, oczyszczenia, pogrzeby, nowy rok). Dogonowie wierzą, że kontrolują kosmos i odnawiają życie za sprawą swej obrzędowości. Istotnym elementem biorącym udział w ich rytuałach jest krew, uważana za świętą, przepelnioną mocą i znaczeniem¹⁰. Krew oznacza dużo więcej, niż wyłącznie płyn ustrojowy człowieka, a ten antyredukcjonistyczny, aksjologiczny i symboliczny sposób postrzegania krwi stoi w opozycji do dyskursu medyczno-biologicznego i wpływa na recepcję wielu zabiegów medycznych. Badania biomedyczne związane z pobieraniem krwi mogą być traktowane jako profanacja czy afront. Na przykład w Gambii uczestnicy badań naukowych oskarżyli lekarzy o kradzież krwi. Zjawisko to, czyli strach przed kradzieżą krwi, nie ogranicza się tylko do Gambii. Badania medyczne od czasów kolonialnych, pisze Jegede, są w Afryce kojarzone z kradzieżą krwi. Niegdyś podejrzewano stare białe kobiety o używanie krwi czarnych dzieci do rytuałów płodności. Takie przeświadczenie raczej nie sprzyja pozytywnej percepcji genetyki i medycyny.

W Afryce inne praktyki i wierzenia skutkować mogą pozytywną percepcją badań genetycznych. Zjawiskiem sprzyjającym badaniom biomedycznym jest fakt, że wiele Kościołów chrześcijańskich w Afryce wymaga od narzeczonych badań na nosicielstwo wirusa HIV przed wydaniem pozwolenia na ślub.

Afrykanie dostrzegają korzyści płynące z rozwoju biomedycyny, cenią również refleksję bioetyczną, jednak wyraźnie zaznaczają swoją kulturową odrębność wobec propozycji i koncepcji amerykańskich i europejskich. Ważną odmiennością jest stosunek do autonomii pacjenta, która jest uważana za prymarną zasadę w bioetyce pryncypialistycznej. Jegede przywołuje konkurencyjne pojęcie „autonomii wspólnotowej” (*communal autonomy*), które bardziej niż autonomia jednostki odpowiada afrykańskiemu kontekstowi. Oznacza ono, że działania jednostki odbywają się w kontekście społecznym i obyczajowym¹¹. Jegede podkreśla, że tradycyjna etyka jest zawsze międzyosobowa i społeczna. W afrykańskim kontekście kulturowym osoba nigdy nie jest w pełni autonomiczna, a podejmowanie decyzji jest procesem zbiorowym. Nie zmienia to jednak faktu, że kwestie zaufania i świadomej zgody, obecne w zachodnim pojęciu autonomii pacjenta, mają ogromne znaczenie również w Afryce. Podstawowym zagadnieniem w przypadku badań

⁹ *Ibidem*, s. 125.

¹⁰ *Ibidem*, s. 130.

¹¹ Jegede, *op.cit.* s. 133.

genetycznych w Afryce, tak jak wszędzie na świecie, jest to, kto będzie miał dostęp do wyników i do czego zostaną one użyte.

Podobnie jak w kulturach wschodnio-azjatyckich, relacje między lekarzem a pacjentem w Afryce są zdominowane przez paternalizm¹². Rodzi to obawy, zdaniem Jegede, że afrykańscy lekarze, wykonywać mogą badania na Afrykanach (bez ich świadomej zgody), których wyniki będą w istocie służyć byłym krajom kolonialnym. Chodzi tutaj o przypadki klinicznego testowania na Afrykanach, za drobne wynagrodzenie finansowe, leków, które następnie dostępne są jedynie w krajach zachodnich. Obawa przed medycznym imperializmem skutkuje zastrzeżeniem, że wszelkie badania wykonywane w Afryce, bądź na Afrykanach, powinny służyć Afrykanom¹³. Według Jegede bowiem niedopuszczalna jest sytuacja, że testy kliniczne prowadzi się na mieszkańcach Afryki, a opracowane na ich podstawie leki dostępne są w sprzedaży jedynie w Europie czy Ameryce Północnej.

Innymi wartościami, które przyświecają afrykańskiej bioetyce są sprawiedliwość i zrównoważony rozwój społeczno-ekonomiczny. To te wartości wyznaczają priorytety w Afryce. Nierówności społeczne, duże zróżnicowanie dochodów, ogromna skala bezrobocia, a także brak równowagi między postępowaniem w rozmaitych dziedzinach i w różnych segmentach społeczeństwa (drastyczne różnice w stylu życia i warunkach socjalnych, mieszkaniowych, edukacyjnych i zdrowotnych między terenami wiejskimi a miastami, a także warunki życiowe w miejskich slumsach) stanowią ogromne wyzwanie dla opieki zdrowotnej i bioetyki.

Główną potrzebą Afryki jest zapewnienie dobrej i adekwatnej opieki medycznej szerokim masom, a także zadbanie o dostęp do czystej wody, aby m.in. ograniczyć ryzyko epidemii (np. cholery). Zdaniem Jegede, mimo trudności ekonomicznych, afrykańskie rządy powinny zagwarantować własne środki finansowe na implementację badań biomedycznych, a nie polegać wyłącznie na zewnętrznych dotacjach, ponieważ długofalowe skutki społeczne i ekonomiczne braku realnego nadzoru nad badaniami mogą okazać się tragiczne. W ten sposób zapewnią sobie monitoring i kontrolę nad badaniami i ich zastosowaniami, co pozwoli budować miejscowe biobanki, zakładane dla konkretnych, lokalnych celów medycznych. Ponadto wszelkie badania biomedyczne powinny być ściśle zintegrowane z systemem opieki medycznej. Należy wypracować własny model świadomej zgody, gdyż ten, który miałby być przeniesiony z krajów zachodnich, bez uwzględnienia lokalnego kontekstu kulturowego nie gwarantuje ochrony przed nadużyciami ze strony międzynarodowych koncernów farmaceutycznych (wyłudzenie od niepiśmiennych, niewykształconych ludzi zgody na ryzykowne badania kliniczne).

¹² *Ibidem*, s. 135.

¹³ *Ibidem*, s. 135.

Wszelkie te działania powinny służyć ochronie afrykańskich społeczności przed wyzyskiem i biologiczną eksploatacją¹⁴.

Podobne stanowisko prezentuje Jacquineau Azetsop, który stwierdza, że bioetyka Zachodu nie odpowiada na lokalne potrzeby i wartości¹⁵. Uważa, że międzynarodowe regulacje są nieskuteczne i nieegzekwowane, a w Afryce potrzebna jest nowa bioetyka, która wyrastałaby z lokalnych uwarunkowań i potrzeb. Azetsop zarzuca globalnej bioetyce podwójne standardy, wobec pacjentów zachodnich stosuje się zasady uzyskiwania świadomej zgody, podczas gdy prowadząc badania farmaceutyczne w krajach afrykańskich, nie stawia się tak wygórowanych wymogów. W Afryce fundamentalnym problemem jest dystrybucja podstawowej opieki medycznej, a nie teoretyczne deliberacje nad naturą dobra, co stanowi dominantę w dyskusjach bioetycznych na Zachodzie. Azetsop krytycznie odnosi się do afrykańskiej recepcji bioetyki pryncypialistycznej sformułowanej przez Toma Beauchampa i Jamesa Childressa. Twierdzi, że cztery podstawowe wartości, tj. szacunek do autonomii pacjenta, zasada *primum non nocere*, dobroczynność i sprawiedliwość¹⁶, zostały przyjęte w Afryce bezkrytycznie, bez uwzględnienia miejscowych potrzeb i wartości kulturowych. W konsekwencji bioetyka narzuca podejście indywidualistyczne i absolutyzujące pojęcie osobistej autonomii w miejscach, gdzie podstawową sprawą są więzi społeczne, np. w afrykańskim szpitalu przy chorym rezyduje cała jego rodzina i bierze aktywny udział w podejmowaniu decyzji dotyczących pacjenta.

W przypadku Afryki za najważniejsze wartości uważa się solidarność, religijność, społeczną odpowiedzialność i rodzinę, i to one powinny kształtować bioetykę w tej części świata. Zauważyć można, że krytyka bioetyki zachodniej przez obu autorów – Jegede’a i Azetsopa – koncentruje się na jej założeniach dotyczących jednostki i jej relacji z otoczeniem. Odmienne od zachodnich warunki życia oraz różnorodne koncepcje pokrewieństwa i rodzicielstwa oraz systemy symboliczne występujące wśród afrykańskich ludów, zasadniczo wpływają na konceptualizację problemów bioetycznych i decydują o ich odrębności i specyfice.

Bioetyka *ubuntu*

Inne podejście do bioetyki prezentują badacze z Malawi, Joseph Mfutso-Bengo i Francis Masiye, którzy nie postrzegają bioetyki jako zachodniego wynalazku, niezbyt dobrze pasującego do afrykańskiej rzeczywistości. Malawi jest położone w południo-wschodniej Afryce, pod względem gospodarczym jest jednym z naj-

¹⁴ *Ibidem*, s. 137.

¹⁵ J. Azetsop, *New Direction in African Bioethics: Ways of Including Public Health Concerns in the Bioethical Agenda*, "Developing World Bioethics", 2011, vol. 11, nr 1, s. 4–15.

¹⁶ T. Beauchamp, J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford 2001 (pierwsze wyd. 1979).

słabiej rozwiniętych krajów świata. Co ciekawe, jednak cechującym się wysoko rozwiniętą świadomością bioetyczną.

Aby zrozumieć ten fenomen, należy przyrzeć się losom tego kraju. Jest on zamieszkały przez ponad piętnastomilionową populację, z czego większość stanowią Chewa (około 30%), należący do grupy etniczno-językowej Bantu. Poza tym mieszkają tam różne, mniejsze grupy etniczne też przynależące do grupy językowej bantu. Większość z nich to chrześcijanie (katolicy stanowią 68% populacji), 13% wyznaje islam, a reszta to wyznawcy religii tradycyjnych. W minimalnym stopniu występuje tam także rastafarianizm, hinduizm i bahaizm – te dwie ostatnie religie przywieźli ze sobą imigranci z Indii.

Malawi było w przeszłości brytyjską kolonią, która zrzuciła brzemię kolonializmu w 1964 r. Obywatele jednak nie mogli cieszyć się długo wolnością, bo w 1971 r. autokratyczny styl rządów narzucił Hastings Kamuzu Banda, wprowadzając w kraju terror i doprowadzając go do upadku gospodarczego i pogarszając i tak już katastrofalną sytuację zdrowotną ludności. Wysoka śmiertelność niemowląt, krótka przewidywana długość życia, wynosząca zaledwie 50 lat, a także epidemia AIDS wciąż trapią ludność. Proces demokratyzacji rozpoczął się w 1992 r., punktem zwrotnym w tym procesie był list otwarty wystosowany przez katolickiego biskupa, sprzeciwiający się reżimowi i domagający się demokratycznych przemian¹⁷. Rola Kościoła katolickiego w Malawi jest duża i odnosi się także do rozwoju bioetyki, to właśnie ze środowisk katolickich wyszła inicjatywa redefinicji bioetyki. Wpływ myśli chrześcijańskiej przejawia się w krytycznym stosunku do aborcji (legalnej w kraju jedynie w przypadku zagrożenia życia matki)¹⁸.

Głównym centrum edukacji bioetycznej w kraju jest University of Malawi College of Medicine, który jako jedna z niewielu uczelni w Afryce wprowadziła program bioetyki dla studentów medycyny, obejmujący cały pięcioletni okres studiów. Mimo że uniwersytet jest finansowany ze środków zagranicznych, pochodzących głównie ze Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii i Unii Europejskiej, formułuje własną teorię i praktykę bioetyczną opartą na lokalnej kulturze.

Zaznaczyć trzeba, że rozwijana tam bioetyka nie pretenduje do bycia rozwiązaniem pan-afrykańskim, dobrym dla wszystkich krajów Afryki. Podkreśla się bowiem, że jest oparta na kulturach ludów Bantu, występujących w Centralnej i Południowej Afryce oraz części Afryki Wschodniej¹⁹. Tę odrębną bioetykę Bantu określa się w literaturze anglojęzycznej mianem *ubuntuology/UMunthuology*. Obejmuje ona: badania w zakresie bioetyki i jej powiązań z kulturami Bantu,

¹⁷ J. Mfutso-Bengo, F. Masiye, *Toward an African Ubuntu/Umunthu Bioethics in Malawi in The Context of Globalization*, [w:] *Bioethics around the Globe*, red. C. Myser, Oxford 2011, s. 152–153.

¹⁸ Zob. <http://www.nyasatimes.com/malawi-christian-doctors-say-liberalizing-abortion-bill-must-fall/> [25.01.2016].

¹⁹ J. Mfutso-Bengo, F. Masiye, *op.cit.*, s. 155.

a także trening lekarzy i praktykę medyczną. Studenci i lekarze nie tylko są uczeni założeń i podstaw *ubuntuology*, ale też zachęceni są do wprowadzania jej w swęj praktyce lekarskiej.

Podstawą *ubuntuology* jest postrzeganie istoty ludzkiej jako zawsze pozostającej w relacji do innych ludzi i do środowiska naturalnego, a relacje te opierać się powinny na współpracy i sprawiedliwości. Założenie to wywodzi się z pojęcia *ubuntu*, oznaczającego człowieczeństwo. Zgodnie z filozofią i kulturą ludów Bantu nie każda istota ludzka jest człowiekiem. Ludźmi stajemy się nie w momencie narodzin, ale w procesie socjalizacji, który obejmować musi pozytywną relację z innymi członkami społeczności. Na tę relację powinny się składać: dobroczynność, dobra wola, szacunek, zaufanie, nadzieja i sprawiedliwość. Ponadto człowiek powinien być użyteczny dla innych i społeczności, jednak nie w materialistycznym czy utilitarystycznym znaczeniu, ale w rozumieniu dobrego, etycznego i pożytecznego dla innych postępowania²⁰.

System etyczny *ubuntu*, który jest podstawą bioetyki ma charakter wspólnotowy; troska o społeczność, poszukiwanie wspólnego dobra i prawdy, stanowią fundament życia moralnego. Konflikt interesów w tej etyce jest definiowany jako konflikt między dobrem jednostki a dobrem grupy²¹. Uważa się, że bez uwzględnienia dobra wspólnoty osiągnięcie indywidualnych interesów nie jest możliwe. Dobre decyzje powinny równoważyć interes grupy i dobro jednostki. Dobro grupy związane jest z wartością solidarności, rozumianą jako wspólne poświęcenie się dla ogólnego dobra, a nie poświęcanie poszczególnych jednostek dla drugih. *Ubuntu* zakłada, że bycie człowiekiem ma charakter relacyjny i opiera się na współzależnościach. Najważniejszą wspólnotą do jakiej należy człowiek jest rodzina i to ona odgrywa kluczową rolę w jego życiu. Wspólnota pojmowana jest też w szerszym kontekście jako plemię, naród i cała ludzkość. Bioetyka *ubuntu* opowiada się zdecydowanie przeciw wszelkim formom wyzysku i segregacji, koncentruje się na relacjach międzyludzkich i życiu jako takim, na dalszych miejscach stawiając korzyści materialne²².

W praktyce codziennej etyka ta wyraża się tym, że ważnym momentem w życiu człowieka towarzyszy cała wspólnota, ludzie przybywają nawet z odległych zakątków, aby uczestniczyć w ślubie czy pogrzebie bliskiego. Bycie człowiekiem oznacza bycie częścią wspólnoty, życie to coś więcej niż tylko jego biologiczne podstawy. Należy być człowiekiem kierującym się sercem, współczuciem, troską o innych. Taką koncepcję człowieczeństwa nazywaną napotkać można nie tylko wśród ludów Malawi, ale i innych krajów zamieszkałych przez ludy Bantu, jak w Tanzanii²³.

²⁰ *Ibidem*, s.155.

²¹ *Ibidem*, s. 155–156.

²² *Ibidem*, s. 156–157.

²³ *Ibidem*, s. 158.

Większość krajów Afryki, jak wskazują Mfutso-Bango i Masiye, nie podziela zachodniej koncepcji autonomii pacjenta w odniesieniu do kwestii bioetycznych. Afrykańską bioetykę cechuje podejście nastawione przede wszystkim na wspólnotę, a nie na prawa jednostki. Mfutso-Bango i Masiye wskazują, że w krajach Zachodu od wczesnego dzieciństwa dzieci są wychowywane tak, aby były niezależne; nawet kilkumiesięczne dzieci śpią w osobnych pokojach, co jest zupełnie odmienną sytuacją od tej w Afryce, gdzie dzieci są noszone przez matki tak długo, aż nauczą się samodzielnie chodzić. Mfutso-Bango i Masiye krytykują zachodnią bioetykę, która bierze pod uwagę jedynie jednostki i ich bezwzględne prawo wyboru, a w praktyce polega to często na formalizmie, podpisaniu odpowiednich papierów²⁴. Uważają oni koncepcję autonomii pacjenta za utopijną; człowiek, ich zdaniem, nie jest niezależnym upodmiotowionym bytem, podejmującym wyłącznie racjonalne decyzje. Podkreślają, że wszyscy ludzie, nawet w krajach rozwiniętych, mają zawsze w taki czy inny sposób ograniczone możliwości podejmowania decyzji, co tym bardziej odnosi się do krajów afrykańskich, gdzie bieda, bezrobocie, autorytarne rządy, hierarchiczne społeczeństwo, albo oczekiwania społeczne znacznie ograniczają wolną wolę.

W bioetyce afrykańskiej inaczej niż w tzw. zachodniej konceptualizuje się zagadnienie świadomej zgody. Na zachodzie odnosi się ona do indywidualnej zgody pacjenta na leczenie czy badanie, pacjenta postrzega się jako jednostkę autonomiczną. Przedstawiciele bioetyki afrykańskiej uważają, że w warunkach afrykańskich świadoma zgoda powinna uwzględniać aspekt wspólnotowy, tak aby umożliwić społeczną kontrolę w szczególności nad badaniami naukowymi o charakterze biomedycznym, testami klinicznymi itp. Postulują wprowadzenie dwuetapowego uzyskiwania zgody na badania, indywidualna zgoda pacjenta powinna być poprzedzona udzieleniem zgody przez lidera wspólnoty, wodza wioski, głowę rodziny²⁵.

Bioetyka w kontekście kultury Ibo

Kolejną próbą skonstruowania bioetyki afrykańskiej jest propozycja Chikezie Onuoha, który rozwija swoją koncepcję opierając się na kulturze ludu Ibo²⁶. Ibo zamieszkują głównie południowo-wschodnią Nigerię i stanowią czwartą co do wielkości (18%) spośród 10 najliczniejszych grup etnicznych w kraju. Przeszło połowa z nich to chrześcijanie skupieni w większości w kościołach protestanckich, aczkolwiek wielu nadal jest przywiązanych do wierzeń tradycyjnych. Żywy wciąż jest kult przodków:

²⁴ *Ibidem*, s. 159.

²⁵ *Ibidem*, s. 161–162.

²⁶ Ch. Onuoha, *Bioethics Across Borders. An African Perspective*, Uppsala 2007, s. 15.

U Ibów każdy zmarły, którego imię uległo już zapomnieniu, przechodzi do kategorii anonimowych przodków *ndiczie*. W czasie kolacji głowa rodziny rzuca im przed domem odrobinę pożywienia, wypowiadając słowa: „Podzielcie się tym wszyscy i pożywcie” Uroczystości poświęcone przodkom organizują Ibowie w ramach tajnej społeczności Mmanwu (zwanej również Egwugwu). Należący do niej mężczyźni ubierają się od stóp do głów w niecodzienne, związane powrozami z rafii szaty i przykrywają głowy artystycznie rzeźbionymi maskami. Mówią gardłowym głosem, co ułatwia im trzymana w ustach fajka. Wierzy się, że Mmanwu to zmarli, którzy zjawiają się podczas uroczystości pogrzebowych i z okazji ważnych świąt dorocznych. Podobnie jak maski Egungun, chodzą ulicami tańcząc i śpiewając bądź też szybko obracając kawałek drewna zawieszony na sznurku, który wydaje tajemniczy szmer²⁷.

Przodkowie po pewnym czasie od śmierci stają się istotami ubóstwionymi, podlegającymi bogini ziemi; stoją na straży porządku społecznego i moralności, uważa się też ich za właścicieli ziemi. Ich symbolami są słupy lub drzewce znajdujące się w domostwach, przy których składa się przodkom ofiary w postaci trunków i żywności. Również rzeźbiona, drewniana laska stanowić może zarówno pole emanacji duchów przodków, jak i emblemat władzy²⁸.

Kultura rozumiana jako struktura składająca się z wartości, symboli, praktyk społecznych i kategorii interpretacyjnych, podzielanych przez daną społeczność i przekazywanych z pokolenia na pokolenie za pomocą tradycji stanowi, według Onuoha, istotny czynnik w bioetyce. Kultura dostarcza bowiem sposobów rozumienia świata, kategorii moralnego osądu i pojęć o celowości ludzkiego działania, które są fundamentalne dla bioetyki²⁹. Postawy wobec mówienia prawdy pacjentowi, świadomej zgody, terapii, bólu, decyzji związanych z prokreacją i umieraniem są głęboko zakorzenione w kulturze³⁰.

W swoich rozważaniach Onuoha idzie tropem pioniera afrykańskiej bioetyki, kameruńskiego filozofa Godfrey’a B. Tangwa, który mimo iż uznaje uniwersalność zasadniczych wartości moralnych, wskazuje też na istotność różnic kulturowych w definiowaniu konkretnych rozwiązań moralnych. Tym, co odróżnia poglądy Tangwy od perspektywy bioetyki konfucjańskiej, również mocno akcentującej relatywizm kulturowy, to właśnie przekonanie o powszechności podstawowych wartości, które są respektowane w każdej kulturze. Takie założenie jest bardziej optymistyczne w odniesieniu do propozycji skonstruowania bioetyki uniwersalistycznej³¹. Tangwa, podobnie jak konfucjaniści, uważa że w bioetyce człowiek powinien być rozważany raczej jako członek grupy, niż jako jednostka; ponadto

²⁷ S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, Warszawa 2000, s. 169.

²⁸ *Ibidem*, s. 169.

²⁹ Onuoha, *op.cit.*, s. 212.

³⁰ *Ibidem*, s. 212–213.

³¹ *Ibidem*, s. 218–219.

blizsze jest mu podejście opierające się bardziej na obowiązkach niż na prawach, podczas gdy dyskurs praw jest typowy dla bioetyki zachodniej³². Odnosząc się do bioetyki afrykańskiej, której źródłem ma być „kultura afrykańska”, zaznaczyć trzeba, że w przeciwieństwie do filozoficznych i religijnych źródeł bioetyki zachodniej, nie ma ona spisanych, skodyfikowanych kodeksów czy świętych ksiąg. Nie znaczy to jednak, że „kultura subsaharyjska” pozbawiona jest rozwiniętego światopoglądu, rozmaitych koncepcji o charakterze ontologicznym, metafizycznym czy etycznym. Dlatego pierwszym zadaniem bioetyka w Afryce jest przyjęcie roli hermeneuty, interpretatora tekstów kultury. Zadanie to jest jednak utrudnione, gdyż nie dysponuje on świętymi księgami, jak w przypadku bioetyki islamskiej czy judaistycznej, ale ma do dyspozycji teksty kultury w postaci tradycji oralnej, wierzeń, obyczajów.

Stosując tę hermeneutyczną metodologię Tangwa opisał bioetykę Nso z Kamerunu, którą określił mianem eko-bio-komunitaryzmu (*eco-bio-communitarianism*). Światopogląd Nso odnieść można do takich kwestii bioetycznych jak eutanazja czy aborcja. Nso uznają możliwość transformacji różnych form życia, różne stany ontyczne nie są od siebie wyraźnie oddzielone. Eutanazja, rozumiana dosłownie, jako spokojna, bezbolesna śmierć, zostałaaby w pełni zaakceptowana przez Nso. W pewnych przypadkach, kiedy pacjent w stanie terminalnym nie może kontrolować swego życia, ani decydować o sobie, pogrąża się w bólu, a jego rodzina w rozpacz, eutanazja adobrowolna³³ znajdowałaby akceptację³⁴. Najważniejsze wartości w życiu Nso stanowią dzieci oraz wspólnota, dlatego też zdecydowanie opowiadają się oni przeciw aborcji, jeśli ta nie jest powodowana poważnymi wadami płodu, czy zagrożeniem dla życia matki³⁵, jednak akceptują dzieciobójstwo, gdy dziecko narodziło się w wyniku związku seksualnego obłożonego tabu, jak np. kazirodztwo.

Onuoha wzoruje się na rozważaniach Tangwy o Nso. Przyjmuje stanowisko zbliżone do relatywistów kulturowych, jednak akceptuje założenie Tangwy o uniwersalnym fundamencie etycznym, który wykracza poza różnice międzykulturowe³⁶. Jego zdaniem rozważań o bioetyce afrykańskiej nie sposób rozpocząć bez

³² *Ibidem*, s. 222.

³³ Eutanazja adobrowolna (*non-voluntary euthanasia*) oznacza eutanazję dokonywaną w interesie pacjenta znajdującego się w stanie terminalnym, bez szans na wyleczenie czy przyniesienie ulgi w bólu, podczas gdy sam pacjent ze względu na swój stan – brak przytomności, niski stopień funkcji kognitywnych, nie jest w stanie podjąć samodzielnej decyzji dotyczącej swego losu. Eutanazję adobrowolną należy odróżnić z jednej strony od eutanazji dobrowolnej, dokonywanej na wniosek samego pacjenta, który może decydować o sobie, a także od eutanazji niedobrowolnej, to jest dokonywanej wbrew woli pacjenta przez osoby trzecie.

³⁴ Onuoha, *op.cit.*, s. 220.

³⁵ *Ibidem*, s.221.

³⁶ *Ibidem*, s. 223.

głębszego namysłu nad afrykańską etyką i afrykańskim światopoglądem. Onuoha pozytywnie ocenia pryncypializm i cztery podstawowe zasady etyki medycznej, czyli szacunek dla autonomii pacjenta, nieszkodzenie, dobroczynność i sprawiedliwość; uważa je jednak za niewystarczające. Jego zdaniem wartościowanie w bioetyce opiera się także na takich kategoriach, jak osobowość, zdrowie, choroba, wspólnota, śmierć, umieranie, wierzenia religijne. Pojęcia te są mocno zakorzenione w konkretnej kulturze, dlatego analizy bioetyczne nie mogą być oparte wyłącznie o ich etnocentryczne, zachodnie rozumienie, lecz powinny uwzględniać punkt widzenia innych kultur. Bez przyjęcia perspektywy relatywizmu kulturowego bioetyka staje się europocentryczna³⁷.

Uwzględniając powyższe założenia jako fundamentalne, Onuoha dokonuje analizy kultury Ibo i jej konsekwencji dla bioetyki afrykańskiej i światowej. Kosmologia Ibo zakłada, że świat składa się z trzech wymiarów wzajemnie ze sobą powiązanych: pierwszy to świat rzeczy widzialnych, istot żywych, ludzi, zwierząt i roślin, drugi – niewidzialny – to królestwo duchowe (składa się na nie Istota Najwyższa-Stwórca, bóstwa, siły duchowe oraz duchy przodków), trzeci ma charakter abstrakcyjny i może przejawiać się w dwóch pozostałych³⁸. W przeciwieństwie do innych kultur afrykańskich, jak wcześniej opisywana kultura Nso, u Igbo nie ma możliwości swobodnej transformacji czy transmutacji między poszczególnymi rodzajami bytów. Istnieje za to wiara w reinkarnację. Metafizyka Ibo jest w istocie antropocentryczna, a zadaniem człowieka jest utrzymanie równowagi między światem widzialnym i niewidzialnym.

Podstawowymi elementami życia w tradycyjnej wspólnocie Ibo jest rozszerzona, wielopokoleniowa rodzina, wzajemne współzależności między ludźmi, składanie ofiar rytualnych, a także system wartości, na który składa się solidarność, empatia, kontynuowanie linii rodowej, świętość życia i wspólnota³⁹. Co więcej, jak pisze Onoucha, religijne rytuały były stosowane jako narzędzia kontroli społecznej. System społeczno-religijny legitymizuje władzę i podział dóbr. Z drugiej strony trudno Ibo uznać za szczególnie religijnych. Ze względu na to, że nie ma świeckiej koncepcji obowiązku, społeczne zależności i powinności wyrażane są poprzez narracje religijne⁴⁰. Mimo wszystko jednak, jak zauważa Onuoha, moralność i światopogląd Ibo, podobnie jak w przypadku większości ludów Afryki subsaharyjskiej, są głęboko humanistyczne, zorientowane na człowieka. Zupełnie inna pod tym względem jest zorientowana teologicznie etyka islamska, gdzie boski, nadprzyrodzony autorytet ma decydujące znaczenie w określeniu tego, co jest moralne, a co nie. Sposób życia Ibo natomiast opiera się na przekonaniu, że to, co jest korzystne dla dobrostanu czło-

³⁷ *Ibidem*, s.225.

³⁸ *Ibidem*, s. 227–228.

³⁹ *Ibidem*, s.228.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 229.

wieka i wspólnoty, jest jednocześnie dobre w znaczeniu ściśle etycznym. Definiując dobro jako wartość etyczną, Ibo nie odwołują się do bóstw, ani do woli najwyższej istoty, czyli Bogini Ziemi Ala. Jak ujmują to Onuoha, bóstwa stoją na straży porządku moralnego, ale nie stanowią źródła tegoż.

Onuoha interpretuje etykę i światopogląd Ibo jako skrajnie antropocentryczne. Człowiek, nawet wobec bytów nadprzyrodzonych, dysponujących większymi od niego mocami, zajmuje zawsze miejsce centralne. Wszystkie byty i stany egzystencji nie mają sensu jako formy egzystencji niezależne od człowieka, ich znaczenie wyczerpuje się w dostarczaniu mu możliwości do samorealizacji⁴¹.

Ibo cenią indywidualny sukces i powodzenie w życiu – wiąże się je z *chi*, duszą człowieka, która symbolizuje jego przeznaczenie. Dążenie do osobistego powodzenia w życiu nie oznacza jednak indywidualizmu czy atomizacji, wręcz przeciwnie, solidarność z grupą i poczucie przynależności do wspólnoty są niezbywalnymi fundamentami i punktami odniesienia dla każdego indywidualnego działania. Ten wspólnotowy sposób myślenia przejawia się w definicjach choroby, zdrowia i medycyny u Ibo⁴². Pojęcie zdrowia i choroby mają charakter holistyczny, podobnie jak w kulturze chińskiej, kładzie się nacisk na to, że zdrowie lub choroba są wypadkową relacji człowieka ze wspólnotą, innymi ludźmi, naturą i światem niewidzialnym⁴³. Zaburzenie harmonii w obcowaniu z bóstwami, naturą czy bliźnimi skutkuje chorobą albo innymi nieszczęśliwymi wypadkami. Natomiast zadaniem medycyny jest nie tyle wyleczyć konkretną patologię, co przywrócić zaburzoną harmonię ze światem. Przyczyn choroby szuka się w szerokim kontekście życia danego człowieka i jego relacji ze światem.

Tradycyjna medycyna Ibo opiera się na prewencji chorób i opiece paliatywnej⁴⁴. Samo pojęcie medycyny – *ogwu* ma zdecydowanie szerszy charakter niż pojęcie zachodnie, do tego stopnia, że z zachodniego punktu widzenia *ogwu* zbliżone jest do magii. Stosując *ogwu* można wykorzystywać zarówno lekarstwa, terapie, ale także można uciekać się do magicznych zabiegów, aby wzmacniać płodność, siłę, powodzenie, albo nawet kogoś uśmiercić. *Ogwu* może służyć zarówno dobru, jak i złu. Leczyć mogą zielarze, wykorzystujący dobrodziejstwa medycyny ludowej, jak też kapłani posługujący się środkami duchowymi⁴⁵.

Jeśli chodzi o przyczyny zjawisk, w tym także chorób, Ibo zakładają istnienie dwóch systemów przyczynowości: naturalnego i nadprzyrodzonego. Takie podej-

⁴¹ *Ibidem*, s.230.

⁴² *Ibidem*, s. 230–231.

⁴³ Lee Shui Chuen, *On Relational Autonomy. From Feminist Critique to Confucian Model for Clinical Practice*, [w:] *The Family, Medical Decision-Making, and Biotechnology*, red. Shui Chuen Lee, Dordrecht–London 2007.

⁴⁴ Onuoha, *op.cit.*, s. 230.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 231.

ście wiąże się z tym, że Ibo odrzucają zachodni materializm i nie redukują umysłu do zjawisk fizycznych. Chociaż nie oznacza to, że odrzucają naukowe podejście do świata, jednak uważają je za niewystarczające⁴⁶. W efekcie w Nigerii, tak jak w wielu innych krajach afrykańskich, istnieją dwa rodzaje medycyny, Nigeryjczycy udają się po pomoc do lekarzy reprezentujących współczesną, nowoczesną medycynę, ale równolegle korzystają z rad i wskazówek znachorów. W Nigerii, podobnie jak w innych krajach rozwijających się, mamy do czynienia z modelem medycyny pluralistycznej. Istnieje również przekonanie, że medycyna tradycyjna jest lepsza w takich przypadkach, jak np. choroby psychiczne, konwulsje, udar czy złamania kości.

Dla zachodnich rozważań bioetycznych istotnym pojęciem jest osoba ludzka, dlatego Onuoha drąży ten temat w odniesieniu do afrykańskiej koncepcji osoby. Podkreśla, że afrykańskie pojęcie osoby ma zastosowanie do wszystkich form, stanów i faz ludzkiego życia⁴⁷. Podejście afrykańskie odrzuca eksperymentalne, czy materialistyczne definicje odnoszące się do tego czy dana forma ludzkiego życia, np. płód, zdolny jest już do określonych operacji umysłowych, czy posiada pewne emocjonalne lub etyczne zdolności. W tym wymiarze afrykańskie pojęcie osoby jest normatywne, zbliżające się do katolickiego pojęcia osoby. Z drugiej jednak strony, afrykańska koncepcja osoby uwzględnia człowieka wyłącznie w wymiarze społecznym, a nie jako byt niezależny i abstrakcyjny. Stąd status osoby u Ibo, jest konstruowany społecznie. Tak więc normatywne i społeczne kryteria bycia osobą przenikają się i są równoważne. Żadne z kryteriów nie może funkcjonować osobno i niezależnie⁴⁸. Osoba to nie tylko jednostka, która posiada zdolność dokonywania samodzielnych wyborów moralnych. Nie jest też definiowana wyłącznie przez swoje fizyczne czy psychiczne cechy, ale także i przede wszystkim, podkreśla Onuoha, przez swój związek ze społecznym i kulturowym kontekstem. W Afryce w przeciwieństwie do wielu zachodnich koncepcji osoby, jak np. utylitarystycznej w wydaniu Petera Singera, osoba nie może być determinowana wyłącznie przez fakt utraty świadomości czy samoświadomości (np. w przypadku osób w śpiączce, opóźnionych umysłowo), albo przez fakt, że jeszcze nie osiągnęła stanu samoświadomości (np. płód)⁴⁹. Jednocześnie status osoby nie jest „wrodzony”, uzyskuje się go w procesie społecznym trwającym długo po urodzeniu i zaznaczającym się różnymi rytuałami inicjacyjnymi⁵⁰.

Takie zorientowane społecznie pojęcie osoby skutkuje odmiennym od pryncypialistycznego rozumieniem autonomii pacjenta, ponieważ indywidualne decyzje

⁴⁶ *Ibidem*, s. 233.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 237.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 238.

⁴⁹ P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęśna, Warszawa 1997.

⁵⁰ Onuoha, *op.cit.*, s. 242, 245.

i zgoda na leczenie podyktowane są u Ibo przede wszystkim dobrem wspólnoty, a nie jednostki jako takiej⁵¹. Decyzje podejmuje się wspólnie albo uwzględniając szerszy kontekst społeczny. W tradycyjnej medycynie afrykańskiej właściwie nie istnieje kwestia świadomej indywidualnej zgody, w momencie gdy pacjent zwraca się do znachora albo prowadzi go do niego rodzina, w praktyce oznacza to zgodę na poddanie się wszelkim zabiegom.

Pojęcie wspólnoty określanej mianem *umunna* jest kluczowe dla kultury oraz dla etyki Ibo (ale także dla innych ludów Afryki Zachodniej)⁵². *Umunna* to podstawowa jednostka polityczna i społeczna u Ibów. Oznaczać może zarówno dzieci tych samych rodziców, lub rodzeństwo w ramach rodziny poligynicznej, ponadto rozszerzoną rodzinę wraz z ubóstwionymi przodkami, jak również ludzi z tej samej miejscowości, regionu, grupy etnicznej, lub nawet w pewnych okolicznościach mieszkańców tego samego kraju. Co więcej, pojęcie to może odnosić się do ludzi, którzy za sprawą miejsca urodzenia czy kultury tworzą wspólnotę. W etyce to, co dobre lub złe, ocenia się w odniesieniu do efektu, jaki dane działanie wywiera na rodzinę lub wspólnotę⁵³. Solidarność jest wartością fundamentalną. Innymi szczególnie ważnymi wartościami są szacunek dla starszych, współczucie, a także rodzina.

Przykład kultury Ibo w kontekście problemów bioetycznych pokazuje, zdaniem Onuoha, że bioetyka powinna „zaczynać się” od specyficznego kontekstu kulturowego⁵⁴. Według niego istnieje potrzeba bioetyki kontekstualnej, pluralistycznej i respektującej różnice kulturowe. Wcześniejsze, zachodnie koncepcje bioetyki tworzone były niejako w próżni kulturowej, w oderwaniu od ludzkich spraw, w oderwaniu od różnych pojęć choroby i zdrowia, opieki, obowiązku, pojęcia osoby, sensu życia, różnych systemów wartości, które są kluczowe dla przebiegu leczenia i kontekstu, w jakim się ono odbywa. Dlatego Onuoha ostatecznie odrzuca bioetykę pryncypialistyczną, podobnie jak inni przedstawiciele bioetyki afrykańskiej. Z drugiej jednak strony nie neguje uniwersalizmu jako takiego. Pewne sytuacje życiowe są uniwersalne dla wszystkich ludzi, jak narodziny, choroba, miłość i śmierć, dlatego stanowić mogą punkt wyjścia poza radykalny relatywizm kulturowy⁵⁵.

Dotychczasowe oparte na zachodnim pryncypializmie aplikacje bioetyki w Afryce zawodzą, nie są adekwatne do bioetycznych problemów i wyzwań przed jakimi stoi Afryka. W tym celu należy, zdaniem Onuoha, rozpocząć od dekonstrukcji abstrakcyjnego pojęcia autonomii, które odniesione do człowieka, ozna-

⁵¹ *Ibidem*, s. 240.

⁵² *Ibidem*, s. 242.

⁵³ *Ibidem*, s. 245–247.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 250–252.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 253.

cza niezależność i samostanowienie jednostki. Zamiast tego powinno się zacząć od etyki opieki, etyki komunitarystycznej i etyki cnót, a także wartości takich jak solidarność i sprawiedliwość, co byłoby bliższe afrykańskiej bioetyce⁵⁶.

Indywidualizm, prawa jednostki i autonomia nie są wartościami transkulturowymi. To właśnie stosunek do jednostki jako abstrakcyjnego pojęcia centralnego dla bioetyki odróżnia zachodnie bioetyki, w szczególności pryncypializm i utilitaryzm, od afrykańskiej. Konsekwencją zachodniego podejścia do bioetyki jest koncentracja na bioetyce praw, praw jednostki, pacjenta, płodu, kobiet. Natomiast, zdaniem autora, pomija się zagadnienia wartości życia i wspólnego dobra, solidarności, sprawiedliwości⁵⁷. Podaje przy tym przykład epidemii AIDS zbierającej śmiertelne żniwo w Afryce, gdzie większość zarażonych umiera, ponieważ nie stać ich na kupno dostępnych w krajach Ameryki i Europy leków znacznie przedłużających życie chorym.

Podstawową wartością dla Ibo jest szacunek dla życia, co ma swoje bezpośrednie zastosowanie w bioetyce. Zdrowie i ogólny dobrostan fizyczno-emocjonalny są podstawowymi celami aktywności Ibo. Wartość życia przejawia się także w typowym dla Afryki pozytywnym stosunku do posiadania dzieci, które ucieleśniają życie, bezdzietność uważana jest za zagrożenie dla dobrostanu każdego człowieka⁵⁸. Z wartością życia powiązana jest także godność. Godność nie wynika z pewnych zdolności osobowych (zdolność do komunikacji, samoświadomość etc.), ale z faktu bycia człowiekiem. W kulturze Ibo, ale także szerzej w „kulturze afrykańskiej”, samo bycie człowiekiem jest wystarczającym kryterium godności. Jakość życia w określonym momencie ludzkiej egzystencji, obniżona na przykład chorobą, zaawansowanym wiekiem, albo bardzo wczesnym etapem rozwoju, jak w przypadku płodów, nie determinuje godności. Godność bowiem należy w kulturze Ibo do trzeciej kategorii bytów, obok widzialnych i niewidzialnych, czyli bytów abstrakcyjnych, transcendentnych, które realizują się w dwóch poprzednich rzeczywistościach⁵⁹. Dla Ibo ludzkie życie jest święte, nikt więc nie ma prawa go odbierać. W medycynie oznacza to również zapewnienie każdemu dostępu do choćby minimum opieki medycznej.

Drugą wartością bioetyki opierającej się na kulturze Ibo jest solidarność. Solidarność wiąże się w ich systemie wartości z dobrem wspólnym lub dobrem wspólnoty. Świadomość społecznych współzależności jest fundamentem kultury Ibo. W przypadku osób terminalnie chorych cała wspólnota uczestniczy w ich cierpieniu; Ibo umierając nie czują się samotni, cierpienie członka społeczności nie jest jego indywidualnym problemem, ale dotyczy całej wspólnoty. Solidar-

⁵⁶ *Ibidem*, s. 255.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 256.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 267.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 267–268.

ność i współzależność objawia się także we wspólnotowej trosce o starszych i niedołączonych. Dbanie o nich jest sprawą lokalnej społeczności, która czuje się odpowiedzialna i solidarna z niegdyś żywotnym i pomocnym członkiem grupy, który na starość zasłużył sobie na odpoczynek i troskę ze strony bliskich. Opieka paliatywna należy do zadań wspólnoty, a jej poziom nie zależy wyłącznie od technicznej sprawności osób sprawujących bezpośrednią opiekę, ale od poziomu ich emocjonalnej dojrzałości, od poziomu ich człowieczeństwa⁶⁰. Będąc w starszym wieku lub będąc osobą niepełnosprawną, poczucie że jest się częścią wspólnoty jest ważniejsze dla dobrego samopoczucia niż podanie kolejnej kroplówki czy odpowiednich środków przeciwbólowych. Solidarność ma charakter egalitarny i inkluzywny. Dążenie do osiągnięcia zadowalającej jednostkę jakości życia jest nieistotne, jeśli pod uwagę bierze się poczucie solidarności z innymi ludźmi.

Kolejną wartością, jak i jednocześnie wyzwaniem, jest w Afryce sprawiedliwość, rozumiana także jako zrównoważona dystrybucja usług medycznych⁶¹. Mimo niezbywalnej wartości ludzkiego życia, a także solidarności, w praktyce afrykańskich społeczeństw, to właśnie sprawiedliwa dystrybucja dóbr, w tym usług medycznych, najbardziej zawodzi, co stanowi smutny i tragiczny paradoks. nierówności w dostępie do opieki medycznej są powszechne w Nigerii oraz w wielu innych afrykańskich państwach. Kultura Ibo uwzględnia indywidualne prawo własności wynikające z czyjejś ciężkiej pracy, jednak zakłada także dzielenie się dobrami w imieniu solidarności, tak aby każdy członek wspólnoty miał dostęp do podstawowego minimum opieki zdrowotnej⁶². W tym punkcie Onuoha zgadza się z Beauchampem i Childressem, którzy także postulują w ramach zasady sprawiedliwości, aby każdemu człowiekowi zapewnić minimum podstawowej opieki medycznej.

Istotnymi zagadnieniami w bioetyce afrykańskiej są nie tylko jej założenia teoretyczne i etyczne oraz wpływ „afrykańskiej kultury”, ale także zakres jej zainteresowań. Na Zachodzie debaty bioetyczne koncentrują się na transplantacji organów, komórkach macierzystych, matkach zastępczych wynajmujących swoje łona, albo eutanazji, natomiast w Afryce, zasadniczymi problemami są ograniczone środki, brak równomiernego, społecznego dostępu do opieki medycznej, sprawiedliwa dystrybucja usług medycznych⁶³. Onuoha, podobnie jak przedstawiciele bioetyki *ubuntu* oraz Jegede czy Azestop krytycznie odnosi się do pryncypializmu, w szczególności jego założeń dotyczących autonomii jednostki, którą uważa za etnocentryczną koncepcję zachodnią, nieadekwatną wobec afrykańskich realiów.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 271

⁶¹ *Ibidem*, s. 273.

⁶² *Ibidem*, s. 274.

⁶³ *Ibidem*, s. 265.

Podsumowanie

Bioetyka w niektórych regionach świata implementowana jest niejako z zewnątrz; przedstawiciele bioetyk kulturowych uważają jednak, że w interesie państw postkolonialnych leży rozwijanie swoistej bioetyki, choć sam jej pomysł przyszedł z zewnątrz, z państw niegdyś kolonizujących. Mimo że między poszczególnymi koncepcjami bioetyk kulturowych występują różnice, wszystkie łączy to, iż zabezpieczenie żywotnych spraw świata postkolonialnego obejmować musi zagadnienia bioetyczne. Afrykańscy bioetycy poszukują więc złotego środka; z jednej strony podejmują ideę bioetyki, z drugiej próbują ją zintegrować z miejscowym, niezachodnim systemem kulturowym, albo nadać jej specyficzny lokalny charakter.

W Afryce Subsaharyjskiej mamy do czynienia z wytwarzaniem lokalności w rozumieniu nadanym jej przez Arauna Appaduraia, czyli kulturowej wspólnoty łączącej się tylko powierzchownie z geografą fizyczną, a mającej charakter relacyjny i kontekstualny⁶⁴. Odwołując się do koncepcji Appaduraia, powiedzieć można, że afrykańscy bioetycy tworząc bioetykę afrykańską jako jakościowo odrębną od zachodniej lub globalistycznej, wytwarzają lokalność, czyli odwołują się do miejscowych wartości, obyczajów i wierzeń tworzących miejscową wspólnotę kulturową. Dzieje się tak zarówno w przypadku bioetyki Bantu, Ibo, jak i innych ludów. Niektóre z nich, jak bioetyka *ubuntu*, zmierzają do sformułowania szerszej ponadpaństwowej ideologii, jednak niepozbawionej zabarwienia etnicznego i językowego. Bioetyka *ubuntu* jest świadectwem redefiniowania tożsamości Bantu w kategoriach wewnętrznych, w oderwaniu od kolonialnych podziałów i linii demarkacyjnych między poszczególnymi krajami. Natomiast bioetyka Ibo stanowi raczej projekt specyficznej bioetyki konstruowanej w oparciu o lokalne tradycje i koncepcje życia, zdrowia, szczęścia i pomyślności, niż zinstytucjonowanej bioetyki czy odrębnej ideologii. Zauważyć można, że przedstawione w artykule przykłady różnią się nie tylko poszczególnymi rozwiązaniami (różnorodność poglądów na badania genetyczne i medyczne, a także eutanazję czy aborcję, np. aborcja w RPA⁶⁵ jest powszechnie dostępna, podczas gdy w Malawi jest nielegalna poza przypadkami zagrożenia życia matki), ale i historyczno-kulturowym dziedzictwem, do którego się odwołują i które aktywnie reinterpreterują, aby zastosować je do formułowania własnej, autonomicznej, niezależnej od Zachodu bioetyki. Mimo swej heterogeniczności, bioetyki afrykańskie stanowią wyraz reakcji na wpływy zachodnich koncepcji etyki lekarskiej i krytycznej recepcji tychże idei. A ich heterogeniczność świadczy o ich autonomiczności i próbie stworzenia alternatywy wobec automatycznego, bezkrytycznego przenoszenia wzorców amerykańskich

⁶⁴ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2005, s.263.

⁶⁵ A. van Niekerk, S.R. Benatar, *The Social Functions of Bioethics in South Africa*, [w:] *Bioethics Around the Globe*, red. C. Myser, Oxford 2011.

i zachodnich, opierających się na obcych kulturowo założeniach indywidualizmu i indywidualnie pojętej świadomej zgody. Elementem wspólnym zarówno bioetyki *ubuntu*, Ibo i innych omawianych ludów, jest podkreślanie wartości solidarności i sprawiedliwości społecznej oraz zasadniczej roli wspólnoty w podejmowaniu decyzji dotyczących działań, zabiegów okołomedycznych, a także relacyjne pojęcie osoby ludzkiej i odrzucenie pojęcia autonomii jednostki.

Dr Agata Strzdała, adiunkt w Katedrze Kulturoznawstwa i Folklorystyki Uniwersytetu Opolskiego. Badaczka kultur, zajmująca się komunikacją międzykulturową i relacjami między różnicami kulturowymi a konceptualizacją zagadnień bioetycznych.

Bibliografia

- Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2005.
- Azetsop J., *New Direction in African Bioethics: Ways of Including Public Health Concerns in the Bioethical Agenda*, "Developing World Bioethics", 2011, vol. 11, nr 1, s. 4–15.
- Beauchamp T., Childress J. F., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Jegede Ayodele S., *Culture and Genetic Screening in Africa*, "Developing World Bioethics", 2009, vol. 9, nr 3, s. 128–137.
- Lee Shui Chuen, *On Relational Autonomy. From Feminist Critique to Confucian Model for Clinical Practice*, [w:] *The Family, Medical Decision-Making, and Biotechnology*, red. Shui Chuen Lee, Dordrecht–London 2007.
- Mfutso-Bengo J., Masiye F., *Toward an African Ubuntu/umuntu Bioethics in Malawi in The Context of Globalization*, [w:] *Bioethics around the Globe*, red. C. Myser, Oxford 2011.
- van Niekerk A., Benatar S. R., , *The Social Functions of Bioethics in South Africa*, [w:] *Bioethics Around the Globe*, red. C. Myser, Oxford 2011.
- Onuoha C., *Bioethics Across Borders. An African Perspective*, Uppsala 2007
<https://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:170174/FULLTEXT01.pdf>
- Nettleton S., *The Sociology of health and Illness*, Cambridge 2013.
- Potter Van R., *Bioethics Bridge to the Future*, New Jersey 1971.
- Piłaszewicz St., *Religie Afryki*, Warszawa 2000.
- Qiu Ren-Zong, *The Tension Between Biomedical Technology and Confucian Values*, [w:] *Cross-Cultural Perspectives on (Im)Possibility of Global Bioethics*, J. Tao Lai Po Wah red., London 2002.

- Singer P., *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczesna, Warszawa 1997.
- Stone L., *Pokrewieństwo i płeć kulturowa*, przeł. W. Rusakiewicz, Kraków 2012.
- Tan-Alora A., Lumitao J. M., *An Introduction to an Authentically Non-Western Bioethics*, [w:] *Beyond a Western Bioethics*, A. Tan-Alora, J.M. Lumitao red., Waszyngton 2001.
- Tao Lai Po-Wah J., *Confucian and Western Notion of Humans Need and Agency: Heath Care and Biomedical Ethics in The Twenty-First Century*, [w:] *Bioethics: Asian Perspectives*, red. Ren-Zong Qiu, London–Dordrecht 2003.
- <http://www.nyasatimes.com/malawi-christian-doctors-say-liberalizing-abortion-bill-must-fall/> [25.01.2016]

„CHODZĄCY PO WODZIE”. BARACK OBAMA W UJĘCIU KENIJSKICH KARYKATURZYSTÓW

Streszczenie

Karykatura polityczna jest szczególnie interesującym tekstem kultury¹, który umożliwia zrozumienie nastrojów społecznych związanych z bieżącymi, ważnymi wydarzeniami. W niniejszym artykule, poprzez analizę kenijskich karykatur politycznych, portretujących Baracka Obamę, przedstawię stosunek Kenijczyków do tego polityka oraz jego relacje z Kenią w czasie sprawowania przez niego stanowiska prezydenta Stanów Zjednoczonych. W artykule staram się dowieść, że współczesna kenijska karykatura polityczna jest odzwierciedleniem emocji, ocen i poglądów jej autorów skierowanych do społeczeństwa. Jej celem jest szybkie reagowanie na ważne wydarzenia polityczne i komentowanie ich. Dzięki prostocie swego przekazu znajduje szerokie grono odbiorców.

Słowa kluczowe:

Kenia, Barack Obama, karykatura polityczna, satyra, media

W styczniu 2017 roku skończyła się prezydentura Baracka Obamy – druga, po której nie może już ubiegać się o reelekcję na dotychczas piastowane stanowisko. W czasie swojej dwukrotnej kadencji Barack Obama odwiedził Kenię jeden raz. Wizyta ta miała miejsce przy okazji szóstego Międzynarodowego Spotkania Przedsiębiorców (Global Entrepreneurship Summit – GES) w dniach 25 i 26 lipca 2015 roku. Są to cykliczne, odbywające się raz w roku spotkania, zrzeszające

¹ Pojęcie „tekst kultury” rozumiem szeroko: (...) Do tekstów kultury należą bowiem, prócz literatury, wszelkie wytwory szeroko pojętych sztuk wizualnych, ale także ubiór i zachowania, ogólnie rzecz ujmując, wszelkie artefakty – językowe, materialne i behawioralne. Teksty te można odczytywać w sposób dosłowny, czyli oddający to, co ukazuje lub zawiera ich treść, albo interpretować przenośnie ukrytą w ich symbolicznej formie, posługującej się skrótem myślowym – umownym sensem lub znaczeniem (...). w: M. Szupejko, *Zmiana społeczna za sprawą śmiechu? Karykatura w prasie i przestrzeni publicznej Kenii*, [w:] *Współczesne literatury afrykańskie i inne teksty kultury w świetle badań postkolonialnych*, red. Charchalis W., Diaz-Szmidt R., Siwierska E., Szupejko M., Warszawa 2015, s. 336.

liderów biznesu, przedsiębiorców oraz przedstawicieli rządów, które zostały zainaugurowane przez Baracka Obamę w Waszyngtonie, pierwszym szczytem GES² w 2010 roku.

Niniejszy artykuł skupia się na zaprezentowaniu oraz krytycznej analizie wybranych komiksów i karykatur politycznych portretujących Baracka Obamę, które ukazały się w kenijskiej prasie anglojęzycznej i suahilojęzycznej oraz na portalach internetowych w czasie jego wizyty w Kenii, a także w latach poprzedzających – lecz już w czasie trwania jego prezydenckiej kadencji. Materiał źródłowy do analizy został przeze mnie zebrany podczas mojego pobytu w Nairobi oraz w hrabstwach Machakos, Kiambu i Muran’ga w czasie trwania wizyty prezydenta Obamy w Kenii, w dniach od 24 do 26 lipca 2015 roku. Ten czas, co postaram się przedstawić w artykule, był dla Kenijczyków mieszkających w stolicy, jak i na prowincji, szczególnym okresem podwyższonego napięcia społecznego, nadziei, oczekiwań, ale również krytycznej refleksji nad tym, co Kenia dotychczas zyskała i jeszcze może otrzymać, dzięki związkom z przywódcą największego mocarstwa na świecie. To osobiste doświadczenie oraz możliwość bezpośredniej obserwacji wydarzeń w Kenii w 2015 roku, a także kończąca się w 20 stycznia 2017 roku kadencja Baracka Obamy jako prezydenta USA, stały się impulsem do analizy wyżej wspomnianego materiału, szczególnie dla mnie interesującego. Dotychczas nie powstało opracowanie naukowe, które w sposób całościowy analizuje zjawisko karykatury politycznej w Kenii. Natomiast w literaturze polskiej, na temat roli karykatury, nie tylko politycznej, w prasie i w przestrzeni publicznej w Kenii pisze M. Szupejko³. Ważną rolę współczesnej sztuki komiksu dostrzegają R. Díaz-Szmidt i J. Jankowski w eseju poświęconym Gwinei Równikowej⁴. Wskazują na ścisły związek roli sztuki z budzeniem świadomości obywatelskiej i niezgody na niewolący społeczeństwo reżim skorumpowanych polityków. Są także dostępne opracowania dotyczące komiksu suahilijskiego⁵ oraz tanzańskiego⁶, skupiają się one jednak na komiksie, a nie karykaturze politycznej, która stanowi główny temat niniejszego artykułu⁷.

² Zob. więcej: <http://www.ges2016.org> [dostęp dn. 21.11.2016].

³ M. Szupejko, *Media i tożsamość w Afryce. Studium kenijskie*, „Afryka”, 2013, 38, s. 11–36; M. Szupejko M., *Zmiana społeczna za sprawą śmiechu? Karykatura w prasie i przestrzeni publicznej Kenii*, [w:] *Współczesne literatury afrykańskie i inne teksty kultury w świetle badań postkolonialnych*, red. Charchalis W., Díaz-Szmidt R., Siwierska E., Szupejko M., Warszawa 2015, s. 335–353.

⁴ R. Díaz-Szmidt i J. Jankowski, *Pędzel zamiast karabinu – sztuka jako sprzeciw polityczny. Niepokorna twórczość Ramona Esono z Gwinei Równikowej*, [w:] A. Pawłowska, J. Sowińska-Heim (red.), *Sztuka Afryki. Afrykańska tradycja – afrykańska nowoczesność*, Łódź 2016, s. 121–155.

⁵ J. Beez, *Stupid Hares and Margarine. Early Swahili Comics*. Hapmpton Press, 2006, s.1–21; R.M. Beck, *Comic in Swahili or Swahili comic*, 1999, AAP 60, s.67–101.

⁶ A. Lewinson, *Imagining the metropolis, globalizing the nation. Dar es Salaam and national culture in Tanzanian cartoons*, „City and Society”, 2003, XV (1), s. 9–30.

⁷ Kenijska karykatura polityczna była wrywkowo omawiana przez L. Eko – autor w kontekście badania post-zimnowojennej, afrykańskiej sceny politycznej analizował m.in. rysunki

Związki Baracka Obamy z Kenią

Dzień 4 listopada 2008 roku – wyboru Baracka Husseina Obamy juniora, reprezentanta Partii Demokratycznej, na czterdziestego czwartego prezydenta państwa, uznawanego za supermocarstwo okazał się być nie tylko znaczącą datą w dziejach Stanów Zjednoczonych Ameryki, lecz również – co dla wielu obserwatorów życia politycznego mogło być zaskakujące – dla Kenii⁸.

Dzień wyboru Baracka Obamy był dla Amerykanów szczególnie, gdyż został on pierwszym w historii Stanów Zjednoczonych politykiem pochodzenia afro-amerykańskiego, sprawującym ten najważniejszy urząd w państwie. Jednak dla Kenijczyków ten dzień był niepowtarzalny z zupełnie innych względów. Wszak nie był to w ogóle pierwszy afro-amerykański polityk, odnoszący sukcesy na rodzimej scenie politycznej – wystarczy wspomnieć Malcolma X czy Martina Luthera Kinga. Dla Kenijczyków kolosalne znaczenie miał przede wszystkim fakt, że choć matką prezydenta była Amerykanka, antropolożka Ann Dunham, to ojcem, wywodzący się z ludu Luo⁹, Barack Obama senior. Dla Kenijczyków prezydentem Stanów Zjednoczonych został więc przede wszystkim Kenijczyk.

Barack Obama senior wyjechał z Kenii do Stanów Zjednoczonych w 1959 roku, dzięki finansowemu wsparciu ze strony African American Students Foundation (AASF). Fundacja powstała dzięki osobistemu zaangażowaniu Tomba Mboya¹⁰, który wykorzystał swoje znajomości m.in. z Johnem F. Kennedym i uzyskał od darczyńców fundusze na opłacenie kenijskim studentom stypendiów naukowych na uczelniach w Stanach Zjednoczonych. Ich ustanowienie miało przyczynić się do podniesienia kwalifikacji Kenijczyków, którzy po powrocie do ojczyzny mieli stać się elitą zarządzającą w już niebawem¹¹ niepodległym państwie. Na mocy tego porozumienia w latach 1959–1963 ze stypendium skorzystało blisko ośmiuset studentów¹². W czasie pobytu stypendialnego Barack Obama senior związał się z Ann Dunham.

Godfrey'a Mwampembwa GADO, które nie odnosiły się jednak do wydarzeń politycznych w Kenii, lecz w innych państwach Afryki, zob. więcej L. Eko, *It's A Political Jungle Out There. How Four African Newspaper Cartoons Dehumanized And 'Deterritorialized' African Political Leaders In The Post-Cold War Era*, "The International Communication Gazette", 2007, 69 s. 219–238.

⁸ Barack Obama pokonał w wyborach swojego rywala z Partii Republikańskiej Johna McCaina 365 głosami elektorów w stosunku do 165 głosów zdobytych przez konkurenta. W Stanach Zjednoczonych prezydent jest wybierany w systemie głosowania pośredniego, poprzez elektorów, a nie jak np. w Polsce w wyborach bezpośrednich.

⁹ Trzecia co do wielkości grupa etniczna w Kenii posługująca się językiem luo (dholuo).

¹⁰ Urodzony w 1930 roku, kenijski polityk pochodzący z grupy Luo, aktywny działacz na scenie politycznej Kenii w latach poprzedzających uzyskanie przez nią niepodległości, po roku 1963 pełnił wiele funkcji rządowych.

¹¹ Kenia uzyskała niepodległość w 1963 roku na mocy *Kenya Independent Act*; Republika Kenii została proklamowana dokładnie rok później, 12 grudnia 1964 roku, a jej pierwszym prezydentem został Jomo Kenyatta.

¹² Zob. więcej: K. Macharia, *Jambo Bwana: Kenya's Barack Obama*, „Qual Sociol” (2012) 35, s. 213–227.

Para poznała się na Uniwersytecie Hawajskim w regionie Manoa, a w 1961 roku doczekała się dziecka, Baracka Obamy juniora. Ich związek formalnie zakończył się rozwodem w marcu 1964 roku, jednak faktycznie para rozstała się natychmiast po narodzinach młodego Baracka, gdy jego matka z miesięcznym wówczas synem wyjechała z Hawajów na stypendium naukowe Uniwersytetu w Seattle. Ojciec nie był obecny w życiu przyszłego prezydenta – w późniejszych latach spotkał się z nim zaledwie jeden raz, w 1971 roku na Hawajach¹³. Brak obecności biologicznego ojca w życiu Baracka Obamy nie powstrzymał go od poszukiwania swej tożsamości. Efektem tych dociekań była nie tylko wspomniana już wizyta w Kenii w 1987 roku, lecz również wydana przez Baracka Obamę książka *Dreams from my father. The story of race and inheritance* opublikowana po raz pierwszy w 1995 roku¹⁴, w której tak pisze o swych pierwszych wrażeniach z pobytu w Nairobi:

Zdałem sobie sprawę z tego, że nigdy wcześniej mi się to nie przydarzyło – ani na [...] Hawajach¹⁵, ani w Indonezji¹⁶, ani w Los Angeles, w Nowym Jorku czy Chicago. Pierwszy raz w swoim życiu poczułem swobodę oraz siłę tożsamości, którą może dawać noszone nazwisko, jak może ono mieścić całą historię wspomnień również innych ludzi, mogących znacząco kiwnąć do Ciebie głową i z przekonaniem powiedzieć: „O! To ty jesteś więc synem tego a tego”. Nikt w Kenii nie zapytał jak wymówić moje imię, ani nie będzie kaleczyć go w obcym języku. Moje imię, i ja, znaleźliśmy swoje miejsce wciągnięci w sieć powiązań, sojuszy i pretensji, których jeszcze nie rozumiałem¹⁷ [tłum. MP].

Książka, stanowiąca wspomnienia z podróży jej autora do kraju ojca i zawierająca zapis trudów poszukiwania swojej tożsamości i rodzinnej historii, spotkała się z bardzo entuzjastycznym przyjęciem krytyków literackich w Stanach Zjednoczonych, a prestiżowy „Time Magazine” umieścił ją na liście stu najlepszych książek niefabularyzowanych, wydanych od 1923 roku¹⁸. Książka spotkała się jednak również z krytyką, zwłaszcza za powielanie przez Obamę stereotypów dotyczących Afrykanów, m.in. w poniżej cytowanym fragmencie¹⁹:

¹³ Barack Obama, na swojej oficjalnej stronie internetowej, wskazuje na swoją matkę oraz dziadków jako osoby, które go wychowały: <https://www.barackobama.com/president-obama/> [dostęp: 25.11.2016].

¹⁴ Reedycja miała miejsce w 2004 roku w wydawnictwie Three Rivers Press.

¹⁵ Barack Obama tam się urodził i spędził pierwsze tygodnie swojego życia, a od 1971 roku uczęszczał do Punahou School. Na Hawajach jego matka poznała również swego drugiego męża, Indonezyjczyka Lolo Soetoro.

¹⁶ Rodzina Baracka Obamy przeprowadziła się do Indonezji w 1967 roku, kilkanaście miesięcy po tym, gdy jego ojczymowi wygasła wiza pozwalająca na pobyt w Stanach Zjednoczonych.

¹⁷ B. Obama, *Dreams from my father. The story of race and inheritance*, Three River Press, Nowy Jork, 2004, s. 305.

¹⁸ Zob. <http://entertainment.time.com/2011/08/30/all-time-100-best-nonfiction-books/slide/dreams-from-my-father-by-barack-obama/> [dostęp 26.11.2016].

¹⁹ B. Obama, *Dreams from my father. The story of race and inheritance*, Three River Press, Nowy Jork, 2004, s. 310.

Kobieta przy stoisku, nawlekająca szklane koraliki na sznurek, wskazała na mnie i powiedziała coś, co rozbawiło Aumę [przyrodnia siostra Baracka Obamy, przyp. MP].

– Co powiedziała?

– Powiedziała, że wyglądasz jak Amerykanin.

– Nie! Powiedz jej, że jestem Luo! – opowiedziałem, **uderzając się pięściami w klatkę piersiową**²⁰ [podkr. MP].

Barack Obama w odbiorze Kenijczyków

Barack Obama, pomimo kończącej się właśnie prezydentury, nadal cieszy się bardzo dużą popularnością wśród mieszkańców Kenii, pomimo że ich stosunek do niego zmieniał się na przestrzeni lat. Historia fascynacji Kenijczyków Barackiem Obamą sięga czasów zanim został on wybrany prezydentem USA. Jego druga wizyta w Kenii, która miała miejsce w 2006 roku, gdy Obama piastował stanowisko senatora Kongresu, wywołała w Kenii ogólne poruszenie i sensację. Na potrzeby tego artykułu skupiam się jednak wyłącznie na latach przypadających na dwie prezydenckie kadencje w latach od 2008 do 2017 roku.

Po wyborze Baracka Obamy na prezydenta, w Kenii zapanowała euforia. Barack Obama nigdy nie unikał mówienia o swoich kenijskich korzeniach, dlatego w dniu jego wyboru na prezydenta Kenijczycy poczuili się wyróżnieni i dali wyraz swej radości. Ulice Kogelo²¹, rodzinnego miasta jego ojca, oraz wielu innych, w tym też Nairobi, zostały zdominowane przez kolory amerykańskiej flagi. Ten entuzjazm trwał przez kolejne tygodnie. W regionie Kogelo, ponad połowa dzieci urodzonych w czasie wyboru Obamy na prezydenta i jego inauguracji została ochrzczona imionami „Barack” lub „Michelle”. Gazety kenijskie rozpiswały się o fenomenie Obamy, a Kenia zaczęła być przedstawiana jako pięćdziesiąty pierwszy stan USA. Dziennik „The Sunday Standard”, w przeddzień uroczystości inauguracyjnej Obamy, przygotował trzydziestosiedmiostronicowe specjalne wydanie zatytułowane *Obama The Great*²². Wizerunek Baracka Obamy zaczął być szybko wykorzystywany na potrzeby branży pamiątkowej i turystycznej. Ten czas tak wspomina Keguro Macharia²³:

Jest styczeń 2009 roku i właśnie jestem w odwiedzinach w Kenii. Wizerunek Obamy jest dosłownie wszędzie. Na plakatach, w publicznych środkach transpor-

²⁰ Wytluszczonego fragment został uznany za kontrowersyjny, gdyż (zwłaszcza w wersji oryginalnej – *beating on the chest*) krytycy wskazują na aluzję nawiązującą do wizerunku Tarzana, który od momentu opublikowania powieści o tym samym tytule w 1923 roku przez Edgara Rice Burroughsa mocno zaważył na postrzeganiu Afrykanów w USA, por. K. Macharia *Jambo Bwana: Kenya's Barack Obama*, „Qual Sociol” (2012) 35, s. 213–227.

²¹ Miasto położone w zachodniej Kenii, obecnie na terenie hrabstwa Siaya.

²² Zob. więcej: W. Kabukuru, *And Obama came along*, „New African”, March 2009, s. 18–20.

²³ K. Macharia, *Jambo Bwana: Kenya's Barack Obama*, „Qual Sociol” (2012) 35, s. 213–227.

tu, zwłaszcza *matatu*, w oficjalnych budynkach administracji, na kubkach i nawet na kalendarzach. Ten, który wisi u mojej matki na ścianie jej kuchni w mieszkaniu w Nairobi zaczyna się czwartego listopada 2008 roku²⁴, a kończy się trzeciego listopada 2009 roku – jest zatytułowany „Rok Obama”. Obama zmienił rok kalendarzowy i przeorganizował czas. Byłem w Nairobi od listopada do grudnia 2008 roku i ten kalendarz nie był wtedy jeszcze dostępny. To jest aż niewiarygodne, że rok 2009 zaczął się z opóźnieniem w stosunku do roku, który już trwał od dwóch miesięcy – Roku Obamy. Twarz Obamy zajęła całą przestrzeń prywatną i publiczną. Kenijczycy są z Obamą w domu, w pracy, gdy się bawią i gdy odpoczywają [tłum. MP].

Taka postawa Kenijczyków świadczy o tym, że pokładali w prezydenturze Baracka Obamy duże nadzieje. Liczyli na to, że zdoła odmień los ich kraju, który niecały rok wcześniej był areną powybiorczych zamieszek oraz na to, że polityk prywatnie związany z Kenią, polepszy stosunek administracji amerykańskiej do Afryki w ogóle²⁵. Wielu publicystów wskazywało, że Obama stał się inspiracją dla młodych ludzi, którzy uwierzyli w to, że dzięki wytrwałej pracy odniosą życiowy sukces. Kenijczycy byli przekonani, że dzięki wyborze Obamy na prezydenta ich kraj stanie się ciekawym turystycznie kierunkiem zwłaszcza dla Amerykanów, którzy zaczną masowo odwiedzać Kenię, aby poznać ojczyznę swego przywódcy.

Jeśli Obama ma faktycznie wprowadzić zmianę, również w polityce USA w stosunku do Afryki, Kenia jest najlepszym miejscem, aby ją rozpocząć. [Dla nas] to oznacza większą liczbę umów gospodarczych i bardziej uczciwe zasady wymiany handlowej; to też pomoc dla Somalii i Sudanu, nacisk na partnerstwo [...]. Jednak przede wszystkim Kenijczycy pragną tego, czego wszyscy inni na całym świecie – szacunku. [...] Nikt w Kenii nie oczekuje od Obamy, że zdziała cuda. [...] Być może kiedyś sam zapyta Kenijczyków, jak powinna wyglądać zmiana, aby rzeczywiście mogli w nią uwierzyć²⁶ [tłum. MP].

W czasie swej pierwszej kadencji Barack Obama nie odwiedził Kenii, co wpłynęło na zmniejszenie entuzjazmu, którym darzyli go Kenijczycy. Publicyści kenijscy zarzucali amerykańskiej administracji, że zaangażowanie Obamy w afrykańskie sprawy nie jest dostatecznie duże. Wprost stawiano pytania o to, czy Obama zaczyna odwracać się od Afryki²⁷. Komentatorzy zauważali, że Obama zmagał się w czasie pierwszej kadencji z wieloma problemami, których nie mieli jego

²⁴ Data wyboru Baracka Obamy na prezydenta Stanów Zjednoczonych.

²⁵ W roku 2008 Kenijczycy krytykowali przede wszystkim administrację George’a W. Busha za zaangażowanie USA w „wojnę z terroryzmem” w Somalii, która pogorszyła sytuację bezpieczeństwa w północno-wschodniej Kenii.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ P. Kimani., *Is Obama turning his back on Africa*, New African, 2012, January, s. 70–72.

poprzednicy. Podważano fakt, że urodził się na terenie Stanów Zjednoczonych²⁸, w związku z czym bardziej niż inni amerykańscy prezydenci, musiał dowodzić swego patriotyzmu i prawa do sprawowania urzędu. Komentatorzy amerykańscy, pisząc o załamaniu sytuacji bezpieczeństwa we Wschodniej Afryce, czy o działalności terrorystycznej grupy al-Shabaab, często podkreślali, że są to problemy związane z krajem pochodzenia ojca Baracka Obamy, próbując tym samym obarczać prezydenta Obamę większą odpowiedzialnością za te wydarzenia²⁹. Komentatorzy kenijscy mieli świadomość tych wewnątrzamerykańskich trudności Obamy, jednak nie zmieniło to faktu, że oni również krytykowali Obamę za prowadzoną politykę:

Wykalkulowane przez Obamę dystansowanie się od kontynentu [afrykańskiego, przyp. MP] ze względu na polityczny oportunizm jest nierozsądne; to także umniejsza jego człowieczeństwo – *ubuntu*³⁰, fundamentalną zasadę, która wyniosła go do władzy. Poza tym jego prezydentura sprzyja umacnianiu błędnego wyobrażenia o Kenii – postrzeganej przez pryzmat wizerunku Tarzana, który może jedynie pogłębić afro-pesymizm. Nikt z nas nie spodziewał się takich rezultatów po człowieku, który był dla nas ucieleśnieniem nadziei [tłum. MP]³¹.

Opinia publiczna w Kenii zarzucała również Obamie, że w jego drugiej książce, zadedykowanej swoim córkom *Of Thee I Sing: A Letter To My Daughters*³², składającej się z trzynastu opowieści o wybitnych politykach, którzy wpłynęli na historię Stanów Zjednoczonych, nie znalazł się żaden polityk związany z Kenią czy z Afryką. Zdaniem kenijskich publicystów Obama, ze względu na swoje pochodzenie, był wręcz zobowiązany, aby przynajmniej jeden polityk afrykańskiego pochodzenia został przez niego wyróżniony i umieszczony w zbiorze.

W czasie swojej prezydentury Barack Obama odwiedził kilka afrykańskich państw³³, jednak Kenię odwiedził dopiero w ostatnim, przedwyborczym roku swych rządów. Oficjalna informacja o przylocie Obamy do Kenii została entuzjastycznie przyjęta przez społeczeństwo, które miało doczekać się wymarzonego spotkania z politykiem uznawanym przez nie za ikonę. Jednocześnie była to oka-

²⁸ Warunek konieczny do ubiegania się i pełnienia roli prezydenta w Stanach Zjednoczonych, a Barack Obama urodził się na Hawajach, które są najmłodszym z 50. stanów USA (dołączonym 21 sierpnia 1959 roku), jedynym stanem leżącym wyłącznie na wyspach.

²⁹ P. Kimani, *Is Obama turning his back on Africa*, New African, 2012, January, s.70–72.

³⁰ Dosłownie „człowieczeństwo” (w południowoafrykańskich językach nguni i innych bantu), ale też nazwa „afrykańskiego humanizmu”, systemu filozoficzno-etycznego opierającego się w dużej mierze na relacjach międzyludzkich i pomocy bliźniemu.

³¹ P. Kimani, *Is Obama turning his back on Africa*, New African, 2012, January, s.70–72.

³² Książka została wydana nakładem wydawnictwa Knopf Books for Young Readers w 2010 roku.

³³ W 2009 roku odwiedził Ghanę, w 2013 roku Senegal i dwukrotnie RPA (w 2013 r. brał udział w uroczystościach pogrzebowych Nelsona Mandeli).

zja do podsumowania kilku lat jego prezydentury, zwłaszcza jego relacji z Afryką, a w szczególności z Kenią. Jak już wspomniałam, wizyta Baracka Obamy w Kenii w lipcu 2015 roku, nie była jego pierwszą wizytą w tym kraju. W 1987 roku, jako dwudziestosześcioletni mężczyzna, odbył swoją pierwszą wizytę do Kenii, w czasie której poznał rodzinę ojca. Po raz kolejny odwiedził Kenię w 2006 roku. Choć te dwie wizyty były ważne, to ta w 2015 roku była szczególna – dopiero wtedy przybył do Kenii jako jeden z najważniejszych polityków świata.

W związku z wysoką rangą wydarzenia, cała Kenia a przede wszystkim Nairobi, zostały starannie przygotowane na tę wizytę. Tereny wokół międzynarodowego lotniska Jomo Kenyatty oraz droga prowadząca do centrum miasta zostały przyozdobione amerykańskimi flagami. W dniach wizyty Obamy wprowadzono specjalne zasady poruszania się po Nairobi, które sparaliżowały życie nie tylko nairobińczyków, ale też mieszkańców okolicznych hrabstw, na co dzień pracujących w stolicy. W najważniejszych kenijskich dziennikach – „The Standard”, „Daily Nation”, suahilojęzycznym „Taifa Leo” oraz w tygodniku „The East African”, pojawiły się dziesiątki tekstów poświęconych prezydenckiej wizycie. Każda redakcja przygotowała specjalne wydanie, w którym wnikliwie analizowano nie tylko karierę polityczną Baracka Obamy, jego poprzednie wizyty w Kenii, lecz także genealogię jego rodziny, a nawet takie banalne sprawy jak styl ubierania się żony prezydenta oraz ich dwóch nastoletnich córek. Wiele reklam, zarówno tych drukowanych w gazetach, jak i wielkoformatowych na ulicach, nawiązywało swymi hasłami do przyjazdu Obamy, a sklepy pełne były okolicznościowych pamiątek z Barackiem Obamą.

Uczuciem dominującym wśród Kenijczyków w związku z wizytą Obamy były radość i zachwyt. Mimo to, już w czasie jej trwania pojawiło się wiele krytycznych opinii, w których wskazywano, że wizyta Baracka Obamy była pełna symbolicznych gestów i płomiennych przemówień, lecz pozbawiona realnych propozycji współpracy z Kenią. Krytycy byli świadomi, że oczekiwania Kenijczyków w stosunku do Obamy były często wygórowane, jednak jednocześnie zaznaczano, że jego administracja nie zrobiła wystarczająco dużo, aby zacieśnić stosunki z Kenią. Zamiast tego, skoncentrowała się na relacjach z Chinami, Rosją, Iranem oraz sytuacją w Iraku i Afganistanie. Dostrzegano w Kenii wzrost liczby beneficjentów programów pomocowych fundowanych przez USA (z półtora miliona odbiorców w 2008 roku, do ponad sześciu milionów w 2013 roku). Jednak z goryczą pisano, że o wizycie Obamy w Kenii zadecydowały troski o amerykańskie interesy, które zostały zagrożone rosnącą pozycją Chin w całej Afryce³⁴.

W szczególny sposób wizytę prezydenta Obamy skomentowali kenijscy rysownicy satyryczni, zrzeszeni w grupie artystycznej PAWA254, wystawą swoich

³⁴ Zob. A. Adebajo, *Obama's Kenya safari demonstrates the triumph of symbolism over substance*, „The East African”, 2015 July s. 25–31; M. Kapchanga, *Obama visits Africa's hotbeds of investments and opportunities*, „New African”, 2015, August–September, s. 26–28.

prac, która została zainaugurowana w pierwszym dniu wizyty Obamy w Kenii. Był to przegląd karykatur politycznych autorstwa najlepszych kenijskich karykaturzystów, które powstawały w latach 2006–2015. Ideą tego przedsięwzięcia, jak sami tłumaczyli, była chęć pokazania zmian, jakie nastąpiły w odbiorze prezydenta, zwłaszcza po krytycznym dla stosunków amerykańsko-kenijskich roku 2013, w którym administracja USA mocno skrytykowała wybór Uhuru Kenyatty na prezydenta Kenii³⁵. Rysunki poruszały kilka kontrowersyjnych kwestii w relacjach obu państw, między innymi śledztwo Międzynarodowego Trybunału Karnego w sprawie powybórczych zamieszek w Kenii w 2007 roku, stosunek do mniejszości homoseksualnych, obecność gospodarczą Chin, a także kwestie terroryzmu i korupcji w Kenii.

W artykule będę używać wymiennie dwóch terminów: karykatura i rysunek satyryczny. Karykatura to taki sposób prezentacji osoby, który polega na wyostreniu, komicznym zdeformowaniu cech wyglądu, przejaskrawieniu jej sposobu zachowania, mówienia i ośmieszeniu jej poglądów politycznych³⁶. Drugi termin to rysunek satyryczny, którego celem jest ośmieszenie lub napiętnowanie tego, co czyni przedmiotem przedstawienia: osobę, środowisko społeczne, postawy wobec świata, poglądy polityczne, sposoby zachowania czy mówienia³⁷. Karykatura w epoce mediów masowych, a przede wszystkim dzięki powszechności Internetu oraz portali społecznościowych (takich jak np. Facebook, Twitter, Instagram), jest tekstem kultury przekazywanym na szeroką skalę, odbieranym przez wykształcone jak i gorzej wyedukowane grupy społeczne, gdyż aby ją zrozumieć, nie jest konieczna umiejętność czytania, ponieważ rysunki często nie zawierają napisów dialogowych³⁸.

Barack Obama w karykaturze

Jako pierwsze będę analizować karykatury stworzone przez tanzańskiego rysownika, Godfrea Mwampembwa, publikującego pod pseudonimem GADO. Jest to obecnie najbardziej rozpoznawalny, wschodnioafrykański autor karykatur nie tylko w Kenii, lecz także na świecie. Współpracuje z kenijskim dziennikiem „Daily Nation” oraz czasopismami francuskimi, brytyjskimi i południowoafrykańskimi

³⁵ Odnoszę się do wypowiedzi Johnnie Carsona, asystenta sekretarza USA ds. Afryki, który decyzję głosujących skomentował słowami, że choć USA nie miały swego faworyta w tych wyborach prezydenckich, to pewnie ich decyzje będą miały swoje konsekwencje.

³⁶ Zob. J. Sławiński red., *Podręczny słownik terminów literackich*, Warszawa 1997, s. 163.

³⁷ Zob. J. Sławiński red., *Podręczny słownik terminów literackich*, Warszawa 1997, s. 275–276.

³⁸ O kenijskiej karykaturze i jej roli w procesach społecznych szerzej pisała M. Szupejko, *Zmiana społeczna za sprawą śmiechu? Karykatura w prasie i przestrzeni publicznej Kenii*, [w:] *Współczesne literatury afrykańskie i inne teksty kultury w świetle badań postkolonialnych*, red. W. Charchalis, R. Díaz-Szmidt, E. Siwierska, M. Szupejko, Warszawa, 2015, s. 335–353.

oraz regularnie zamieszcza prace na swojej stronie internetowej³⁹. GADO w karykaturach swego autorstwa porusza bieżące problemy społeczne i polityczne nie tylko dotyczące Afryki Wschodniej, lecz także świata. Poniżej analizuję dwa rysunki autorstwa GADO, które były częścią wspomnianej wystawy PAWA254.



Rysunek 1⁴⁰



Rysunek 2⁴¹

³⁹ <http://gadocartoons.com> [dostęp: 02.11.2016]

⁴⁰ źródło: <http://gadocartoons.com/obama-wins-2012/>, 8 grudzień 2012 [dostęp: 02.11.2016].

⁴¹ źródło: <https://defendingiraniandemocracy.wordpress.com/2014/04/page/2/>, sierpień 2011 [dostęp: 02.11.2016].

Obydwa przedstawione powyżej rysunki mają identyczną formę. Zostały podzielone na dwa kadry, górny oraz dolny, które przedstawiają tę samą scenę oraz bohatera rysunku, lecz w kilkuletnich odstępach. W przypadku obu rysunków pierwsze, starsze sceny pokazują bohatera w roku 2008 (to rok wyboru Baracka Obamy na prezydenta), o czym informują umieszczone przez autora daty w ich lewym, górnym rogu. W przypadku rysunku numer jeden kolejne sceny są datowane na rok 2012, natomiast w przypadku kolejnego rysunku nie widnieje konkretna data, lecz słowo *today* (dzisiaj) – data publikacji (sierpień 2011 roku) pozwala umiejscowić scenę z drugiego kadru w 2011 roku.

Na rysunku numer jeden w pierwszym kadrze przedstawiającym sytuację w 2008 roku widać ukazującą się na horyzoncie twarz. Autor nie narysował całej sylwetki portretowanego bohatera, jednak dzięki uwypukleniu charakterystycznych cech jego wyglądu, czyli szerokiego uśmiechu, który na rysunku jest nienaturalnie wielki oraz wydatnych uszu, odbiorca widzi Baracka Obamę. Głowa portretowanego polityka umiejscowiona jest na tle słońca, od którego odchodzą promienie. Są one narysowane wyraźnie, a kierunek ich rozchodzenia się sugeruje, że na pierwszym kadrze karykatury został ukazany wschód słońca. Drugi kadr pierwszego rysunku opatrzony datą 2012 w lewym górnym rogu, pokazuje tę samą głowę co kadr pierwszy (ponownie wskazują na to cechy charakterystyczne wyglądu – nienaturalnie duży uśmiech oraz wydatne, odstające uszy), jednak w sposobie prezentacji nastąpiły istotne zmiany. Na głowie bohatera pojawił się guz, na czole plaster, ma podbite oko, poharatane uszy oraz wybite zęby. Jego wygląd wskazuje na to, że został poturbowany, lecz odbiorca nie wie, w jakich dokładnie okolicznościach. Tłem głowy jest również słońce oraz rozwidlające się od niego promienie, lecz tym razem niewyraźne kontury, które zastosował autor, mogą sugerować że jest to zachód słońca, a nie wschód jak w pierwszym kadrze.

Rysunek numer 2 przedstawia w górnym kadrze mężczyznę w eleganckim garniturze, co pozwala sądzić, że jest to przedstawiciel wykształconej, elitarnej grupy społecznej. Dzięki uwydatnieniu cech charakterystycznych, czyli dużych uszu oraz szerokiego uśmiechu, odbiorca rozumie, że bohaterem karykatury jest Barack Obama. Postać w pierwszym kadrze przemieszcza się po spokojnej tafli wody, a znajdujące się koło jego prawej ręki dwie kreski oznaczają, że znajduje się on w ruchu – ten gest można odebrać jako machanie w kierunku adresatów karykatury. W drugim kadrze toń wody jest wzburzona, a przedstawiona postać już po niej nie chodzi, lecz z trudem broni się przed utonięciem. Bohater drugiego kadru nie jest uśmiechnięty, a jego twarz wyraża zdumienie – szeroko otwarte oczy sugerują, że jest zaskoczony okolicznościami, w których się znalazł.

Te dwa rysunki satyryczne pokazują, jak zmieniał się obraz Baracka Obamy w społecznym odbiorze oraz jak został umniejszony jego status. Na pierwszym

rysunku, w górnym kadrze Obama, został przedstawiony, za pomocą metafory wschodzącego słońca, jako ucieleśnienie i zapowiedź nowej epoki⁴². Takie przedstawienie Baracka Obamy nawiązuje do wielkich nadziei, które pokładali w nim obywatele nie tylko Stanów Zjednoczonych, ale także wielu państw afrykańskich, w szczególności Kenii. Jak już wspomniałam, w Kenii powszechnie sądzono, że jego administracja zdecyduje się na zacieśnienie stosunków gospodarczych z ojczyzną Baracka Obamy seniora, jednak tak się nie stało. Drugi kadr tego rysunku przedstawia zawiedzione nadzieje – za pomocą metafory zachodzącego słońca jest ukazane stopniowe zanikanie jego potęgi. Poniesione porażki zostały przedstawione jako widoczne na jego twarzy zranienia, które przywołują obraz pacjenta albo ofiary, czyli osoby słabej, zbolełej, która utraciła sprawność i witalność. Druga karykatura w pierwszym kadrze także prezentuje Obamę jako osobę niezwykłą – obraz prezydenta krocącego po wodzie odwołuje się do obrazu Jezusa Chrystusa krocącego po wodzie⁴³. Postaci Baracka Obamy na rysunku zostały przypisane nadludzkie umiejętności przypisywane postaciom boskim. Autor pokazał w ten sposób, jak duże były oczekiwania przeciętnych ludzi kierowane wobec Baracka Obamy – spodziewano się, że odmieni losy Kenii i w cudowny sposób wpłynie na życie jej mieszkańców. Drugi kadr ukazuje prezydenta już nie jako krocącego po wodzie, lecz pozbawionego cech boskich człowieka, z trudem utrzymującego się na jej powierzchni. Wskazuje to na zawiedzione nadzieje związane z jego prezydenturą. Przebywanie we wzburzonym morzu można zrozumieć również jako metaforę walki z przeciwnościami i problemami – wszak Obama przez swą pierwszą kadencję spotykał się z krytyką nie tylko w Kenii, lecz również w samych Stanach Zjednoczonych. Dlatego drugi kadr ukazuje Obamę pozbawionego zarówno boskich przymiotów, jak również toczącego walkę o swój polityczny byt.

Kolejne dwa rysunki powstały w 2015 roku w czasie przyjazdu Baracka Obamy do Kenii. Rysownicy ustosunkowują się w nich do podniosłego nastroju, który panował w stolicy w czasie prezydenckiej wizyty oraz przygotowań, jakie zostały poczynione przed lądowaniem prezydenta.

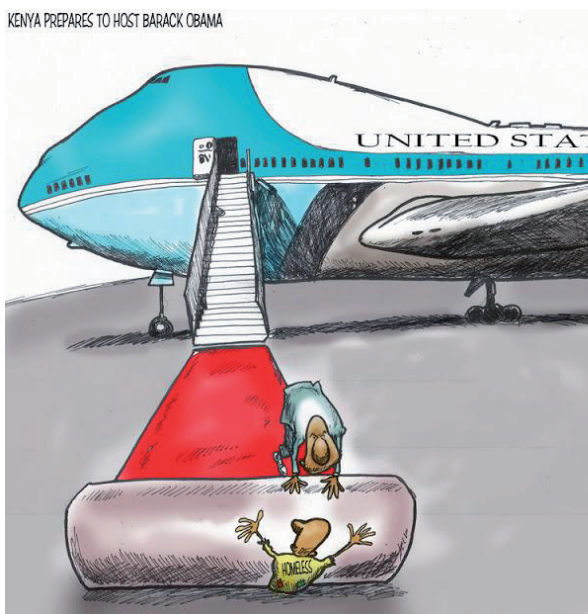
⁴² Takie przedstawienie Baracka Obamy nawiązuje również do obecnego w propagandzie sposobu portretowania władcy jako słońca – państwa czy narodu, mającego symbolizować jego niepodzielną władzę np. przydomkiem „słońce narodów” określano Józefa Stalina, twarz chińskiego dyktatora Mao Zedonga była często portretowana w słońcu, a Ludwik XIV, absolutystyczny król Francji z przełomu XVII i XVIII w., już za swego życia był nazywany „królem-słońce”.

⁴³ Zob. Ewangelia wg. św. Mateusza, rozdz. 14, 22:33, *Biblia Tysiąclecia Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań, Pallotinum, 2003.



- Czy ta trawa będzie naprawdę rosła przez godzinę?
- Dlaczego trawa? Czy to dlatego, że Obama przyjeżdża z krową?
(tłum. – MP)

Rysunek 3 ⁴⁴



Rysunek 4⁴⁵

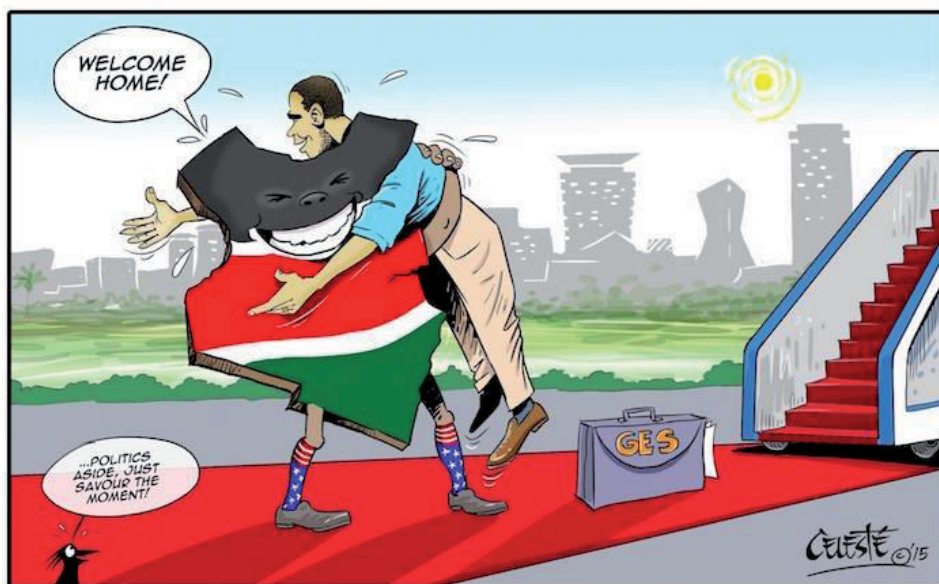
⁴⁴ źródło: *Taifa Leo*, 24.11.2015, s. 11.

⁴⁵ źródło: <https://face2faceafrica.com/article/patrick-gathara> [dostęp 02.11.2016].

Rysunek trzeci, składający się tylko z jednego kadru, przedstawia scenę rozmowy dwóch Kenijczyków, z których jeden jest zatrudniony do wykonywania prostych prac fizycznych, o czym świadczyć może założona przez niego czapka z daszkiem oraz narzędzia, którymi się posługuje, stanowiące atrybuty tej grupy społecznej. Drugi rysunek przedstawia osobę ubraną bardziej schludnie co może świadczyć o tym, że jest to przypadkowy przechodzień przynależący do zamożniejszej lub wyedukowanej grupy społecznej. Pracownik trzyma w ręku konewkę, którą podlewa ziemię i zadaje pytanie, czy trawa, którą podlewa, faktycznie urosnie w ciągu godziny. Druga osoba przedstawiona na rysunku nie odpowiada, lecz sama zadaje kolejne pytanie: czy trawa ma urosnąć dlatego, że Obama przyjeżdża wraz z krową? Ta krótka wymiana zdań tworzy zabawną scenkę rodzajową – rozmowę dwóch obywateli, z których jeden został zaangażowany do wykonywania pracy, której efektem ma być osiągnięcie błyskawicznych rezultatów estetycznych z okazji przyjazdu Baracka Obamy. Zarówno osoba podlewająca trawę, jak i ta obserwująca jej pracę, nie rozumieją, jaki jest jej cel. Świadczy o tym domniemanie jednej z nich, że Obama przyjeżdża do Kenii wraz z *ng'ombe* (suah. krowa) i to dla potrzeb jej wykarmienia jest sadzona i pielęgnowana trawa. Pokazuje to, że przygotowania do wizyty światowej rangi polityka są ważne dla władzy, lecz nie dla przeciętnego obywatela, który jest jedynie elementem wielkiej, wykonawczej maszyny, niepojmującej istoty całego przedsięwzięcia. Rysunek można zinterpretować również jako krytykę skupienia się Kenijczyków na formie i oprawie, jaką nadano przyjazdowi Baracka Obamy do Kenii, a nie na treści tego, co miał w istocie do powiedzenia Kenijczykom w szczególności i Afrykanom w ogóle.

Kolejny, czwarty rysunek, przedstawia dwóch mężczyzn – jednego, który rozwijającego czerwony, reprezentacyjny dywan prowadzący od podestu prezydenckiego samolotu Air Force One, którym podróżuje Barack Obama. Druga postać jest zakrywana dywanem – jej uniesione w górę ręce sygnalizują, że jest to dla niej traumatyczne doświadczenie. Na koszulce tej postaci znajduje się napis *homeless* (ang. bezdomny). Obecność na rysunku samolotu Air Force One świadczy o tym, że rysunek stanowi komentarz do wizyty Baracka Obamy w Kenii. Czerwony dywan jest nieodłącznym elementem wszystkich oficjalnych delegacji w świecie dyplomacji, podkreślającym wysoki status osoby przybywającej do kraju goszczącego. Najciekawsza w tym rysunku jest jednak jego wymowa: postać zakrywana przez dywan symbolizuje wszystkie grupy społeczne, które ze względu na problemy z nimi związane, zostały „schowane pod dywan” – ukryte, aby nie były widoczne i nie nadszarpywały dobrego wizerunku Kenii w czasie dwóch dni wizyty Baracka Obamy. Ta postać, choć ma na plecach napis: „bezdomny”, jednocześnie reprezentuje wszystkie osoby i sprawy kłopotliwe, a zarazem wstydliwe dla władz kenijskich. Można domniemywać, iż są to problemy związane z ruchami terrorystycznymi i działalnością Al-Shabab, brak równouprawnienia dla osób

homoseksualnych w Kenii, a także zarzuty wobec najwyższych polityków kenijskich, którzy są oskarżani przez Międzynarodowy Trybunał Karny w Hadze o wywołanie krwawych zamieszek w Kenii po wyborach prezydenckich w 2007 roku. Postać chowana pod dywanem symbolizuje rolę władz kenijskich sprowadzającą się jedynie do, stworzenia pozorów dobrze funkcjonującego państwa na potrzeby przyjazdu ważnego polityka z zagranicy. Autor rysunku demaskuje hipokryzję współcześnie rządzących Kenią, a stworzony przez niego rysunek satyryczny krytykuje ich i wytyka im dwulicowość.



Rysunek 5 ⁴⁶

Kolejna karykatura (rysunek numer 5) autorstwa Celeste Wamiru również została przedstawiona na zbiorowej wystawie PAWA254. Na rysunku widać prezydenta Obamę – przywołanego za pomocą charakterystycznych cech jego postaci – wydatnych uszu, szerokiego uśmiechu. Na rysunku widoczne są również dwa symboliczne elementy związane z osobą prezydenta, są to: czerwony dywan rozwinięty przed rządowym samolotem delegacji amerykańskiej oraz służbowa teczka z napisem GES – skrót nazwy spotkania, w którym wzięli udział prezydenci Kenii i Stanów Zjednoczonych – *Global Entrepreneurship Summit* (Globalny Szczyt Przedsiębiorczości). Na rysunku widzimy również postać okrytą strojem w kenijskich barwach narodowych w kolorach: czarnym, czerwonym i zielonym,

⁴⁶ źródło: C. Wamiru, <http://www.okayafrica.com/culture-2/kenyan-cartoonists-take-on-president-barack-obama/> [dostęp 02.11.2016].

poprzedzielanych białymi poprzecznymi pasami, swym kształtem przywołującymi mapę Kenii. Alegoria Kenii, o której personifikacji świadczą przypisane jej cechy ludzkie: posiadanie twarzy, oczu i uśmiechu wyrażającego radość ze spotkania z przybywającym gościem, a także rąk, którymi obejmuje przybywającego prezydenta. Ponadto na jej nogach, widoczne są podkolanówki w kolorach amerykańskiej flagi – charakterystyczne białe gwiazdy na niebieskim tle oraz biało-czerwone pasy. Tak zobrażowana Kenia wita przylatującego Baracka Obamę słowami „witaj w domu”.

Na rysunku satyrycznym flaga symbolizuje państwo – Kenię wraz z jej wszystkimi obywatelami, czekającymi na przyjazd Baracka Obamy. Za pomocą tak skonstruowanego ciągu metonimicznego autor chciał dać do zrozumienia, że ta wizyta była oczekiwana nie tylko przez polityków partii rządzącej i prezydenta Kenii Uhuru Kenyattę, lecz przez wszystkich mieszkańców. Na uwagę zasługuje to, że przedstawiona na rysunku alegoria Kenii jest postacią, której ubiór, wspomniane podkolanówki w kolorze amerykańskiej flagi, nawiązują do politycznego i gospodarczego oparcia Kenii (lub takiego pragnienia) na ekonomicznej potęgze Stanów Zjednoczonych. Autor wyśmiewa władze Kenii, które swoją siłę uzależniają nie od własnej przedsiębiorczości, lecz zagranicznego wsparcia. Jest to kolejny rysunek satyryczny, który stanowi nie tylko komentarz do lipcowej wizyty Baracka Obamy w Kenii, lecz również jest krytyką władz kenijskich, które liczyły na otrzymanie wsparcia ze strony administracji amerykańskiej w postaci zawieranych umów handlowych i poparcia dla utrzymania swojej pozycji gospodarczej oraz politycznej.

Podsumowanie

Analizowane w artykule karykatury polityczne są interesujące z wielu powodów. Karykatura jako taka staje się w Kenii coraz bardziej popularnym sposobem komentowania bieżących wydarzeń politycznych i społecznych. Karykatury są publikowane nie tylko w tradycyjnych gazetach i tygodnikach, lecz również na portalach społecznościowych, stronach internetowych autorów oraz cyfrowych wydaniach czasopism. Istotą karykatury jest odwołanie się do rozumianych przez odbiorców skojarzeń i wyobrażeń o świecie. To właśnie dzięki prostocie przekazu, ma ona szerokie grono odbiorców, jako forma współczesnej sztuki. Przy okazji wizyty Baracka Obamy w Kenii czołowi kenijscy artyści związani z satyrą i komiksem wykorzystali ją, aby skomentować nastroje społeczne panujące w Kenii. Dzięki swoim rysunkom pokazali nie tylko to, jak zmienił się stosunek Kenijczyków do prezydenta Obamy – od pokładania w nim ogromnych nadziei na to, że Kenia będzie traktowana przez amerykańską administrację w szczególnie sposób, po weryfikację oczekiwań i dostrzeżenie w Obamie polityka, który zmagają się z ograniczeniami własnej administracji i problemami z zabezpieczeniem

międzynarodowych interesów Stanów Zjednoczonych. Karykaturzystom udało się również wykorzystać stworzone przez siebie rysunki do krytyki wewnętrznej polityki Kenii. Satyra przez nich uprawiana jest komentarzem do wydarzeń toczących się na rodzimej arenie społeczno-politycznej i do krytyki przywar polityków oraz partii rządzących. Jej istnienie w Kenii bardzo dobrze świadczy o wzmacnianiu się procesów demokratyzacyjnych w tym państwie. Jak wskazuje Daniel Hammet, już sam fakt, że władza godzi się na publikowanie satyry politycznej wskazuje na jej rosnącą dojrzałość⁴⁷. Karykatura stała się bardzo ważnym środkiem wyrazu i komunikacji społecznej ujawniającym poglądy i emocje nie tylko samych autorów, ale także kenijskich obywateli; pozwala na szybkie reagowanie na wydarzenia z życia społecznego i politycznego, a tym samym – obok tradycyjnych źródeł pisanych – stanowi ciekawy materiał badawczy. Ze względu na niewielką ilość opracowań dotyczących kenijskiej karykatury politycznej w szczególności i afrykańskiej w ogóle, stanowi ciekawy i bogaty obszar dla podejmowania badań naukowych.

Mgr Maria Piotrowska, absolwentka afrykanistyki oraz Stosunków Międzynarodowych na Uniwersytecie Warszawskim. Specjalistka w zakresie literatury ustnej suahili. Obecnie doktorantka Wydziału Orientalistycznego UW, badająca współczesny język mediów kenijskich i tanzańskich przy użyciu narzędzi kognitywistycznych. W chwili obecnej również lektor języka suahili w Szkole Języków Wschodnich UW. Przez kilka lat związana z sektorem pozarządowym, pracowała przy projektach rozwojowych i humanitarnych w Kenii, Etiopii, Libanie i na Ukrainie.

Bibliografia

- Adebajo A., *Obama's Kenya safari demonstrates the triumph of symbolism over substance*, "The East African", 2015, July 25–31.
- Beck R.M., *Comic in Swahili or Swahili comic*, 1999, AAP 60, s. 67–101.
- Beez J., *Stupid Hares and Margarine. Early Swahili Comics*. Hampton Press, 2006, s. 1–21.
- Eko L., *It's A Political Jungle Out There. How Four African Newspaper Cartoons De-humanized And 'Deterritorialized' African Political Leaders In The Post-Cold War Era*, "The International Communication Gazette", 2007, 69 s. 219–238.

⁴⁷ Zob. D. Hammet, *Political Cartoons, Post-Colonialism and Critical African Studies*, Critical African Studies, 2:4, s. 1–26.

- Díaz-Szmídt R. J. Jankowski, *Pędzel zamiast karabinu – sztuka jako sprzeciw polityczny. Niepokorna twórczość Ramona Esono z Gwinei Równikowej*, [w:] A. Pawłowska, J. Sowińska-Heim (red), *Sztuka Afryki. Afrykańska tradycja – afrykańska nowoczesność*, Łódź 2016, s. 121–155.
- Głowacka Z., *Kenijski teatr lalkowy i jego cele edukacyjne*, „Afryka” 34, 2011, s. 80–100.
- Hammet D., *Political Cartoons, Post-Colonialism and Critical African Studies*, „Critical African Studies”, 2(4), s. 1–26.
- Kabukuru W., *And Obama came along*, „New African”, 2009, March, s. 18–20.
- Kapchanga M., *Obama visits Africa’s hotbeds of investments and opportunities*, „New African”, 2015 August–September, s. 26–28.
- Kimani P., *Is Obama turning his back on Africa*, „New African”, 2012, January, s. 70–72.
- Lewinson A., *Imagining the metropolis, globalizing the nation. Dar es Salaam and national culture in Tanzanian cartoons*, *City and Society*, 2003, XV(1), s. 9–30.
- Macharia K., *Jambo Bwana: Kenya’s Barack Obama*, „Qual Sociol” (2012) 35, s. 213–227.
- Madiega Adhiambo P., Chantler T., Jones G., Prince R., *‘Our son Obama’ The US presidential election in Western Kenya*, „Anthropology Today”, Vol. 24 No 6, December 2008.
- Obama B., *Dreams from my father: a story of race and inheritance*, Nowy Jork, 2004.
- Sławiński J., *Podręczny słownik terminów literackich*, Warszawa, 1997, s. 163; s. 275–276.
- Szupejko M., *Media i tożsamość w Afryce. Studium kenijskie*, „Afryka”, 2013, 38, s. 11–36.
- Szupejko M., *Zmiana społeczna za sprawą śmiechu? Karykatura w prasie i przestrzeni publicznej Kenii*, [w:] *Współczesne literatury afrykańskie i inne teksty kultury w świetle badań postkolonialnych*, red. Charchalis W., Díaz-Szmídt R., Siwierska E., Szupejko M., Warszawa 2015, s. 335–353.
- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Pallotinum, Poznań, 2003.

Źródła internetowe

1. A. Klein, *Kenyan Cartoonist Take on Barack Obama*, <http://www.okayafrica.com/culture-2/kenyan-cartoonists-take-on-president-barack-obama/> [z: 24.11.2016].
2. <http://gadocartoons.com/obama-wins-2012/> [z: 25.11.2016]
3. R.N. Haass, *U.S. Foreign Policy: In troubling disarray*, <https://defendingirananddemocracy.wordpress.com/2014/04/25/8185/>
4. *All-TIME 100 nonfiction books*, <http://entertainment.time.com/2011/08/30/>

all-time-100-best-nonfiction-books/slide/dreams-from-my-father-by-barack-obama/ [z: 24.11.2016].

5. <http://www.ges2016.org> [z: 25.11.2016].

6. *Kenya political cartoonist satirizes president Obama*, <https://face2faceafrica.com/article/patrick-gathara> [z: 02.11.2016].

RELIGIE W AFRYCE

EWA SIWIERSKA

ISLAM I MAGIA W KULTURZE HAUSA

Streszczenie

Artykuł prezentuje religijno-magiczne zwyczaje rozpowszechnione w kulturze Hausańczyków z północnej Nigerii. Najbardziej popularną praktyką jest *sha rubutu* (dosł. picie napisu), którą spotyka się także wśród muzułmanów w innych krajach. Jest ona bowiem nieodłącznym elementem praktyk magicznych w islamie. Zarówno *sha rubutu*, jak i inne metody, takie jak sporządzanie amuletów i tradycyjna medycyna ochronna, opierają się na przekonaniu, że w wersetach i surach Koranu kryją się szczególne moce, które mogą leczyć choroby duszy i ciała oraz zapobiegać nieszczęściom.

Słowa kluczowe:

magia islamu, Hausa, *tsibbu*, *sha rubutu*, kwadraty magiczne

Wiele lat temu, jeden z moich studentów podczas pobytu w północnej Nigerii doświadczył niezwykłego przeżycia. Kiedy któregoś dnia znalazł się w bardzo niebezpiecznej sytuacji, towarzyszący mu Hausańczyk wyrecytował fragment Koranu, po czym zagrożenie natychmiast zniknęło. Opowiadając mi o tym wydarzeniu po powrocie do Polski, chłopak przyznał z całą powagą: „Teraz naprawdę zaczynam wierzyć w magię”. Przypomniałam sobie tę historię, pracując nad hauszańskimi tekstami magicznymi. W kulturze Hausańczyków Koran jest otaczany wielkim szacunkiem nie tylko jako najważniejsze źródło ich wiary, ale także jako niezastąpiony przewodnik w pokonywaniu wszelkich życiowych trudności. Przekonanie o jego niezwykłych mocach sprawczych przyczyniło się do rozwoju łączonych z nim praktyk magicznych, które stały się integralną częścią religii muzułmańskiej zarówno w północnej Nigerii, jak i na innych obszarach islamu:

Islam, potępiając w zasadzie czary, był w rzeczywistości bezsilny wobec niezwyklej popularności tego typu praktyk w Arabii i na innych, podbitych nieco później terenach. Musiał zatem wykazać się dość daleko posuniętą tolerancją. Ostatecznie, choć Prorok w jednym z hadisów uznał czary za jedną z siedmiu zgubnych rzeczy, których należy unikać, zwyciężyło twierdzenie średniowiecznych teologów, że magia jest nauką z jednej strony godną potępienia, ale z drugiej – dozwoloną¹.

Muzułmanie wierzą, że Koran jest najwyższym wyrazem boskiej mądrości, cudownym, doskonałym i nienaśladowalnym dziełem, jakiego nikt nie byłby w stanie wymyślić. Potwierdzają to słowa samego Boga: „Powiedz: Jeśliby się zebrali ludzie i dzinny, aby stworzyć coś podobnego do tego Koranu, to oni nie zdołaliby uczynić nic podobnego, nawet gdyby się wzajemnie wspomagali” (17:88)². Stałe obcowanie z Koranem oraz zgłębianie jego tajemnic jest nieodłącznym elementem życia wierzącego, który pragnie uchronić się przed nieszczęściami na tym świecie. Niniejszy artykuł to rzecz o tym, w jaki sposób w praktyce korzysta się z tej wiedzy w mużulmańskim społeczeństwie Hausa.

Tsibbu

Muzułmańska magia uzdrowicielska, w języku hausa określana terminem *tsibbu* (z arabskiego: *tibb*), odwołuje się zarówno do Koranu, jak i do opartej na przekazach sunny ‘medycyny prorockiej’ (*at-tibb an-nabawi*)³, czyli wypowiedzi Mahometa dotyczących profilaktyki zdrowia i sposobów kuracji. Prorok zalecał między innymi: „Leczcie sługi Boże, albowiem Bóg najwyższy stworzył dla każdej choroby lekarstwo. I tylko na jedną chorobę nie ma lekarstwa: na starość”⁴; „Jeśli słyszycie, że gdzieś jest zaraza, nie chodźcie tam. Ale gdy zaraza jest u was, nie chodźcie gdzie indziej”⁵; „Wystrzegajcie się obżarstwa, gdyż niszczy ono ciało i wywołuje chorobę, która przeszkadza w modlitwie. Umiar w jedzeniu i piciu jest najzdrowszy dla ciała i nie powoduje wydatków”⁶; „Puszczanie krwi leczy

¹ M.M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 416. Do pozostałych rzeczy, których mużulmanin powinien unikać, Prorok zaliczył w tym hadisie: dodawanie Bogu współników (*szirk*), niesprawiedliwe pozbawianie życia uznanego przez Boga za święte, marnotrawienie dóbr publicznych, marnotrawienie majątku sierot, ucieczkę przed wrogiem na polu walki, oczernianie osób cnotliwych oraz nieroztropne ufanie kobietom. Zob. *Riyadh as-Salihin of Imam Nawawi*, tłum. Muhammad Zarfulla Khan, Curzon Press, London 1975, s. 274 (hadis 1619). Zakazy koraniczne odnoszą się głównie do magii szkodliwej. Zob. M.M. Dziekan, *Arabia Magica. Wiedza tajemna u Arabów przed islamem*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 1993, s. 135.

² Wszystkie cytaty wersetów podaję w przekładzie J. Bielawskiego, *Koran*, PIW, Warszawa 1986.

³ Por. M.M. Dziekan, *Dzieje...*, s. 410

⁴ Mahomet, *Mądrości Proroka (Hadisy)*, wybrał, przełożył z arabskiego i wstępem opatrzył Janusz Danecki, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 1993, s. 101.

⁵ *Ibidem*, s. 102.

⁶ Mahomet, *O małżeństwie, kupcach i dobrym wychowaniu. Wybór hadisów*, wybór, przekład i wstęp J. Kozłowska, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 1999, s. 45.

z każdej choroby, poddawajcie się temu zabiegowi”⁷; „Mycie nóg zimną wodą po wyjściu z łaźni chroni przed bólami głowy”⁸; „Nie dotknie ciężka choroba tego, kto liże miód każdego rana przez trzy dni w miesiącu”⁹. ‘Medycyna prorocka’ oraz ‘leczenie koraniczne’ (*al-iladż al-kurani*) przetrwały do dzisiaj zarówno w ludowej, jak i wysokiej kulturze islamu¹⁰.

Hausańscy malamowie specjalizujący się w dziedzinie magii uzdrowicielskiej (*malaman tsibbu*) oferują, skuteczne ich zdaniem, sposoby niemal na wszystko. Potrafią uleczyć wszelkiego rodzaju choroby, bezpłodność, zwiększyć potencję i uchronić przed każdym złem, zagrażającym ze strony dżinnów¹¹ i ludzi, przed pożarem czy kradzieżą. Mogą spełnić życzenia zarówno tych, którzy pragną sławy i poważania czy bogactwa, jak i tych, którzy chcą znaleźć żonę lub męża, albo odnieść sukces w życiu zawodowym. Malamowie *tsibbu* oferują ponadto ‘recepty’ na problemy w relacjach międzyludzkich, na przykład małżeńskich, na zdobycie nad kimś władzy albo szybkie opanowanie wiedzy, lub nauczanie się alfabetu arabskiego i całego Koranu na pamięć. Uzasadniając wykorzystywanie Świętej Księgi do leczenia chorób i rozwiązywania problemów, specjaliści powołują się na słowa Boga: „My zsyłamy poprzez Koran to, co jest uzdrowieniem i miłosierdziem dla wiernych; a niesprawiedliwym powiększa on tylko stratę” (17:82). Zarówno osoby świadczące tego rodzaju usługi, jak i ich klienci, są przekonani, że zastosowanie się do określonej porady zawsze przyniesie oczekiwany skutek. Wzajemne zaufanie (*ban gaskiya*) ma kluczowe znaczenie w tej profesji¹².

W swojej praktyce malamowie *tsibbu* posługują się różnymi metodami. Oprócz znajomości Koranu, niezbędna jest im także skomplikowana sztuka tworzenia kwadratów magicznych (*hatimi*; l.mn. *hatimai*)¹³. W pola kwadratów wpisuje się liczby, litery alfabetu arabskiego, imię Proroka, imiona Boga, aniołów, zwłaszcza najbliższych Bogu i głoszących Jego chwałę Dżibrila (Dżibra’ila), Izra’ila (Azra’ila), Mika’ila (Mikala) oraz Israfila, a także imiona Kalifów Sprawiedliwych: Abu Bakra, Umara Ibn al-Chattaba, Usmana Ibn Affana i Alego Ibn Ali Taliba, oraz

⁷ *Ibidem*, s. 49.

⁸ *Ibidem*, s. 54.

⁹ *Ibidem*, s. 64.

¹⁰ M.M. Dziekan, *Dzieje...*, s. 411.

¹¹ Dżinny, podobnie jak ludzie i anioły, stanowią kategorię istot rozumnych, bardzo popularnych w ludowej tradycji muzułmańskiej. Zostały stworzone z ognia bez dymu. Są niewidoczne, ale potrafią przybierać różne postacie. Rozróżnia się dżinny dobre i złe. Te pierwsze służą Bogu i wspomagają ludzi, te drugie natomiast szkodzą.

¹² Bello Sa’id, *Kwatanci-Fadi: Tasirin Harshe a Tsibban Bahausha*, “Harsunan Nijeriya”, Vol. XVIII, 1997, s. 125–126.

¹³ Termin ten pochodzi od arabskiego: *chatam*. W języku arabskim kwadrat magiczny określa się także słowem *wafk* (l. mn. *aufak*), a zajmującą się tą dziedziną naukę: *ilm al-aufak*. Zob. M. Moroz, *Kwadraty magiczne Ahmada al-Būniego na podstawie traktatu Manba’ usūl al-hikma*, praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr hab. M.M. Dziekana, Warszawa 2013, s. 6.

siedem ‘pieczęci Sulajmana’¹⁴. Pojedyncze litery wpisywane w pola mogą tworzyć słowa, które zgodnie z kierunkiem pisma arabskiego należy odczytywać rzędami, od strony prawej do lewej. Czasami w środkowe pole kwadratu wpisuje się życzenie, imię osoby pragnącej je spełnić albo osoby, od której chcemy coś uzyskać. Kwadraty są często otoczone magicznymi formułami, których znaczenie jest znane tylko wtajemniczonym. Wiara w moce liter wiąże się z przekonaniem o sprawczej sile słowa. Jedną z dziedzin wykorzystywanych przez malarzy Hausa jest nauka o numerycznych wartościach liter alfabetu arabskiego, czyli numerologia (*ilmin hisabi* lub *ilmin lissafi*), będąca także częścią astrologii (*ilmin taurari*). Litery arabskie mają nie tylko swoje wartości liczbowe¹⁵, ale dodatkowo każda z nich jest powiązana z określonymi imionami Boga, rozpoczynającymi się na te litery. Wiedza tajemna łączy zatem naukę o znaczeniu liter i cyfr, zwykle zaliczaną do magii (*sihr*)¹⁶. W kwadratach magicznych bardzo często umieszcza się siedem liter świętych, które w wierzeniach muzułmanów mają szczególne znaczenie, a mianowicie *sa*, *dzim*, *cha*, *zajn*, *szin*, *za* oraz *fa*¹⁷. Za pierwszą liczbę świętą i doskonałą uważa się siódmkę, która wzmacnia czar. Jedyńka symbolizuje natomiast Boga. Bardzo często występują one (oraz ich wielokrotności) w magii hauskańskiej. Aby zsumować wartość numeryczną liter wpisanych w kwadrat, należy każdej z nich przyporządkować odpowiadającą jej liczbę. Kwadraty magiczne mogą mieć różną wielkość (od trzech do czternastu boków) i formę: bez pól, otoczone liczbami poza zewnętrzną ramą, w kształcie człowieka albo z wpisanym w środku kołem.

Istotne znaczenie może mieć materiał, na którym należy napisać odpowiednie wersety i kwadraty magiczne. W niektórych przypadkach musi to być kartka papieru określonego koloru, kawałek tkaniny, zwierzęca skóra, lustro, liście roślin, nowa tykwa albo skorupy potłuczonego naczynia. Jeżeli specjalista nie określił materiału, jakiego należy użyć, wówczas można wykorzystać po prostu zwykłą kartkę papieru. Według jednego z zaleceń, aby skutecznie zwalczyć nałogi (alkoholizm, palenie tytoniu, uprawianie hazardu) i przestać cudzołodzić, kwadrat liczbowy 4/4 trzeba napisać na dłoni, a gdy wyschnie, napis zlizać¹⁸. Kwadraty rysuje się także na ziemi, na przykład pochodzącej z mrowiska. Podobnie, ważne są składniki, z jakich sporządza się atrament, używany do napisania wersetów

¹⁴ Sulajman jest odpowiednikiem biblijnego Salomona. Postać ta występuje w Koranie. Sulajman jest symbolem mądrości i szlachetności. Według muzułmańskich legend potrafił on porozumiewać się ze zwierzętami i okiełznać dżinny. Uważa się go nie tylko za mędrca, ale i za cudotwórcę. Jego symbolem jest sześcioramienna gwiazda na pierścieniu, którą umieszcza się także w tekstach magicznych jako jedną z jego pieczęci. Oznacza ona władzę nad dżinnami. ‘Pieczęcie Sulajmana’ symbolizują ochronę przed wszelkim złem. Szerzej o historii magicznych ksiąg zakopanych pod tronem Salomona zob. M.M. Dziekan, *Dzieje...*, s. 411–412.

¹⁵ Ich wykaz zamieszcza M.M. Dziekan, *Symbolika...*, s. 24–29.

¹⁶ M.M. Dziekan, *Symbolika...*, s. 23.

¹⁷ *Ibidem*, s. 31.

¹⁸ Alhaji Adamu dan Awwal Sulaimanu, *Kala Adamu*, Maiduguri b.r., s. 8.

i kwadratów. Malamowie Hausa najbardziej cenią sobie ten wykonany z szafranu, któremu przypisuje się szczególnie silne moce¹⁹. Do produkcji atramentu wykorzystuje się także wodę różaną, wodę ze studni Zamzam²⁰, miejscowe rośliny oraz piżmo²¹. Jeśli z napisanych wersetów i kwadratów robi się amulety, należy je okadzić i umieścić w odpowiednim miejscu (na przykład pod poduszką), nosić przy sobie, zawiązać na głowie lub ręce albo spalić lub zakopać w domu, pod paleniskiem, w kopcu czarnych mrówek, w miejscu pracy lub na cmentarzu. Do amuletów dodaje się części ciał zwierząt albo ziemię zebraną z określonych miejsc. Często trzeba je związać nicią określonego koloru albo przykryć zwierzęcą skórą. Kadzidła robi się najczęściej z gumożywicy, olejku sandałowego, żywicy balsamicznej i sandaraku. Według jednego z zaleceń, aby przywołać džinna o imieniu Szmszatariszu, który odpowie na każde zadane mu pytanie, należy zrobić kadzidło z odchodów jastrzębia, strusia, wielbłąda oraz z kaczego jaja²². W hauszańskich praktykach magicznych pojawiają się także tajemnicze określenia na kadzidła specjalnego rodzaju, służące do odstraszania wszelkiego zła i nieprzyjaznych człowiekowi džinnów.

W doborze wersetów koranicznych malamowie Hausa stosują czasem metodę, zwaną *kwatanci fadi*. Polega ona na wyszukaniu takiego słowa arabskiego występującego w Koranie, które ma podobne brzmienie do słowa w języku hausa, przy czym ich znaczenia nie muszą wcale być do siebie zbliżone. W dostępnych mi tekstach magicznych spotkałam się z takim przypadkiem. Na zwiększenie potencji i rozmiarów męskiego członka, jeden z autorów zaleca wykorzystanie wersetu 37 sury 3 (Rodzina Imrana): „i uczynił, iż wyrosła wzrostem pięknym, i zaopiekował się nią Zachariasz”.²³ Otóż na określenie penisa w języku hausa używa się słowa *zakari*, podobnie zaś brzmi arabskie imię Zachariasza, a mianowicie *Zakarija*. Nie ma tu jednak logicznego związku między treścią cytowanego wersetu, gdzie mówi się o tym, że Zachariasz stał się opiekunem Marjam (Marii), matki Isy (Jezusa), a przypadłością męskiego organu, do zaradzenia której ma posłużyć ów werset.

W praktykach magicznych czasami łączy się fragmenty Koranu z kwadratami, czasami używa się tylko sur lub wersetów albo samych kwadratów. Dla przykładu, aby otworzyć własną działalność handlową, należy napisać surę 108 (Obfitość):

¹⁹ Alhaji Adamu Zabarmari, *Ism Allah al-a'zam*, Maiduguri b.r., s. 5–6. Autor twierdzi, że o cudownych mocach atramentu z szafranu dowiedział się od niejakiego Szajcha Ismaila Chartum.

²⁰ Studnia ta znajduje się w Świętym Meczezie (*Al-Masdzid al-Haram*) w Mekce. Związana jest z historią Hagar, nałożnicy Ibrahima. Wraz ze swoim synem Isma'ilem została uratowana na pustyni od śmierci dzięki cudownemu wytrysnięciu źródła wody. Muzułmanie wierzą, że woda z Zamzam ma właściwości lecznicze, a jej picie zapewnia zdrowie. Przechowuje się ją w specjalnych naczyniach.

²¹ Wzmianka o piżmie pojawia się w Koranie 83:25–26 w opisach raju: „Będą pojeni winem szlachetnym, pieczętowanym; pieczęcią jego będzie piżmo”.

²² Salihu Baba dan Abubakar Alhusaini, *Zad al-alim*, Kano b.r., s. 2–3.

²³ Alhaji Adamu Zabarmari, *Ango da amarya. Asirai sabo da masoya*, Kano b.r., s. 10.

„Zaprawdę, My daliśmy tobie obfitość! Módl się przeto do twego Pana i składaj ofiary! Zaprawdę, ten, kto ciebie nienawidzi – pozostanie bez potomstwa!” Następnie zrobić z tego amulet i zakopać go albo zawiesić w stosownym miejscu²⁴. Osoba potrzebująca odzieży powinna natomiast poprawnie i starannie recytować surę Obfitość sto jedenaście razy przez siedem dni, zawsze po zakończeniu porannej modlitwy rytualnej²⁵. Zgodnie z jednym z ‘przepisów’, aby skutecznie ochronić swoje domostwo, mienie i zwierzęta hodowlane, należy narysować kwadrat i wpisać wewnątrz: „Nie ma bóstwa oprócz Boga Żyjącego, Istniejącego”, a tak powstały amulet zawiesić na zewnątrz domu²⁶.

Najpowszechniejszą metodą, stosowaną przez malamów Hausa, jest zmywanie napisanego tekstu i/lub kwadratu, aby powstał magiczny roztwór, który należy wypić, umyć się nim albo dodać do jedzenia osobie, na którą ma podziałać czar. Ta praktyka, popularna nie tylko wśród muzułmanów w Nigerii, zwana jest w języku hausa *sha rubutu* lub *rubutun sha*. To drugie określenie oznacza również roztwór powstały po zmyciu tekstu. W zależności od zalecenia, do zmywania może posłużyć zwykła woda z kranu, zaczerpnięta ze studni albo z Zamzam. I tak na przykład, jeżeli ktoś chce dostać pożyczkę, powinien narysować kwadrat liczbowy 4/4 na metalowej tabliczce. Musi użyć do tego atramentu zrobionego z liści *Balsamodendron africanum* (hausa: *dashi*). W środkowym polu kwadratu należy wpisać imię starającego się o pieniądze (*mai nema*), imię pożyczkodawcy (*mai kudi*) oraz kwotę pożyczki (*yawan kudi*). Następnie trzeba tabliczkę zmyć wodą zaczerpniętą ze studni, a tak powstałym roztworem umyć twarz²⁷.

Skutecznym sposobem na złośliwe działanie džinnów, które uniemożliwiają znalezienie partnera do małżeństwa, jest natomiast napisanie na czystym szkłe sto razy Wersetu Tronu – 255 wersetu sury 2 (Krowa): „Bóg! Nie ma boga, jak tylko On – Żyjący, Istniejący! Nie chwyta go ni drzemka, ni sen. Do Niego należy to, co jest w niebiosach, i to, co jest na ziemi! A któż będzie się wstawiał u Niego inaczej, jak za Jego przyzwoleniem? On wie, co było przed nimi, i On wie, co będzie po nich. Oni nie obejmują niczego z Jego wiedzy, oprócz tego, co On zechce. Jego tron jest tak rozległy, jak niebiosy i ziemia; Jego nie męczy utrzymywanie ich. On jest Wyniosły, Ogromny!”. Następnie szkło trzeba zmyć wodą ze studni Zamzam, dodać piżmo i miód. Tak powstały roztwór należy wypić²⁸.

Kobieta, która nie może się pogodzić z tym, że się starzeje, powinna napisać Werset Tronu jedenaście razy, zmyć, dodać soli i wypić²⁹. Kto zaś chce nauczyć się na pamięć Koranu, musi napisać siedem razy surę 112 (Szczerłość wiary): „Mów:

²⁴ Abubakar Ibrahim, *Burdin Inna a'tajnaka*, Funtuwa b.r., s. 16.

²⁵ *Ibidem*, s. 2.

²⁶ Ibrahim Tijani Alfali, *Tsarabar malam da almajirai. Fahmin Alkur'ani da ilmi*, s. 10.

²⁷ Salihu Baba dan Abubakar Alhusaini, *Zad al-alim*, Kano 2010, s. 5.

²⁸ Muhammadu dan Abubakar Gwani, *Sirin ayata al-kursiyi cikin sauki*, Maiduguri b.r., s. 1.

²⁹ *Ibidem*, s. 2.

On – Bóg Jeden, Bóg Wiekuisty! Nie zrodził i nie został zrodzony! Nikt Jemu nie jest równy!” oraz kwadrat 4/4 z liczbami, literami i pieczęciami Sulajmana. W prawym polu górnego rzędu trzeba wpisać imię Proroka – *Muhammad*, zaś w lewym *ya Allah* (O Boże!). Po zmyciu, do roztworu należy dodać trochę miodu, a potem go wypić³⁰. Kobięcie śniącej o mężczyźnie, który nie jest jej mężem, zaleca się, aby napisała Werset Tronu, a po zmyciu piła roztwór i przemywała nim twarz. Tak powinna robić przez dziesięć dni przed zaśnięciem³¹. Aby po urodzeniu dziecka matka miała dużo pokarmu, trzeba dla niej napisać surę 108 (Obfitość), a do jej zmycia użyć krowiego mleka³².

W praktykach *tsibbu*, oprócz wersetów i kwadratów wykorzystuje się także rośliny, części ciał zwierząt, minerały oraz ziemię pochodzącą z określonych miejsc. Nazwy lub charakterystyczne cechy roślin są kojarzone z określonym schorzeniem człowieka i sposobem jego leczenia. Liście i gałęzie drzewa mahoniowego – *Azela africana* (hausa: *kawo*) są niezbędne do sporządzania amuletu, zwanego *tsaraka*, który ma zapewniać zyski z działalności handlowej. Ten sam skutek można osiągnąć, wkładając owoce tego drzewa do towarów na sprzedaż. W społeczeństwie Hausa dużą popularnością cieszą się *layar zana* oraz *ba duhu* – amulety mające sprawiać, że człowiek staje się niewidzialny. Do ich sporządzenia potrzebne jest drzewo *Bauhinia reticulata* (hausa: *kargo*). Uważa się bowiem, że to ono właśnie ma taką magiczną moc sprawczą. Na bóle brzucha, nudności i wymioty skutecznym środkiem jest natomiast drzewo daktylowe – *Balamites aegyptiaca* (hausa: *aduwa*), zwane także ‘litanią Proroka Boga’ (*addu’ar Ma’aikin Allah*). Jego liście należy dodać do *rubutun sha* albo zrobić z nich wywar do wypicia. Drzewo bawełniane – *Eriodendron orientale* (hausa: *rimi*) jest z kolei przydatne do podniesienia pozycji społecznej albo uzyskania awansu w pracy, ponieważ jest ono wyższe od innych drzew. Tę jego cechę łączy się zatem z celem zabiegu magicznego. Roślinę o nazwie *mallaka* dodaje się do *rubutun sha*. Roztwór ten mąż podaje do wypicia żonie, jeśli chce mieć nad nią władzę, albo żona mężowi, jeśli to ona pragnie nad nim zapanować. Istnieje logiczny związek między użyciem tej właśnie rośliny, aby osiągnąć taki cel, ponieważ w języku hausa słowo *mallaka* oznacza również ‘władca, rządzić’. W praktykach magicznych wykorzystuje się także roślinę płożącą *Leptadenia lancifolia* (hausa: *yadiya*), zwaną ‘córką Proroka Boga’. Jest ona stosowana, między innymi, w celu zwiększenia potencji, posiadania licznych potomstwa albo pomnożenia bogactwa. Roślina ta bowiem bardzo szybko się rozrasta, stąd skojarzenie tej cechy z pożądanym skutkiem jej zastosowania³³.

³⁰ Alhaji Adamu Zabarmari, *Fath ad-dajjan li-al-hifz ad-durus wa-al-Kur’an*, Maiduguri b.r., s. 4.

³¹ Muhammadu dan Abubakar Gwani, *Sirin ayata...*, s. 3.

³² Abubakar Ibrahim, *op. cit.*, s. 6.

³³ Bello Sa’id, *op. cit.*, s. 122–123.

Z praktycznym celem magii łączy się także wygląd, charakter lub sposób zachowania zwierząt. Według jednego z 'przepisów', jeżeli żona chce całkowicie podporządkować sobie męża, do sporządzenia magicznego środka będą potrzebne mrówki, zwane *bi ta zaizai*, których cechą charakterystyczną jest to, że chodzą jedna za drugą. Podobnie ma postępować posłuszny swojej żonie mąż, który będzie spełniał wszystkie jej polecenia. Do sporządzenia, wspomnianego już wcześniej, amuletu na niewidzialność *layar zana* można użyć piór leśnej kuropatwy. Jest to bowiem ptak, którego bardzo trudno złapać, a jeśli nawet wpadnie w pułapkę, to i tak zdoła się z niej uwolnić, ponieważ po prostu zniknie. Zmieniający swoje ubarwienie kameleon natomiast służy do wyrobu leku przeciwdziałającego magii złośliwej³⁴.

Nie zawsze jednak jasny jest związek między usposobieniem zwierzęcia a celem, do którego zostało ono wykorzystane. Dla przykładu, jeśli ktoś nie może zasnąć z powodu rzuconych nań czarów, powinien pod swoim posłaniem schować ząb osła³⁵. Natomiast osoba posiadająca amulet z okiem myszy nie będzie nękana przez tyrana³⁶. Kobiecie mającej problemy z zajściem w ciążę, zaleca się okadzanie ciała końskim włosiem³⁷. Kto nie chce spać w nocy, powinien zawiesić nad łóżkiem ząb małpy, zaś skutecznym lekarstwem na epilepsję ma być okadzanie ciała sierścią psa³⁸. Osoba pragnąca odzyskać skradzioną jej rzecz, powinna narysować kwadrat 3/3 z imieniem złodzieja, zmyć go, roztwór wlać do pęcherza antylopy i wrzucić do ognia³⁹. Aby ochronić się przed wrogiem, należy na czarnej kartce dwa razy napisać surę 105 (Słoń): „Czy nie widziałeś, jak postąpił twój Pan z towarzyszami słonia? Czy nie zniweczył ich podstęp? Czy nie rzucił przeciwko nim ptaków lecących stadami, które obrzuciły ich kamieniami z palącej gliny? I uczynił ich jak objedzone pole zboża”⁴⁰. Potem dołączyć skorpiona, ziemię z siedmiu grobów oraz głowę czarnego węża, owinąć w białą skórę i tego rodzaju ochronny amulet zawsze mieć przy sobie⁴¹. Jeżeli człowiek chce, aby jego wróg ujrzał go w postaci lwa, musi zdobyć oko tego zwierzęcia, dołączyć do niego całą surę 36 (*Ja Sin*), napisaną 225 razy. Potem zgnieść to wszystko na miazgę i zrobić czernidło⁴².

³⁴ Bello Sa'id, *op. cit.*, s. 123–124.

³⁵ Malam Abba Maisalati, *Da magani a hannu kowa rashin sani ne*, Kano b.r., s. 2.

³⁶ *Ibidem*, s. 4.

³⁷ *Ibidem*, s. 5.

³⁸ *Ibidem*, s. 7.

³⁹ Alhaji Adamu dan Alhaji Awwal Sulaimanu, *Kala Adamu...*, s. 5–6.

⁴⁰ Jest tu aluzja do pół legendarnego wydarzenia z VI w., kiedy to namiestnik etiopski w Jemenie o imieniu Abraha chciał zdobyć Mekkę. Zapobiegła temu jednak interwencja Boga, który zesłał na armię Abrahy stada ptaków zrzucających śmiertelne kamienie. Żołnierze Abrahy zwani są tutaj 'towarzyszami słonia', ponieważ to zwierzę miało im towarzyszyć.

⁴¹ Salihu Baba Husaibakar, *Mauki'u an-nabil. Fi fawa'id wa-asrar surat Al-Fil*, Kano b.r., s. 6.

⁴² Muhammadu dan Abubakar Gwani, *Sirrin suratu Ya Sin cikin sauki*, Maiduguri b.r., s. 3–4.

Malamom *tsibbu* znane są poza tym lecznicze właściwości mleka⁴³ miodu⁴⁴, cebuli i uryny. Na trąd zalecają oni picie przegotowanego moczu z dodatkiem miodu. W przypadku ukąszenia przez skorpiona lub węży należy natomiast żuć cebulę. Aby pozbyć się wyprysków na twarzy, trzeba z kolei pić kozie mleko zmieszane z miodem⁴⁵. Do sporządzenia wielu środków magicznych niezbędna jest ziemia przyniesiona z bazaru, z miejsca, w którym stoi meczet, albo z mrowiska lub cmentarza. Ziemia zebrana z miejsca, w którym leżał wielbłąd, jest na przykład niezbędna do tego, aby wezwać džinna spełniającego każde życzenie człowieka. Do sporządzenia magicznego środka należy użyć poza tym włosów małp. Aby sprowadzić ludzi do określonego miejsca, nawet z daleka, trzeba atramentem z szafranu i wody różanej napisać na kartce trzy razy wersety 31–32 sury 36 (*Ja Sin*): „Czyż oni nie widzieli, ile pokoleń wytraciliśmy przed nimi i że oni już do nich nie powrócą? Lecz wszyscy razem zostaną przed Nami postawieni!”. W środkowe pole kwadratu 3/3 wpisać słowo: *dżam* (zgromadzenie); po bokach zaś imiona Boga: Wdzięczny, Obdarzający Litością, Jawny, Świadomy, Potrafiący, Potężny. Kartkę należy okadzić gumożywicą i zrobić z niej amulet z dodatkiem ziemi zebranej z głównego bazaru, z miejsca, na którym stoi Meczet Piątkowy oraz z mrowiska. Amulet trzeba zawiesić albo zakopać w miejscu, do którego mają przybyć ludzie. Dodatkowo należy recytować imiona Boga: „O Gromadzący! O Odpowiadający! O Kochający! O Wspaniały!”⁴⁶.

Sposób na sprowadzenie ludzi do miejsca, gdzie trzeba zbudować dom lub szkołę, albo na zwołanie klientów na bazar jest następujący: atramentem z szafranu, piżma i wody różanej na kartce siedem razy napisać wersety 53–54 sury 36 (*Ja Sin*): „I będzie tylko jeden krzyk. I oto oni wszyscy zostaną przed Nami postawieni. I tego Dnia żadna dusza nie dozna w niczym niesprawiedliwości. Będziecie wynagrodzeni tylko za to, co czyniliście”; potem napisać kwadrat 4/4. Kartkę okadzić sandarakiem, oblepić ziemią z mrowiska, z głównego bazaru oraz z miejsca, na którym stoi Meczet Piątkowy. Zrobić amulet i zawiesić go w domu albo zakopać tam, dokąd mają przybyć ludzie⁴⁷.

Na spełnienie jakiegokolwiek życzenia proponuje się wiele różnych sposobów. Każdy malam uważa bowiem swoje własne ‘przepisy’ za najbardziej skuteczne.

⁴³ Mleko jest darem od Boga dla ludzi. Zob. Koran 16:66: „Zaprawdę, macie pouczający przykład w waszych trzodach! My poimy was tym, co jest w ich wnętrznościach, między pokarmem strawionym a krwią – mlekiem czystym, przyjemnym dla pijących”. Zob. też 23:21. O strumykach mleka płynących w raju mówi się w 47:15.

⁴⁴ Koran 16:69: “następnie jedzcie ze wszystkich owoców i chodźcie pokornie drogami swego Pana! Z wnętrzości ich wychodzi napój różnego koloru, w którym ludzie znajdują uzdrowienie. Zaprawdę, w tym jest znak dla ludzi, którzy się zastanawiają!”.

⁴⁵ Malam Abba Maisalati, *op. cit.*, s. 1, 3.

⁴⁶ Alhaji Adamu Zabarmari, *Ya Sin. Komai da ruwanki sabo da asiranki* (2), Maiduguri b.r., s. 7–8.

⁴⁷ Alhaji Adamu Zabarmari, *Ya Sin* (3), s. 7–9.

Dobrym przykładem są ‘recepty’ na zamożność. Jeden z malamów podaje kilka niezawodnych, jego zdaniem, zaleceń. Aby stać się bogatym, trzeba sto razy napisać pierwszy werset sury 56 (Wydarzenie): „Kiedy nastąpi nieuniknione wydarzenie”, zmyć, dodać ziaren drzewa figowego – *Ficus thonningii* (hausa: *cediya*) i wypić. Innym sposobem jest napisanie czterdzieści jeden razy 96 wersetu tej sury: „Wysławiaj więc imię twego Pana, Możnego!”. Po jego zmyciu, do *rubutun sha* należy dodać potłuczone ziarna drzewa gutaperka – *Ficus platyphylla* (hausa: *gamji*) i następnie wypić⁴⁸. Pożądaną cel można również osiągnąć, jeżeli napisze się siedem razy całą surę 56 oraz jeden raz surę 101 (Wydarzenie przerażające): „Wydarzenie przerażające! Co to jest wydarzenie przerażające? I co ciebie pouczy, co to jest wydarzenie przerażające? Tego Dnia ludzie będą podobni do rozproszonych motyli, a góry będą podobne do różnobarwnej gręplowanej wełny. Wtedy ten, którego szalki będą ciężkie, zazna życia przyjemnego; a ten, którego szalki będą lekkie, pograży się w głębi Czułości. A co ciebie pouczy, co to jest Czułość? To jest Ogień Pałacy!”. Po zmyciu *rubutu sha* trzeba pić z dodatkiem miodu. Jest jeszcze inny sposób. Na dziewięćdziesięciu dziewięciu liściach z drzewa tamaryszkowego (hausa: *tsamiya*) trzeba napisać pierwszy werset sury 56, albo codziennie rano recytować go dziewięć razy⁴⁹. Jeżeli ktoś pragnie osiągnąć wielkie zyski z uprawianego rzemiosła, powinien na dziewięćdziesięciu dziewięciu kartkach napisać pierwszy werset sury 56, zrobić z tego amulet i umieścić go w miejscu wykonywanej pracy. Następnie musi ponownie napisać ten werset sto razy, zmyć i wypić roztwór⁵⁰. Sposobem na unieważnienie niekorzystnego wyroku sądowego, jest wyrecytowanie sto razy wersetu 13 sury 42 (Narada): „On ustanowił dla was, jeśli chodzi o religię”⁵¹.

Bardzo ważnym elementem w praktykach *tsibbu* jest również *zitr* – recytowanie najpiękniejszych imion Boga (*al-asma al-husna*)⁵². Muzułmanie wierzą, że kryje się w nich czarodziejska moc. Wartość liczbowa litery rozpoczynającej dane imię może, choć nie musi, mieć związek z tym, ile razy należy je wyrecytować. Czasami trzeba to zrobić tyle razy, ile wynosi suma wartości liczbowych liter tworzących dane imię Boga. Imiona wyrażające atrybuty Boga dobiera się w zależności od oczekiwanego skutku zabiegu magicznego. Dla przykładu, kobie-

⁴⁸ Muhammadu dan Abubakar Gwani, *Sirin suratu Al-Waqi’ati na samun arziki a gurin Allah*, Maiduguri b.r., s. 1.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 2. Moim zdaniem, liczba 99 odnosi się tutaj do 99 ‘najpiękniejszych imion’ imion Boga.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 3.

⁵¹ Bello Sa’id, *op. cit.*, s. 117.

⁵² Źródłem jest Koran 7:180: „Do Boga należą imiona najpiękniejsze! Wzywajcie Go więc nimi, a pozostawcie tych, którzy bluźnią Jego imionom!” Ich zestaw według klasyfikacji At-Tirmiziego zamieszcza J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, wyd. drugie uzupełnione, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2007, s. 583–586. Imiona według klasyfikacji Ibn Madży można natomiast odnaleźć w M.M. Dziekan, *Arabia...*, s. 140–143.

ta, która chce znaleźć męża albo mężczyzna pragnący zdobyć zawód lub szybko awansować w pracy, powinni przez jedenaście dni smarować swoje ciało ambłą i 1111 razy wyrecytować: O Miłosierny! O Litościwy!⁵³.

Charakterystyczne dla malamów *tsibbu* jest także stosowanie formuł magicznych, pełniących rolę talizmanów. Mogą one występować w formie rozciągniętych, wygiętych albo zaokrąglonych rzędów linii, na których umieszcza się arabskie litery lub tajemnicze znaki. W języku hausa określa się je terminem *dalamushi*. Inny rodzaj stanowią tak zwane *surkulle*, składające się przeważnie z niezrozumiałych słów niearabskich bądź wyrazów złożonych z arabskich liter, ale nieistniejących w leksykalnym zasobie tego języka. *Dalamushi* i *surkulle*, same albo w połączeniu z wersetami i kwadratami, mają być skuteczne w różnych sytuacjach. Dla przykładu, aby pozbyć się z domu dżinnów, na skórze czarnego barana należy napisać *surkulle* oraz siedem pieczęci Sulajmana. Skórę trzeba następnie związać czarną nicią i zakopać w obrębie domostwa, w miejscu, które dżinny sobie upodobały⁵⁴.

Sury i wersety o największych mocach

Niektórym fragmentom Koranu przypisuje się silne właściwości lecznicze. Są to tak zwane ‘wersety wyzdrowienia’ (*ajat asz-szifa*)⁵⁵. Inne określa się ‘ochraniającymi’ (*ajat al-hifz*)⁵⁶, jeszcze inne zaś uważa się za ‘wersety dostatku’ (*ajat al-hisba*)⁵⁷. Magiczną rolę ochronną pełni pierwsza sura Koranu (Otwierająca), która jest nieodłącznym elementem wszystkich modlitw i obrzędów muzułmańskich. Tradycja przekazuje, że Prorok powiedział do jednego ze swoich towarzyszy, iż jest to najważniejsza sura, zawierająca siedem najczęściej recytowanych werse-
tów⁵⁸. Inne hadisy relacjonują wypowiedź Mahometa o drugiej surze Koranu: „Zaprawdę, szatan ucieknie z domu, w którym recytuje się surę Krowa”⁵⁹. Prorok powiedział również, że wierzący, który recytuje w nocy jej dwa ostatnie, a według innej wersji – dwa pierwsze wersety, będzie w życiu zadowolony⁶⁰. Za „dwie ochraniające” (*al-mu’awizat*)⁶¹ uważa się sury 113 (Jutrzenka) i 114 (Ludzie), zalecające muzułmanom oddawanie się pod opiekę Boga, u którego można znaleźć schronienie przed wszelkim złem. Są to zatem modlitwy stanowiące silne formuły magiczne. Ich recytacja ma chronić przed czarami, złymi duchami, nieszczęściami

⁵³ Malam Abba Maisalati, *Sana’arka sirrika*, Kano b.r., s. 5–6.

⁵⁴ Adamu dan Alhaji Awwal Sulaimanu, *Aun al-hamid li-naf’ al-abid*, Maiduguri b.r., s. 4.

⁵⁵ Zalicza się do nich między innymi: 9:14; 10:57; 16:69 oraz 17:82.

⁵⁶ Są to na przykład: 2:255; 12:64; 13:11; 15:9; 15:16–17; 37:6–8.

⁵⁷ Takie jak: 3:173; 7:196; 8:40; 9:129; 12:101.

⁵⁸ *Riyadh as-Salihin of Imam Nawawi*, translated from the Arabic by Muhammad Zarfulla Khan, Curzon Press, London 1975, s. 187 (hadis 1013).

⁵⁹ *Ibidem*, s. 188 (hadis 1022).

⁶⁰ *Ibidem*, s. 188 (hadis 1021).

⁶¹ M.M. Dziekan, *Arabia...*, s. 138.

mi, klęskami żywiołowymi, przed szatanem i piekłem oraz przed niepokojami, jakie mogą ogarniać człowieka w nocy, czyli w porze działalności czarowników i złych dżinnów. Tradycja przekazuje, że kiedy sury 113 i 114 zostały objawione, stały się dla Proroka najlepszą ochroną przed dżinnami i złym okiem⁶². Zwyczaj rozpoczynania recytacji Koranu od słów: „Szukam ucieczki u Boga przed szatanem przeklętym” łączy się również z nakazem zawartym w wersecie 98 sury 16 (Pszczoły)⁶³.

Niezwykłe moce przypisuje się także surze 112 (Szczerość wiary). Jeden z hadisów przekazuje słowa Proroka: „Na Tego, w którego rękach spoczywa moje życie! Ma ona wartość recytacji jednej trzeciej Koranu”⁶⁴. Kiedy pewien człowiek przyznał, że szczególnie upodobał sobie tę surę, wówczas Mahomet zapewnił go, że dzięki temu wejdzie do raju⁶⁵. Za najświętszy z fragmentów Księgi uważa się Werset Tronu (2:255), wyrażający monoteizm islamu i wielkość Boga, będący popularnym wyznaniem wiary. Recytuje się go, między innymi, przy łóżku chorego. Kiedy Prorok zapytał jednego ze swoich towarzyszy, który werset Księgi Boga uważa za najpotężniejszy, ten odpowiedział, że jest to Werset Tronu. Wtedy Mahomet pogratulował mu wiedzy⁶⁶. Do szczególnych fragmentów Koranu Prorok zaliczał także surę 18 (Grot). Powiadał, że kto nauczy się na pamięć dziesięć pierwszych jej wersetów, ten będzie bezpieczny przed Dadżdżalem⁶⁷. Kto zaś będzie recytował surę 67 (Królestwo), za tym Bóg się wstawi i przebaczy mu jego grzechy⁶⁸.

Dużą moc sprawczą przypisuje się 36 surze Koranu o tytule *Ja Sin*⁶⁹. Hausańscy malamowie *tsibbu* poświęcają jej całe książki. Uważa się bowiem, że ma ona ogólne wartości ochronne i dlatego jej wersety stosuje się w różnych sytuacjach jako uniwersalne lekarstwo na wszelkiego rodzaju bolączki. Analiza dostępnych mi tekstów wykazała, że najczęściej jest ona wykorzystywana przy sporządzaniu środków magicznych mających strzec przed wszelkim złem, przynosić bogactwo i dobrobyt, dla zyskania szacunku i poważania w społeczeństwie oraz spełnienia jakiegokolwiek życzenia. Dla ilustracji wybrałam tylko kilka przykładów.

Aby ukryć się przed wrogami i tyranami, należy na czarnej kartce napisać czarnym atramentem werset 9 sury 36 (*Ja Sin*): „I umieściliśmy przed nimi przegrodę i za nimi przegrodę; w ten sposób zakryliśmy ich i oni nie widzą” oraz kwadrat

⁶² *Riyadh...*, s. 187 (hadis 1018); s. 188 (hadis 1019).

⁶³ „Kiedy recytujesz Koran, to szukaj ucieczki u Boga przed szatanem przeklętym”.

⁶⁴ *Riyadh...*, s. 187 (hadisy 1014, 1015, 1016).

⁶⁵ *Ibidem*, s. 118 (hadis 1017).

⁶⁶ *Ibidem*, s. 188 (hadis 1023).

⁶⁷ *Ibidem*, s. 189 (hadis 1025). Według innej wersji, chodzi o dziesięć ostatnich wersetów tej sury. Dadżdżał to postać z eschatologii muzułmańskiej, odpowiednik chrześcijańskiego Antychrysta. Jego pojawienie się na ziemi ma być jednym ze znaków końca świata.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 188 (hadis 1020).

⁶⁹ Litery na początku 20 sur Koranu do dzisiaj stanowią ezoteryczną zagadkę.

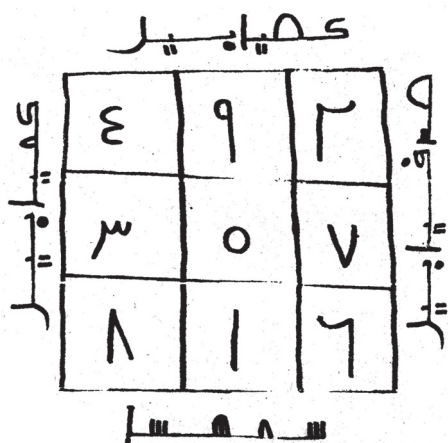
7/7 z pieczęciami Sulajmana. Kartkę trzeba następnie okadzić czarnym pieprzem i gumą arabską, a powstały w ten sposób amulet związać czarną nitką. Jeżeli ktoś będzie chciał skryć się przed wzrokiem nieprzyjanych mu ludzi, powinien trzymać amulet w prawej ręce, a wtedy otoczy go ciemność i nikt nie zobaczy ani jego, ani śladów jego stóp⁷⁰.

Pieczęcie Sulajmana



Źródło: Adamu Dan Alhaji Awwal Sulaimanu, Aun al-hamid, Maiduguri b.r., s.4.

Aby uchronić się przed nieszczęściami na tym świecie i w życiu wiecznym, przed Munkarem i Nakirem⁷¹, pokusami szatana, przed lwami oraz strasznymi cierpieniami w zaświatach, trzeba atramentem z szafranu napisać siedem razy wersety 27–28: „że mój Pan mi przebaczył i umieścił mnie między tymi, którzy zostali uhonorowani! I po nim nie posłaliśmy już przeciwko jego ludowi żadnego wojska z niebios ani nie mamy zamiaru posyłać”. Następnie trzeba narysować siedem razy kwadrat liczbowy 3/3 oraz wyrecytować imiona Boga: „O Wybaczący! O Litościwy! O Zachowujący! O Dostojny!”⁷².



Idealny kwadrat magiczny. Suma wpisanych w jego pola liczb w rzędach, kolumnach i po przekątnych jest taka sama: 15. Zewnętrzne ramy kwadratu są otoczone imionami aniołów.

Źródło: Malam Abba Maisalati, Tsohon kundi, Kano b.r., s. 2.

⁷⁰ Alhaji Adamu Zabarmari, *Ya Sin* (1), s. 4–5.

⁷¹ Według muzułmańskich legend, anioły Munkar i Nakir będą po śmierci egzaminować dusze ludzkie z zasad islamu. Kto się okaże grzesznikiem, ten zostanie przez nich poddany jeszcze w grobie wielkim męczarniom. Imiona tych aniołów nie pojawiają się w Koranie. W hausańskiej poezji kaznodziejskiej występują w opisach wydarzeń eschatologicznych.

⁷² Alhaji Adamu Zabarmari, *Ya Sin* (2), s. 4–5.

Skutecznym sposobem zabezpieczenia się przed rozbojem, ograbieniem domu, przed kieszonkowcami lub zniknięciem pieniędzy z konta bankowego jest napisanie trzy razy wersetu 30: „O, jakie zasmucenie dla sług! Żaden posłaniec nie przychodzi do nich, żeby się z niego wyśmiewali” oraz kwadratu liczbowego 4/4, otoczonego magicznymi formułami. Zrobiony z tego amulet trzeba włożyć do rogu barana i zawiesić w odpowiednim miejscu albo zakopać na środku domostwa. Należy również wyrecytować *zikr*: „O Słyszący! O Chroniący! O Karzący! O Widzialny!”⁷³.

Osoba pragnąca uniknąć nieszczęścia, katastrofy kolejowej, samochodowej lub lotniczej, powinna atramentem z szafranu napisać trzydzieści trzy razy wersety: 70–71: „jako ostrzeżenie dla każdego żyjącego i aby ziściło się słowo wobec niewiernych. Czyż oni nie widzieli, iż My stworzyliśmy dla nich, między tym, co stworzyły Nasze ręce – trzody, których są posiadaczami?”. Trzeba ponadto napisać trzy razy kwadrat liczbowy 5/5. Następnie zmyć wszystko i przez trzy dni pić z dodatkiem wody różanej. Potem napisać sam kwadrat na kartce, zrobić z niego amulet z dodatkiem piżma, okadzić olibanem i zawiesić⁷⁴.

Aby zapewnić swojej rodzinie dostatek, należy siedem razy napisać wersety: 33–34: „I znakiem dla nich – ziemia umarła; ożywiłmy ją i wyprowadziliśmy z niej ziarno, które oni jedzą. I uczyniliśmy na niej ogrody z drzewami palmowymi i winną latoroślą, i sprawiliśmy, iż wytryskują z niej źródła”. Następnie narysować siedem kwadratów 3/3, otoczonych imionami czterech Kalifów Sprawiedliwych oraz aniołów – Dżibrila, Mika’ila, Israfila i Izrai’la. Należy to zrobić w poniedziałek i użyć atramentu wykonanego z szafranu, wody różanej i piżma. Zrobiony z tego amulet związać, zakopać albo powiesić w domu, recytując *zikr*: „O Boże! O Jedyny! O Jeden! O Trwały!”⁷⁵.

Jeżeli handlarz chce bardzo szybko sprzedać swoje towary, powinien umieścić na nich czterdzieści jeden razy napisaną całą surę *Ja Sin*⁷⁶. Kto zaś pragnie szybko się wzbogacić, powinien atramentem z szafranu i wody różanej napisać siedemdziesiąt siedem razy werset 17: „mamy jedynie obowiązek jasnego obwieszczenia”, a kwadrat liczbowy 5/5 napisać siedem razy. Po zmyciu pić przez dwanaście dni, z dodatkiem miodu, trzciny cukrowej i mleka od białej krowy. Potem znów trzeba napisać to samo na kartce siedem razy, tym samym atramentem, okadzić styraksem i olejkiem sandałowym. Tak zrobiony amulet zawiesić, recytując *zikr*: „O Bogaty! O Zwycięzający! O Obdarzający! O Pojemny!”⁷⁷.

Aby zdobyć popularność, przy użyciu atramentu z szafranu trzeba siedemdziesiąt razy napisać wersety 3–4: „Zaprawdę, ty jesteś wśród posłańców na drodze

⁷³ *Ibidem*, s. 6–7.

⁷⁴ Alhaji Adamu Zabarmari, *Ya Sin* (4), s. 5–6.

⁷⁵ Alhaji Adamu Zabarmari, *Ya Sin* (2), s. 8–10.

⁷⁶ Muhammadu dan Abubakar Gwani, *Sirrin suratu Ya Sin...*, s. 4.

⁷⁷ Alhaji Adamu Zabarmari, *Ya Sin* (1), s. 11–12.

prostej” oraz trzy razy kwadrat 4/4. W górnym rzędzie kwadratu muszą znaleźć się litery, które czytane od prawej do lewej utworzą imię Boga – *Atuf* (Współczujący). Potem zmyć i przez siedem dni pić z dodatkiem wody różanej. Następnie znów napisać to samo na kartce, atramentem zrobionym z szafranu, wody różanej i piżma. Kartkę okadzić gumożywicą i styraksem i powstały w ten sposób amulet zawiesić. Recytuje się przy tym imiona Boga: „O Potężny! O Podnoszący! O Wspaniały!”⁷⁸. Kto dokładnie wypełni wszystkie te zalecenia, ten zyska wielkie poważanie i sławę, a jego twarz pojaśnieje jak księżyc w pełni⁷⁹.

Innym sposobem na zdobycie u ludzi poważania, miłości i sławy jest napisanie w niedzielę tekstu całej sury *Ja Sin* trzy razy: raz zwokalizowanego w trakcie pisanja, raz bez wokalizacji, raz z wokalizacją dodaną dopiero po napisaniu. Potrzebny jest także kwadrat bez pól, w którym należy umieścić siedem pieczęci Sulajmana i odpowiednie liczby, a na dole napisać życzenie. Potem zmyć wszystko wodą jaśminową i umyć się tym roztworem⁸⁰.

Kto pragnie, aby spełniło się każde wypowiedziane przez niego życzenie, i to natychmiast, powinien napisać sto razy surę *Ja Sin*, zmyć w metalowym naczyniu, pić ten roztwór i płukać nim usta⁸¹. Aby dostać coś od kogoś, nawet od niewiernego, trzeba trzy razy napisać werset 47: „A kiedy się im mówi: ‘Rozdawajcie z tego, czym obdarzył was Bóg!’, to ci, którzy nie wierzą, mówią do tych, którzy wierzą: ‘Czyż my mamy karmić tych, których mógłby nakarmić Bóg, jeśliby zechciał? Wy jesteście tylko w jawnym błędzie!’”. Następnie napisać kwadrat liczbowy 3/3 z pustym polem środkowym. Werset i kwadrat zmyć wodą różaną i wypić. Potem jeszcze raz napisać na kartce to samo atramentem z szafranu, piżma i wody różanej. Okadzić kartkę żywicą styraksu i tak zrobiony amulet zawiesić. Następnie trzeba udać się do osoby, która ma spełnić życzenie, i recytować *zikr*: „O Współczujący! O Obdarzający! O Przenikliwy! O Podporządkowujący Sobie!”⁸².

Kto pragnie, aby każdy czuł przed nim respekt, zawsze o północy powinien recytować surę *Ja Sin*, przeżuwać pieprz⁸³. Jeżeli zaś chce obrazić kogoś i nie ponieść za to konsekwencji, musi napisać dwanaście razy surę *Ja Sin*, zmyć, wywar zagotować i pić gorący⁸⁴. Aby móc bezkarnie sprzeciwić się komuś, nawet władcy albo sędziemu, i publicznie powiedzieć, co się o nich myśli, w piątek w nocy trzeba pójść na cmentarz i sto razy wyrecytować surę *Ja Sin*⁸⁵.

⁷⁸ Szalmacha odpowiada imieniu Boga Al-Ali (Wyniosły).

⁷⁹ Alhaji Adamu Zabarmari, *Ya Sin* (1), s. 2–3.

⁸⁰ Salihu Baba dan Abubakar, *Miftah al-kunuz*, Kano b.r., s. 9.

⁸¹ *Ibidem*, s. 2.

⁸² Alhaji Adamu Zabarmari, *Ya Sin* (3), s. 3–4.

⁸³ Muhammadu dan Abubakar Gwani, *Sirrin suratu Ya Sin...*, s. 1.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 2.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 3.

Kto pragnie liczego potomstwa, powinien siedem razy napisać wersety 41–42: „I znakiem dla nich – iż nosiliśmy ich potomstwo na statku załadowanym. I stworzyliśmy dla nich podobny do niego, na który wsiadają”. W kwadrat 4/4 należy wpisać surę 112 (Szczerość wiary) i otoczyć go imionami Boga: Stwórca i Kształtujący. Zmyć, dodać wody różanej, miodu oraz ziemi z gniazda os. Pić przez dziewięć dni, recytując *zikr* „O Cierpliwy! O Kształtujący! O Szczodry! O Podnoszący!”⁸⁶.

Sposobem na wyleczenie wszelkich chorób duszy i serca jest napisanie siedem razy wersetu 66: „A jeśli byśmy chcieli, to starlibyśmy ich oczy; i oni rzuciliby się na poszukiwanie drogi, lecz jakżeby mogli widzieć?” oraz jeden raz kwadratu 4/4 z pieczęciami Sulajmana. Po zmyciu, należy dodać wody różanej, deszczowej i miodu. Pić przez siedem dni, recytując *zikr* „O Wystarczający! O Przebaczący!”⁸⁷.

Aby bez trudu znaleźć żonę, która będzie wierna i kochająca, albo mieć powodzenie u kobiet, trzeba trzy razy napisać wersety 81–82: „Czyż Ten, który stworzył niebiosy i ziemię, nie jest w mocy stworzyć do nich podobnych? Tak! On jest Stworzycielem, Wszechwiedzącym! Jego rozkaz – kiedy On chce jakiejś rzeczy – zawiera się w słowie: ‘Bądź!’ – i ona jest”, oraz trzy kwadraty 3/3 ze środkowym polem pustym. Zmyć wodą różaną z dodatkiem perfum z piżma i umyć twarz tym roztworem. Potem jeszcze raz napisać wersety i kwadrat na koziej skórze z imieniem kobiety w środkowym polu. Ten amulet okadzić styraksem i gumożywicą i przechowywać w swoim pokoju⁸⁸.

W dostępnej mi literaturze *tsibbu* spotkałam zaledwie kilka przykładów czarów szkodzących. Są one przeznaczone wyłącznie dla wrogów i ludzi niesprawiedliwych, jako skutek negatywnego postrzegania praktyk magicznych w islamie. Jednym ze sposobów zniszczenia wroga i zadania mu bólu jest napisanie na kartce trzy razy wersetu 60 sury *Ja Sin*: „Czyż wam nie nakazałem, o synowie Adama: ‘Nie czcicie szatana! Zaprawdę, on jest wrogiem jawnym’” oraz jeden raz kwadratu 4/4 z imieniem tego człowieka. Trzeba ponadto wyrecytować *zikr*: „O Mszczący się! O Świadku! O Chwytający!” Kartkę należy okadzić czosnkiem z dodatkiem białego ziarna gwinejskiego i taki amulet zakopać w świeżym grobie. Ale tego czaru można użyć jedynie przeciwko osobie, która rzeczywiście na to zasłużyła⁸⁹. Aby zesłać na tyrana cierpienia, ciężką chorobę albo śmierć, na skórze lamparta, lwa, hieny lub innego dzikiego zwierzęcia albo na czarnej kartce, trzeba napisać imię wroga, jeden raz kwadrat i trzy razy wersety 78–79 sury *Ja Sin*: „I przytacza nam przykład, a zapomniał o swoim stworzeniu. Mówi on: Kto ożywi kości, kiedy one

⁸⁶ Alhaji Adamu Zabarmari, *Ya Sin* (2), s. 14–16.

⁸⁷ Alhaji Adamu Zabarmari, *Ya Sin* (4), s. 2.

⁸⁸ Alhaji Adamu Zabarmari, *Ya Sin* (3), s. 2–3.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 13–14.

są zetlałe? Powiedz: Ożywi je Ten, kto stworzył je po raz pierwszy. On o wszelkim stworzeniu jest wszechwiedzący”⁹⁰. Skórę lub kartkę okadzić czosnkiem i specjalnymi kadzidłami przeciwko złu. Zrobić amulet, przywiązać doń ciężki kamień i zakopać go w kopcu czarnych mrówek. Jeśli wróg nie odkryje amuletu, nie wykopie go i nie spali, wtedy sposób ten odniesie pożądany skutek.

Literatura *tsibbu*

W północnej Nigerii literatura o sposobach magii leczniczej i ochronnej stanowi ważną część piśmiennictwa religijnego i ze względów praktycznych cieszy się dużą popularnością. Wydaje się ją w formie kilkustronicowych zeszytów, powielanych prostą techniką. Zgodnie z tutejszą tradycją, powstaje ona w języku hausa zapisywanym przy pomocy alfabetu arabskiego (*adżami*). Jeden z autorów wyjaśnia: „Tę książkę napisałem w języku hausa, aby można było dobrze zrozumieć i wykorzystać zawarte w niej tajemnice”⁹¹. Wersety, imiona oraz słowa w magiczne kwadraty muszą być jednak pisane w języku arabskim, w którym została objawiona Święta Księga. Tytuły tego rodzaju książeczek, które mogą być zarówno w hausa, jak i po arabsku, na ogół nawiązują do celu publikacji, dla przykładu: „Lekarstwo na dżinny i na szatana”; „Koran lekarzem moich bóleczek i chorób”; „Tajemnice sury *Wydarzenie* na zyskanie bogactwa od Boga”. Teksty mają sformalizowany układ, utrzymany w konwencji muzułmańskiego piśmiennictwa hausa. Każdy z nich rozpoczyna się *basmalą*: „W imię Boga Miłosiernego i Litościwego”⁹². Kończy się natomiast *hamdalą*: „Chwała niechaj będzie Bogu”, wyrażającą Mu wdzięczność za zrealizowanie pobożnego przedsięwzięcia. Wiele zeszytów jest ilustrowanych scenkami nawiązującymi do treści zawartych w nich przepisów magicznych. Na okładce jednej z książeczek widnieje mężczyzna cierpiący z powodu bólu zęba. Obok stoi jego syn trzymający w ręce naczynie z miksturą, który prosi: „Wypij to lekarstwo, ojcze, a natychmiast wyzdrowiejesz, jeżeli Bóg zechce”⁹³. Niektórzy autorzy zamieszczają również swoje zdjęcia.

Wyjaśniając we wstępie swój cel, malamowie nie stronią od autoreklamy: „Ja, Alhaji Adamu Zabarmari, bardzo jestem zadowolony i wdzięczny za to, że tysiące ludzi szlachetnych modli się za mnie z powodu wielu korzyści, jakie czerpią oni z mojej książki. Ja zaś modłę się o to, aby Bóg zaspokajał ich potrzeby w życiu doczesnym i wiecznym”⁹⁴. Podobnie zachwala swoje ‘przepisy’ inny z autorów: „Ja,

⁹⁰ W wersecie tym chodzi o to, że człowiek zapomina o tym, iż to Bóg jest Stwórcą, a człowiek Jego stworzeniem.

⁹¹ Salihu Baba dan Abubakar Alhusaini, *Zad...*, s. 1.

⁹² Od *basmali* rozpoczynają się wszystkie sury Koranu oprócz 9 (Skrucha) oraz teksty religijne. Treść *basmali* jest jedną z najpopularniejszych formuł używanych także w codziennym życiu wierzącego dla okazania zdziwienia, strachu lub zadowolenia.

⁹³ Alhaji Adamu Zabarmari, *Sha a warke ko a kwance kake*, Maiduguri b.r.

⁹⁴ Alhaji Adamu Zabarmari, *Tsibban Zabarmari a jihar Maiduguri*, Kano b.r., s. 2 i n.

Abubakar, przedstawiam wam jedną z wielu moich książek dotyczących wielkich tajemnic. Będzie ona niezwykle pożyteczna dla mężczyzn, kobiet i dzieci. Przytnie korzyści braciom muzułmanom, zwłaszcza uczniom szkół koranicznych. Kto ją zdobędzie, ten pozna wszystkie zawarte w niej tajemnice, które staną się ludzom pomocne”⁹⁵. Wszyscy malamowie zapewniają czytelników, że ujawnione przez nich tajemnice *tsibbu* są godne zaufania, niezawodne i sprawdzone w praktyce. Wiarygodność autorów mają potwierdzać liczne listy z wyrazami wdzięczności, które otrzymują oni od swoich czytelników. Świadczy to zarówno o dużym zapotrzebowaniu na tego rodzaju literaturę, jak i o skali popularności *tsibbu* w społeczeństwie Hausa. Ważnym elementem hausańskiej literatury magicznej są rady dla jej użytkowników. Malamowie podkreślają, że należy korzystać z zawartych w książkach ‘przepisów’ w taki sposób, aby nie szkodzić innym, a przede wszystkim głęboko ufać w to, że tylko Bóg może zaspokoić wszelkie potrzeby wierzącego. Przestrzegają także przed nadmierną żądzą bogactwa. Lepiej bowiem zaufać Bogu, który zaspokaja potrzeby ludzi: „Bóg jest najlepszy z tych, którzy dają zaopatrzenie” (62:11). Autorzy informują także, gdzie można kupić ich książki i przestrzegają przed oszustami, którzy oferują podróbki przypisywane znanym specjalistom w dziedzinie *tsibbu*.

Potępienie praktyk magicznych i wróżbiarskich tłumaczy się często fatalizmem islamu, wiarą w to, że wszystkie ludzkie działania zostały z góry określone przez Boga. Tylko On zna przyszłość oraz rzeczy niewidzialne i niepoznawalne przez intelekt i ludzkie zmysły. Jedynie Bóg jest poinformowany o wszystkich nieobjawionych tajemnicach dotyczących losu człowieka i życia przyszłego⁹⁶. Wyraża się to w powiedzeniu Hausańczyków: *Sanin gaibu sai Allah* (Wiedzę o tym, co ukryte, ma tylko Bóg). Zgodnie z Koranem, tej wiedzy nie zdobył nawet sam Prorok: „Gdybym znał to, co skryte, z pewnością pomnożyłbym sobie dobro, a nie dotknęłoby mnie zło. Ja jestem tylko ostrzegającym i zwiastunem dla ludzi, którzy wierzą” (7:188). W Księdze Bóg jest opisywany jako znawca zarówno tego, co niewidzialne, jak i tego, co widoczne: „On zna to, co jest skryte i co jest jawne! On jest Mądry, Świadomy!” (6:73); „On posiada klucze do tego, co skryte; zna je tylko On sam” (6:59); „Powiedz: Nikt nie zna tego, co ukryte w niebiosach i na ziemi, z wyjątkiem Boga!” (27:65). Choć człowiek sam jest odpowiedzialny za swoje czyny, to jednak jego losem rządzi Bóg. Uciekanie się do magii czy wróżbiarstwa jest zatem postrzegane jako dowód zwątpienia w opatrność, wszechmoc i sprawiedliwość Boga. Jeden z hadisów, przekazując słowa Mahometa: „Kto nosi przy sobie talizman, uznaje, że

⁹⁵ Abubakar Bakin Ruwa, *Hirz al-džinn. Fi asrar al-buchur*, Kano b.r.

⁹⁶ W języku arabskim to co ukryte, niewidzialne określa się terminem *al-ghajb*, który często występuje w Koranie. Zob. np. 2:3.

Bóg ma współników”⁹⁷, ostrzega przed wiarą w magię, jako przejawem politeizmu (*szirk*), zaprzeczającemu doktrynie o jedyności Boga (*tauhid*).

Praktyki magiczne i wróżbiarskie były krytykowane przez reformatorów islamu w północnej Nigerii. Największy z nich – Usman dan Fodio (1754–1817) uważał je za czyny bardzo niebezpieczne, prowadzące wprost do niewiary (*kafirci*)⁹⁸. W czasach współczesnych walczył z nimi wielki uczony muzułmański – Abubakar Gumi (1922–1992). Atakował on przywódców religijnych, głównie szajchów bractw sufickich, których oskarżał między innymi o praktykowanie magii (*sihiri*), szczególnie zaś o posługiwanie się metodą *sha rubutu*. Gumi przestrzegał muzułmanów, aby nie przyjmowali za prawdę tego, co w istocie jest kłamstwem, które Bóg w końcu zniszczy. Praktyka *sha rubutu* jest jednak stosowana niemal przez wszystkich malamów w północnej Nigerii, niezależnie od poziomu ich wykształcenia religijnego⁹⁹. Dla piewców ‘czystego’ islamu najlepszym zabezpieczeniem przed wszelkim złem jest modlitwa. Ich zdaniem, wszelkie inne sposoby ochrony zostały wymyślone na użytek naiwnych ludzi i dla korzyści materialnych. Bóg przecież powiedział: „Głoś to, co ci zostało objawione z Księgi i odprawiaj modlitwę! Zaprawdę, modlitwa chroni od szpetoty i powstrzymuje od niegodziwości! A wspomnianie Boga jest większe. Bóg wie, co wy robicie” (29:45).

Przekonywanie ludzi o skuteczności metod stosowanych przez malamów *tsibbu* jest zatem postrzegane jako oszustwo, żerowanie na naiwności i niewiedzy muzułmanów. Zwraca się uwagę na to, że większość tych, którzy zajmują się tą profesją, ma niewiele większą wiedzę religijną aniżeli ich klienci. Kończą oni bowiem swoją edukację na nauce Koranu, po czym natychmiast zakładają własną szkołę dla uczniów, aby zbudować sobie pozycję ‘specjalistów’, którzy mogą uleczyć każdą chorobę. W oczach zwykłych ludzi uchodzą jednak za wybitnych uczonych¹⁰⁰. Malamowie *tsibbu*, uzasadniając używanie Koranu do leczenia chorób i problemów swoich klientów, opierają się na słowach Boga: „My zsyłamy poprzez Koran to, co jest uzdrowieniem i miłosierdziem dla wiernych” (17:82). Krytycy praktyk magicznych uważają jednak, że według komentatorów Koranu (*malaman tafsiri*), w tym fragmencie chodzi raczej o uzdrawianie chorób duszy, takich jak niewiara (*kafirci*) i hipokryzja (*munafunci*) i zawiść (*kishi*). Wiarygodne hadisy dowodzą natomiast, że Prorok modlił się, używając tylko wersetów. Nie wspominają zaś o tym, aby stosował takie metody, jak rysowanie magicznych kwadratów, sporządzanie amuletów, *rubutun sha*, *dalamushi* i *sirkulle*. Wprawdzie malamowie *tsibbu* powołują się także na hadis: „Weź z Koranu wszystko, co chcesz i zastosuj do wszystkiego, do czego

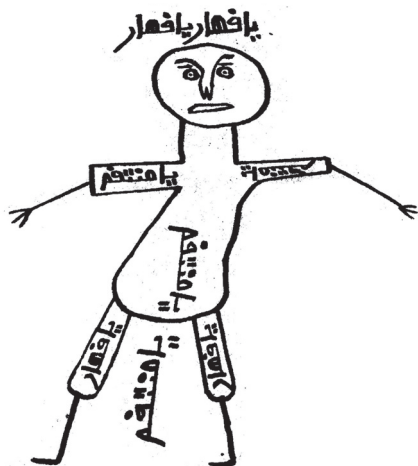
⁹⁷ Mahomet, *O małżeństwie...*, s. 25.

⁹⁸ Zob. B. Meyer, *Zur Geschichte und Organisation islamischen Elite-Wissens im Zentralsudan unter besonderer Berücksichtigung des Kalifats von Sokoto*, Hamburg 1975, s. 102.

⁹⁹ Auwalu Anwar, *Struggle for Influence and Identity: The Ulama in Kano, 1937–1987*, M.A. thesis, Maiduguri 1989, s. 95.

¹⁰⁰ Bello Sa'id, *op. cit.*, s. 113.

zechcesz”, ale ten przekaz nie został uznany za wiarygodny. Istnieje natomiast wiele tradycji mówiących o tym, jak użyć jakiejś rośliny w celu uleczenia chorób somatycznych. Islam dopuszcza zatem stosowanie roślin, wznoszenie prośb błagalnych do Boga i Proroka oraz recytację *zikru*, ale wszystko inne to sposoby wymyślone przez malmów po to, aby się bogacić¹⁰¹.



Kwadrat magiczny w kształcie człowieka, z imionami Boga: ja Kahhar! (O Podporządkowujący Sobie!), ja Muntakim! (O Mszczący się!).

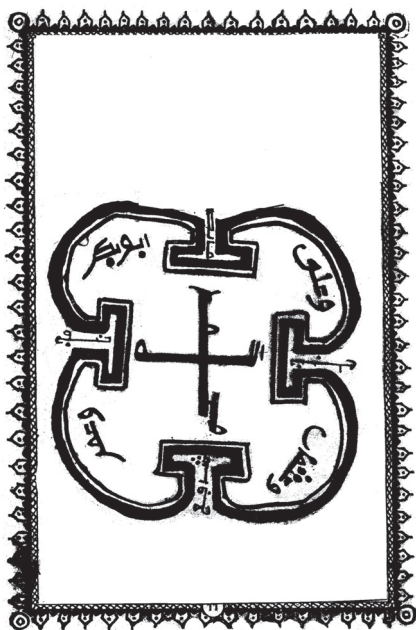
Źródło: Malam Abba Maisalati, *Tagwayen kundī*, Kano b.r., s. 8.

Nie wszyscy jednak potępiają *tsibbu* w całości. Trzeba bowiem odróżnić praktyki oparte na wiarygodnych źródłach muzułmańskich, od tych, które biorą się z niewiedzy. Poszukiwanie wiedzy i korzystanie z niej we wszystkich sprawach życiowych jest obowiązkiem muzułmanina, zgodnie z tym, co powiedział Bóg: „I nie idź w ślad za tym, o czym nie masz wcale wiedzy! Zaprawdę, słuch, wzrok i serce będą z tego zdawały sprawę” (17:36). Krytycy praktyk magicznych zwracają ponadto uwagę na to, że podążanie drogą *tsibbu* jest samo w sobie rzeczą niebezpieczną. Jeśli nie zachowa się ostrożności, bardzo łatwo można zboczyć na ścieżkę niewiary, ponieważ czary nie mają granic. Niektórzy uciekają się nawet do pisania fragmentów Koranu krwią, wymyślają sposoby uśmiercania ludzi, takie jak *harbin kasko* i *harbin allura*¹⁰², sporządzają dla złodziei amulety na niewidzialność albo proponują środki mające doprowadzić kogoś do obłądzenia. Za pieniądze można dostać lekarstwo na wszystko. Prawdziwymi muzułmanami nie są zatem ani ci, którzy korzystają z takich usług, ani ci, którzy je oferują. Prawdziwy wierzący nigdy nie posunie się do morderstwa. W Koranie bowiem Bóg powiedział: „Nie powinien wierzący zabijać wierzącego, chyba tylko przez pomyłkę” (4:92).

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 127.

¹⁰² *Harbin kasko* to magiczne uśmiercenie duszy wroga w garnku z wodą. Natomiast metoda, zwana *harbin allura*, polega na wykorzystaniu igły w celu zabicia niewidocznego nieprzyjaciela. W analizowanych przeze mnie tekstach nie spotkałam się z tego rodzaju magią szkodliwą.

Kwadrat magiczny, w który zostały wpisane imiona czterech Kalifów Sprawiedliwych: Abu Bakra, Umara, Usmana i Alego.



Źródło: Alhaji Adamu Zaharmari, *Tsarabar magidanci*, Maiduguri b.r., s. 11.

Dla reformatorów islamu w północnej Nigerii popularność czarów i wróżbiarstwa była zawsze wyzwaniem i jednym z powodów podważenia ‘czystości’ tutejszego islamu. Wbrew przeciwnikom magii, którzy piętnują te praktyki jako cechę ‘nieortodoksyjnego’ islamu ludowego, przejaw *szirku* i zaprzeczenie idei *tauhidu*, hausańscy malamowie *tsibbu* podkreślają, że ich działalność jest głęboko zakorzeniona w religii. Ustawicznie przypominają swoim klientom, że skuteczność polecanych przez nich środków zależy przede wszystkim od woli samego Boga, ponieważ to On jest nad wszystkim wszechwładny¹⁰³. Jeden z autorów zwraca się zatem do czytelników z apelem: „Szanujmy religię, podtrzymujmy więzy pokrewieństwa, wspierajmy siebie nawzajem, jednoczmy się w cierpliwości i uzdrawiamy naszych braci”¹⁰⁴. Odwoływanie się do cierpliwości (*hakuri*), niezwykle ważnej zalety w muzułmańskiej kulturze Hausa, w istocie oznacza bowiem ustawiczne pamiętanie o Bogu, zawierzanie Mu i całkowite zdawanie się na Jego wyroki.

¹⁰³ Por. Koran 3:26.

¹⁰⁴ Alhaji Adamu Zabarmari, *Magani...*, s. 7.

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

Bibliografia

- Abubakar Bakinruwa, *Hirz al-džinn. Fi asrar al-bachur*, Kano b.r.
- Abubakar Ibrahim, *Burdin Inna a'taynaka*, Funtuwa b.r.
- Adamu dan Alhaji Awwal Sulaimanu, *Aun al-hamid li naf' al-abid*, Maiduguri b.r.
- Adamu dan Alhaji Awwal Sulaimanu, *Tsibbun Zabarmari cikin jihar Maiduguri*, Maiduguri b.r.
- Adamu dan Alhaji Awwal Sulaimanu, *Kala Adamu*, Maiduguri b.r.
- Alhaji Adamu Zabarmari, *Ango da amarya. Asirai sabo da masoya*, Maiduguri b.r.
- Alhaji Adamu Zabarmari, *Fath ad-dajjan li-al-hifz ad-durus wa-al-Kur'an*, Maiduguri b.r.
- Alhaji Adamu Zabarmari, *Ism Allah al-azam*, Maiduguri b.r.
- Alhaji Adamu Zabarmari, *Maganin aljannu har ma da Shaidanu*, Maiduguri b.r.
- Alhaji Adamu Zabarmari, *Sha ka warke ko a kwance kake*, Maiduguri b.r.
- Alhaji Adamu Zabarmari, *Ya Sin. Komai da ruwanki sabo da asiranki*, Maiduguri b.r.
- Auwalu Anwar, *Struggle for Influence and Identity: The Ulama in Kano, 1937-1987*, M.A. thesis, Maiduguri 1989.
- Bello Sa'id, *Kwatanci-fadi: Tasirin harshe a tsibbun Bahaushe*, "Harsunan Nijeriya", Vol. XVIII, 1997, s. 113–129.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2007.
- Dziekan M.M., *Arabia Magica. Wiedza tajemna u Arabów przed islamem*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 1993.
- Dziekan M.M., *Dzieje kultury arabskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Dziekan M.M., *Symbolika liter w kulturze islamu. Numerologia Al-Buniego*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 1–2, 2002, s. 21–33.
- Ibrahim Tijani Alfali, *Tsarabar malam da almajirai. Fahmin Alkur'ani da ilmi*, b.r.
- Mahomet, *Mądrości Proroka (Hadisy)*, tłum. J. Danecki, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 1993.
- Mahomet, *O małżeństwie, kupcach i dobrym wychowaniu. Wybór hadisów*, tłum. J. Kozłowska, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 1999.

Malam Abba Maisalati, *Da magani a hannun kowa rashin sani ne*, Kano b.r.

Malam Abba Maisalati, *Sana'arka sirrika*, Kano b.r.

Meyer B., *Zur Geschichte und Organisation islamischen Elite-Wissens in Zentral-sudan unter besonderer Berücksichtigung des Kalifats von Sokoto*, Hamburg 1975.

Moroz M., *Kwadraty magiczne Ahmada al-Buniego na podstawie traktatu Manba' usul al-hikma*, praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Marka M. Dziekana, Wydział Orientalistyczny UW, Warszawa 2013.

Muhammadu dan Abubakar Gwani, *Sirin ayata Al-Kursiyi cikin sauki*, Maiduguri b.r.

Muhammadu dan Abubakar Gwani, *Sirin suratu Ya Sin cikin sauki*, Maiduguri b.r.

Muhammadu dan Abubakar Gwani, *Sirin suratu Al-Waqi'ati na samun arzuki a gurin Allah*, Maiduguri b.r.

Riyadh as-Salihin of Imam Nawawi, tłum. Muhammad Zarfulla Khan, Curzon Press, London 1975.

Salihu Baba dan Abubakar, *Miftah al-kunuz*, Kano b.r.

Salihu Baba Husaibakar, *Mauki'u an-nabil. Fi fawa'id wa-asrar surat Al-Fil*, Kano b.r.

Salihu Baba Husaibakar, *Zad al-alim*, Kano 2010.

JOANNA BAR

DZIENNIK PODRÓŻY AFRYKAŃSKIEJ JANA CZEKANOWSKIEGO – OSTATNI ETAP PODRÓŻY (31 MARZEC 1908 – 1 KWIETNIA 1909)

Rekonstrukcja wydarzeń

Streszczenie

Celem artykułu jest próba rekonstrukcji przebiegu trzeciego, ostatniego etapu badań Jana Czekanowskiego w Afryce Środkowej, realizowanego w okresie pomiędzy 31 marca 1908 a 1 kwietniem 1909 r. Rekonstrukcja ta została przeprowadzona na podstawie analizy treści *Dziennika wyprawy ekspedycji antropologiczno-etnologicznej do Afryki Środkowej w latach 1907–1909*, pisanego na bieżąco podczas wyprawy, według wymagań organizatorów ekspedycji. Rękopis ten nie został opublikowany do dnia dzisiejszego, choć zachowały się w bardzo dobrym stanie dwa egzemplarze tekstu, pisanego w przeważającej części po niemiecku (fragmenty także po francusku, polsku oraz w językach lokalnych). Obszerny ten zbiór liczy jedenaście zeszytów i jedną teczkę o łącznej ilości 1187 kart. Egzemplarz znajdujący się w Polsce, należący do córki badacza, Anny Czekanowskiej-Kuklińskiej, przechowywany jest obecnie jako jej depozyt w Gabinecie Rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie. Niniejszy artykuł kończy serię publikacji związanych z próbą przybliżenia mało znanych dotąd w Polsce etapów afrykańskiej podróży tego wybitnego badacza.

Słowa kluczowe:

Jan Czekanowski, dziennik podróży, Afryka Środkowa, Azande

Wprowadzenie

W 1958 r. opublikowany został w Polsce fragment wspomnień Jana Czekanowskiego, zatytułowany *W głęb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej*¹. Treść tego tomu powstała na bazie dziennika, prowadzonego przez polskiego badacza podczas niemieckiej interdyscyplinarnej wyprawy naukowej do międzyrzecza Nilu i Kongo, zorganizowanej przez Adolfa Friedricha, księcia Meklemburgii. Jej głównym celem było systematyczne zbadanie północno-zachodniej części terytorium ówczesnej Niemieckiej Afryki Wschodniej oraz północno-wschodnich obszarów granicznych państwa Kongo. Trasa ekspedycji, która wyruszyła w 1907 r., pierwotnie wieśćwiała z Mombasy poprzez Jezioro Wiktorii do Rwandy, następnie wzdłuż Rowu Środkowoafrykańskiego do Jeziora Alberta, by ostatecznie sięgnąć dorzecza rzek Ituri-Aruwimi i Uele.

Jan Czekanowski – etnograf i antropolog wyprawy² – ostateczne wyniki swych badań opublikował po niemiecku, w pięciotomowym dziele zatytułowanym *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*³, będącym integralną częścią szerszego zbioru *Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907–1908 unter Führung Adolf Friedrichs, Herzogs zu Mecklenburg*⁴, złożonego z prac pozostałych członków ekspedycji: topografa, geologa, meteorologa, botanika i zoologa. Pięciotomowa samodzielna praca Czekanowskiego przewyższyła jednak objętościowo łączny dorobek innych badaczy, przygotowywany dodatkowo przy pomocy specjalistów spoza zespołu ekspedycji. Mimo swej niewątpliwiej wartości naukowej i uznania międzynarodowego, dzieło to nigdy nie zostało przetłumaczone na język polski.

Dlatego też, najbardziej znaną publikacją odnoszącą się do badań afrykańskich Jana Czekanowskiego jest wspomniany tom *W głęb lasów Aruwimi*, który choć nie posiada ściśle naukowego charakteru, zawiera ciekawy materiał obserwacyjny, prezentując również notowane na bieżąco wrażenia autora z pobytu w obcym mu kulturowo środowisku. Nie stanowi jednak całości dziennika, który powstał podczas pobytu Jana Czekanowskiego w Afryce. Oryginalny *Dziennik wyprawy ekspedycji antropologiczno-etnologicznej do Afryki Środkowej w latach 1907–1909*, pisany według wymagań organizatorów ekspedycji w trakcie wyprawy, nie został opublikowa-

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

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

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

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

ny do dzisiaj, choć zachowały się w bardzo dobrym stanie dwa niemal pełne komplety tekstów, napisanych w przeważającej części po niemiecku (fragmenty także po francusku, polsku i w językach lokalnych⁵). Obszerny ten zbiór liczy 11 zeszytów i 1 teczkę o łącznej ilości 1187 kart. Egzemplarz należący do Anny Czekanowskiej-Kuklińskiej, córki badacza, obecnie jest przechowywany jako jej depozyt w Gabinetcie Rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie⁶.

Na przeszkodzie publikacji wspomnień z wyprawy w języku polskim stanął wybuch II wojny światowej i jej skutki. W 1937 roku Jan Czekanowski otrzymał bowiem propozycję zredagowania i wydania skróconej polskiej wersji *Dziennika*. Planował wówczas wydanie łącznie trzech tomów wspomnień, zatytułowanych odpowiednio: *Do źródeł Nilu* (t. I), *W głębi lasów Aruwimi* (t. II), *Na rubieżach Sudanu* (t. III). Jedyny egzemplarz rękopisu pierwszego tomu, złożony do archiwum Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, uległ zniszczeniu podczas Powstania Warszawskiego. Po wojnie, w 1958 r., została wydana niezniszczona, niegotowa w 1939 r. (i dlatego nie przekazana do Ministerstwa) druga część wspomnień – jako tom *W głębi lasów Aruwimi...*⁷. W latach 1951–1954 Czekanowski pracował nad rekonstrukcją części pierwszej, która nie została jednak sfinalizowana. Nigdy nie powstała także planowana przez Czekanowskiego trzecia część wspomnień (*Na rubieżach Sudanu*). Na wydanie ostatniego tomu nie starczyło już życia – wybitny polski antropolog zmarł w 1965 r.

W 2014 roku, staraniem Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego został opublikowany fragment pierwszej części *Dziennika*, odtworzony przez Jana Czekanowskiego w latach 1951–1954, przygotowany do druku na podstawie maszynopisu autora, zatytułowanego przez niego jako *Dziennik podróży afrykańskiej*, również przekazanego w charakterze depozytu przez Annę Czekanowską-Kuklińską Gabinetowi Rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie. Tekst ten składa się z pięciu rozdziałów, zawierających m. in. relację z przebiegu pierwszych miesięcy podróży: morskiej, wiodącej przez Kanał Sueski i Morze Czerwone do Mombasy, a następnie trasami Afryki Wschodniej: koleją z Mombasy do Port Florence, ówczesnej stacji końcowej kolei kenijsko-ugandyjskiej oraz parowcem przez Jezioro Wiktorii do Bukoby, dokąd członkowie ekspedycji dotarli 9 czerwca 1908 r.⁸

⁵ W tym ostatnim przypadku chodzi o pojedyncze słowa, zwroty, teksty piosenek lub opowiadań w językach badanych plemion, które stały się podstawą opracowań słownikowych, zamieszczonych w pierwszym i drugim tomie *Forschungen...*, odp. J. Czekanowski, *Forschungen...*, *op. cit.*, Bd. I, S. 336–354, J. Czekanowski, *Forschungen...*, *op. cit.*, Bd. II, S. 600–714.

⁶ W latach 2003–2004 w ramach grantu przyznanego przez KBN Wydawnictwu Towarzystwa Naukowego KUL, sporządzono transkrypcję tego zbioru oraz wprowadzono jego treść do plików komputerowych. Podjęte wówczas prace są prowadzone również obecnie; trwają starania o pozyskanie środków na przygotowywanie rękopisów do druku i wydanie ich w językach oryginału.

⁷ J. Czekanowski, *W głębi lasów Aruwimi...*, *op. cit.*, Wrocław 1958, s. 31.

⁸ J. Czekanowski, *Dziennik podróży afrykańskiej*, opr. nauk. J. Bar, Warszawa 2014

Niestety, nie zostały zrekonstruowane przez autora pozostałe rozdziały planowanej pierwszej części *Dziennika (Do źródeł Nilu)*, odnoszące się do okresu pomiędzy czerwcem a listopadem 1907 r., które stanowiłyby swoisty łącznik pomiędzy przebiegiem pierwszych tygodni wyprawy a wydarzeniami opisanymi w tomie *W głąb lasów Aruwimi*. Dlatego też, w rok po wydaniu *Dziennika podróży afrykańskiej*, w 42 numerze czasopisma „Afryka” z 2015 r. został opublikowany artykuł, będący próbą rekonstrukcji przebiegu podróży Jana Czekanowskiego w tym okresie⁹. Celem publikacji było połączenie wydarzeń opisanych przez Jana Czekanowskiego na kartach *Dziennika podróży afrykańskiej* (do 9 czerwca 1907) i tomu *W głąb lasów Aruwimi* (od 1 grudnia 1907 do 24 marca 1908). Po sfinalizowaniu tej publikacji, do odtworzenia pozostał jeszcze ostatni etap podróży, pokrywający się chronologicznie z planowanym, a nigdy nie ukończonym tomem *Na rubieżach Sudanu*.

Podróż ta była realizowana już samodzielnie przez polskiego badacza, ze względu na problemy zdrowotne dwóch uczestników wyprawy. Dla ratowania ich życia i zdrowia z końcem marca 1908 r. ekspedycja z położonego nad rzeką Ituri posterunku Irumu udała się wprost na zachód, by rzeką Kongo, a następnie przez Atlantyk wrócić do Europy, rok wcześniej niż przewidywał to pierwotny plan badań. Z planów skrócenia trasy wyłamał się jedynie Czekanowski, który kontynuował badania w dorzeczu Uele według pierwotnie ustalonych założeń. Polski badacz przebywał w Afryce Środkowej do 1 kwietnia 1909 r., rok dłużej niż pozostali członkowie ekspedycji.

Cel i treść analizy

Celem niniejszego artykułu jest próba rekonstrukcji wydarzeń ostatniego, samodzielnie realizowanego etapu podróży i badań Jana Czekanowskiego w dorzeczu Uele, przeprowadzona na podstawie analizy treści oryginalnego, dotąd nieopublikowanego rękopisu *Dziennika wyprawy ekspedycji antropologiczno-etnologicznej do Afryki Środkowej w latach 1907–1909*, egzemplarza złożonego w Gabinetie Rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie. Podobnie jak w przypadku wspomnianego powyżej opracowania z 2015 r. (*Dziennik podróży afrykańskiej Jana Czekanowskiego, czerwiec – listopad 1907 r. Rekonstrukcja wydarzeń*), wydanie odnośnych partii tekstu w formie zbliżonej do fragmentów opracowanych przez Czekanowskiego (*Dziennik podróży afrykańskiej, W głąb lasów Aruwimi*), okazało się niemożliwe. Rękopis, mimo formy dziennika, w istocie stanowi bowiem zbiór notatek z podróży, sporządzonych często w formie równoważników zdań oraz obszernych zestawień dat, liczb, danych genealogicznych,

⁹ J. Bar, *Dziennik podróży afrykańskiej Jana Czekanowskiego, czerwiec – listopad 1907 r. Rekonstrukcja wydarzeń*, „Afryka”, nr 42, 2015, s. 103–124.

materiałów słownikowych i katalogów zbiorów etnograficznych wysyłanych do Europy. Większość z tych notatek stała się podstawą do opracowania kolejnych tomów *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, w przypadku omawianych tu fragmentów, tomu drugiego, tekstowego (*Etnographie. Uele / Ituri, Nil-Länder*)¹⁰ oraz tomu piątego, (*Ethnographisch – anthropologischer Atlas. Azande / Uele Stämme / Niloten*), stanowiącego zbiór 167 fotografii, opatrzonych komentarzem autora¹¹.

Z tego też względu, podobnie jak we wspomnianej publikacji z 2015 r. (*Dziennik podróży afrykańskiej...*), tekst *Forschungen...*, jako ostateczne i oficjalnie opublikowane podsumowanie wyników badań przeprowadzonych podczas ekspedycji, będzie stanowić główne odniesienie w przypadku rozbieżnych czy trudno czytelnym fragmentów, zawartych w analizowanym rękopisie (pisowni imion, nazw geograficznych itd.)¹².

Przedmiotem analizy są przede wszystkim informacje dotyczące przebiegu podróży, zastanych realiów społeczno-politycznych, nie zaś podsumowania i wnioski naukowe z prowadzonych badań, dostępne we wspomnianym powyżej drugim tomie *Forschungen...*, a dla nieznających języka niemieckiego, w wydanych w Polsce opracowaniach Jana Czekanowskiego (m. in. *Ostateczne wyniki badań w Afryce Środkowej w latach 1907–1909*¹³, *Feudalne państwa pasterskie afrykańskiego Międzyjeziora*¹⁴), a także monografii napisanej przez autorkę niniejszego tekstu *Afrykanistyczne badania Jana Czekanowskiego w stulecie wyprawy*¹⁵.

Głównym celem badawczym analizowanego etapu podróży i prowadzonych wówczas badań było stworzenie mapy etnograficznej grup etnicznych zamieszkujących tereny międzyrzecza Nilu i Konga, w tym sawanny południowych rubieży Sudanu.

¹⁰ J. Czekanowski, *Forschungen im Nil - Kongo – Zwischengebiet*, Bd. II, Leipzig 1924.

¹¹ J. Czekanowski, *Forschungen im Nil - Kongo – Zwischengebiet*, Bd. V, Leipzig 1927.

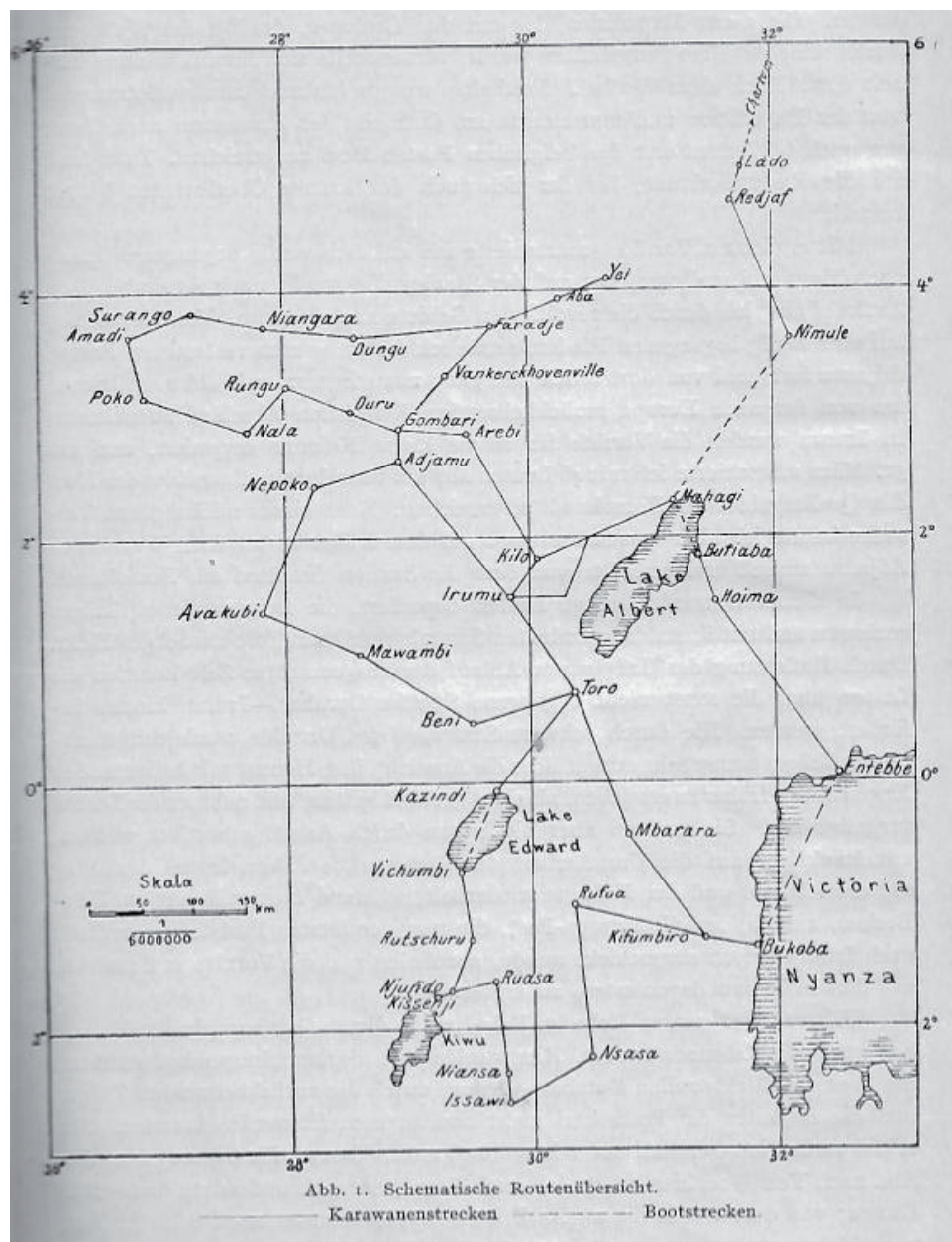
¹² W przypadkach, gdzie było to możliwe, w nawiasach kwadratowych zamieszczono także współcześnie obowiązujące formy pisowni nazw geograficznych (jeśli są odmienne od zamieszczonych w *Forschungen...*), podane w oparciu o dane pochodzące ze współczesnych międzynarodowych wydawnictw kartograficznych; tłumaczenie słów niemieckich w niniejszym tekście podano według *Słownika niemiecko-polskiego* Pawła Kaliny z 1957 r., wybranego ze względu na zasób słów bardziej archaicznych z punktu widzenia współczesnej niemieczyny, używanych przez Jana Czekanowskiego, a nie występujących w bardziej współczesnych słownikach, przyp. aut.

¹³ J. Czekanowski, *Ostateczne wyniki badań w Afryce Środkowej w latach 1907–1909*, „Przegląd Geograficzny”, 1924, t. 4, s. 138 – 150.

¹⁴ J. Czekanowski, *Feudalne państwa pasterskie afrykańskiego Międzyjeziora*, „Przegląd Socjologiczny”, 1961, t. 15, s. 21 – 60.

¹⁵ J. Bar, *Afrykanistyczne badania Jana Czekanowskiego w stulecie wyprawy*, Kraków 2007.

Schematyczny plan podróży i badań J. Czekanowskiego



Źródło: *Forschungen im Nil - Kongo – Zwischengebiet*, Bd. I, Leipzig 1917, s. 7].

Według słów Jana Czekanowskiego:

Trzecia część dziennika obejmuje okrągły rok, od 1 kwietnia 1908 roku do 1 kwietnia roku następnego. Rozpoczyna się w dniu mego rozstania się z ekspedycją udającą się na zachód, by Kongiem i Atlantykiem powrócić do Europy. Wtedy już zupełnie samodzielnie wyruszam na południowe rubieże Sudanu i kończę moją wyprawę po roku, wsiadając na statek w Gondokoro nad Nilem, po rozwiązaniu mojej karawany w dniu 1 kwietnia 1909 roku. Długość tego odcinka wyprawy wynosiła 783,5 godzin drogi pieszej, czyli około 3750 km przebytych marszem karawanowym w ciągu 175 dni. Należy jednak zaznaczyć, że odległość między Entebbe i Hoimą, wynoszącą 44 godziny drogi pieszej, z powodu wielkiego wyczerpania po nawrocie malarii przejechałem riksą najętą w Entebbe. Towarzyszyła karawanie, która przebyła tę odległość w ciągu siedmiu dni. Pozostałe 190 dni tego roku dalekich marszów, co prawda nie tak forsownych, jak w okresie poprzednim, zajęły prace eksploracyjne prowadzone w miejscowościach nadających się na postoje karawany. Najdłużej zatrzymałem się w stacji Gumbari nad rzeką Bomokandi, dopływem Uele. Stanowiła ona moją podstawę operacyjną w okresie pobytu na północnych rubieżach Niezależnego Państwa Kongo. [...] Badania trzeciego okresu wyprawy ześrodkowały się przede wszystkim na wyjaśnieniu stosunków etnicznych i antropologicznych południowych rubieży Sudanu, przylegających od północy do wielkiego lasu dziewiczego dorzecza Konga¹⁶.

Podstawę analizy będzie stanowić treść siedmiu tomów rękopisu Czekanowskiego: 7, 5.1, 5.5, 5.2, 5.3, 5.4, 8¹⁷; przy czym podana tu pozornie nielogiczna kolejność tomów wynika z uporządkowania chronologii prowadzonego w nich zapisu.

Prezentowana rekonstrukcja rozpoczyna się informacją o wydarzeniach 31 marca 1908 r., wraz z wyruszeniem Jana Czekanowskiego z Irumu, po tygodniowym odpoczynku i rozstaniu się z pozostałymi członkami ekspedycji¹⁸. Ówczesny posterunek wojskowy Irumu w okresie pobytu Czekanowskiego był administrowany z ramienia Wolnego Państwa Kongo. Obecnie miejscowość ta znajduje się w granicach Demokratycznej Republiki Konga. W granicach tego państwa była realizowana zdecydowana większość badań tego okresu, za wyjątkiem odcinka powrotnego, który prowadził przez terytoria współczesnej Ugandy i Sudanu Południowego.

Badania Jana Czekanowskiego prowadzone w dorzeczu rzeki Uele

Po opuszczeniu Irumu, celem pierwszego dnia marszu była leżąca na uboczu od głównej trasy osada Salombongo¹⁹. Jej nazwa, podobnie jak w przypadku większo-

¹⁶ J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi...*, *op. cit.*, s. 18–19.

¹⁷ Tomy 7 i 8 mają format A-4, tomy (a właściwie zeszyty) 5.1, 5.2, 5.3., 5.4, 5.5 format A-5.

¹⁸ Tom 7, k. 652.

¹⁹ W tekście rękopisu: Solambongo

ści mijanych miejscowości, pochodziła od imienia zarządzającego, którego urząd Czekanowski określał w języku niemieckim jako *Hauptling*, zaś w polskim jako starosta lub (rzadziej) wójt²⁰. W tym przypadku starostą był należący do plemienia Babira Salombongo, który poza swoimi współplemieńcami zarządzał także grupą około stu Pigmejów (Czekanowski użył tu słowa Bambuti, choć w *Forschungen...* pojawia się już tylko określenie Pygmäen), zamieszkujących dwa obozy rozlokowane w pobliżu osady. Możliwość przeprowadzenia wśród nich pomiarów antropologicznych i badań językowych zatrzymała Czekanowskiego w Salombongo przez 6 dni, od 1 do 5 kwietnia 1908 r.

Kolejne dwa tygodnie zajęła Czekanowskiemu podróż do Gumbari, prowadząca częściowo znaną mu już trasą przez osady Rongo, Yenga-yenga, Kabonga²¹, Andelogo²² i Mengi²³. Prowadziła ona przez tereny należące niegdyś do członków szczepu²⁴ Balese, wypartych następnie przez Babira, którzy wraz ze swymi starostami Wangwana stanowili w czasach podróży Czekanowskiego większość spośród mieszkańców mijanych przez niego osad. Zarabizowani Wangwana, niegdyś niewolnicy Zanzibarytów (zanzibarskich Arabów), pochodzący głównie ze szczepu Bakusu, a w tych regionach określane jako Manyema, stanowili tu rodzaj uprzywilejowanej warstwy społecznej, z której rekrutowali się najczęściej starostowie mijanych osad. W okresie poprzedzającym przybycie Belgów, jako wykonawcy polityki Zanzibarytów, tworzyli nierzadko krwawą historię tych ziem, polując na niewolników, ale także handlując z miejscowymi i kolonizując pustki. Relacje o tych wydarzeniach przekazywane Czekanowskiemu dotyczyły wydarzeń sprzed kilkudziesięciu lub zaledwie kilkunastu lat, zaś opowiadający o nich nierzadko sami bywali ich uczestnikami. Trzydniowy pobyt w osadzie Adjamu²⁵ (17–19 kwietnia) spowodowany dyzenterią, wykorzystany został na zakup sprzętów typowych dla szczepu Momvu²⁶, osiadłego w tych okolicach odłamu ludności sudańskiej.

Wymarsz z Adjamu stanowił zarazem ostateczne opuszczenie terenów znanych Czekanowskiemu z poprzedniego etapu podróży. Na dwa kolejne noclegi Czekanowski zatrzymał się w osadach Momvu: Aju Mbere i Mbere, przeprowadzając z miejscowymi wywiad etnograficzny na temat organizacji klanów, powiązań

²⁰ Por. J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi...*, op. cit., s. 36, 426 et al.

²¹ W tekście rękopisu: Kabunga, tom 5.1, k. 51.

²² W tekście rękopisu: Andelogo, tom 5.1, k. 52.

²³ W tekście rękopisu: Menge, tom 5.1, k. 59.

²⁴ Określę szczep, plemię (tam gdzie było to możliwe) użyto w ślad za terminami, jakimi posługiwał się w języku polskim J. Czekanowski, por. J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi...*, op. cit., *Indeks etno-geograficzny*, s. 448–456. W języku niemieckim, w obu tomach tekstowych *Forschungen...* badacz posługiwał się konsekwentnie trudnym do precyzyjnego przetłumaczenia, wieloznacznym słowem „Stamm”, oznaczającym zarazem m. in. plemię, pokolenie, szczep, ród; por. P. Kalina, *Słownik niemiecko-polski*, Warszawa 1957, s. 565.

²⁵ W tekście rękopisu: Ajamu, tom 5.1, k. 60 i nast..

²⁶ W tekście rękopisu: Mamvu, tom 5.1, k. 53 i nast.

rodziny starostów obu osad oraz wzajemnych relacji pomiędzy plemionami osiadłymi w okolicy. Tu również miał okazję do wysłuchania opowieści o konfliktach, walkach i podbojach prowadzonych w dawniejszych czasach. Dziadkowie i ojcowie rozmówców walczyli między sobą o ziemię, podbijali sąsiadów, byli świadkami przybycia Europejczyków, a ich imiona przetrwały w nazwach zakładanych przez nich nowych osad: Adjamu i Gumbari.

Autorem przytoczonej poniżej relacji, jednej z wielu podobnych, był wspomniany w niej Dida:

Mangbele nie są Mangbetu, ich starą ojczyzną jest Tani nad rzeką Rungu [...]. Opuścili Tani, aby podbić kraj Momvu. Przyszli Abunga, Madjebge²⁷, Kodamu, Dida, Gumbari i jego ojciec Mabiumsi. [...] Poszli najpierw ku górze Tena (w kraju Bokoyo). [...] Abunga, który prowadził ekspedycję, uległ tam chorobie. Kodamu przejął dowodzenie i wydał wojnę Momvu o imieniu Ajamu, który siedział nad Bomokandi, 1/2 [godziny] od obecnego posterunku Gumbari. Dida ujarzmił Ajamu i zbudował z nim osadę. Urodził się [tam jego] syn, o imieniu Kuti, który teraz ma około 25 lat. Gdy syn ten miał 6–7 lat, Azande [o imieniu] Ukwa podbił obecny obszar Bokoyo i wyparł Bari na południe. Podczas tej [?] ²⁸ Ajamu ze swymi ludźmi wrócił na skraj dżungli.

Kodabu jest ojcem Kopa [...]. Po Kopa przyszedł Madjebge jako starosta Mangbele. Europejczycy nadeszli, gdy Kuti miał 10–12 lat. Madjebge został przez Europejczyków powieszony. Po nim nastąpił Gumbari, który nie jest synem Madjebge, jest drugim synem matki Madjebge. [...] Matka Gumbari była Mangbetu²⁹.

Zarówno przytoczona tu relacja, jak i wiele innych podobnych, były bezcenne wobec całkowitego braku źródeł pisanych na tych terenach; wzajemnie weryfikowane, stały się podstawą rekonstrukcji historii badanych plemion, zamieszczonych w II tomie *Forschungen*...³⁰.

Kilkudniowy pobyt w posterunku Gumbari (22 kwietnia – 5 maja) został poświęcony zbieraniu informacji na temat obszaru dorzecza rzeki Uele³¹ i istniejących tam stosunków etnicznych. Obszar administrowany przez urzędników posterunku zasiedlony był w większości przez ludność Momvu, niegdyś podbitą, uważaną tu za niższą warstwę społeczną, nad którą zarząd z ramienia Państwa Kongo sprawowali starostowie pochodzący ze szczepów Mangbele (starosta osady Gumbari) i Bari (starosta osady Alimasi).

Początek maja zastał Czekanowskiego na terenach podległych staroście osady Alimasi, zamieszkanych przez Bari, którzy (według pierwszych ustaleń badacza)

²⁷ W tekście rękopisu: Majebge, Majegbe, tom 5.1, k. 75–76.

²⁸ Słowo nieczytelne

²⁹ Tom 5.1, k. 75–77.

³⁰ J. Czekanowski, *Forschungen*..., *op. cit.*, Bd. II, S. 196–197.

³¹ W tekście rękopisu: Uwelle, tom 5.1, k. 70.

przed kilkoma pokoleniami przybyli tu znad Nilu, w większości porzucili język ojczysty i przejęli kulturę i język Mangbetu³².

8 maja Czekanowski dotarł do osady Bavungura³³, pierwszej na jego trasie zasiedlonej przez członków szczepu Azande. Jej nazwa wywodziła się od imienia starosty, pochodzącego z endogamicznego klanu Avungura, zaś wygląd osady – kwadratowe domy – zostały przez niego zinterpretowane jako świadectwa wpływu kultury zarówno Mangbetu, jak i europejskiej. Starosta o imieniu Arama określał sam siebie jako derwisza, powoływał się także na Allaha, co Czekanowskiemu dało podstawy do uznania istnienia tu wpływów muzułmańskich, niezależnie od posiadanej już wiedzy na temat praktykowanego nadal (choć w ukryciu i wbrew prawu) ludożerstwa.

9 maja Czekanowski dotarł do posterunku Vankerckhovenville³⁴. Pięciodniowa podróż na odcinku Gumbari – Vankerckhovenville okazała się przyjemna i bezproblemowa, mimo obaw związanych z nadejściem pory deszczowej. Trwające nieraz ponad dobę przerwy w opadach deszczu, brak trosk o zaopatrzenie w terenie przyległym do obu stacji oraz przyjemny dla oka górzysty krajobraz stanowiły miłą odmianę po wyczerpujących marcowych przemarszach przez wyludnioną dżunglę. Badacz dostrzegał jednak obserwowaną już wcześniej eksploatację lokalnej ludności, zmuszanej do sadzenia i uprawy drzew kauczukowych oraz pozyskiwania kauczuku. Ze względu na fakt, iż miejsce zbioru było oddalone nawet o pięć do siedmiu dni wędrówki od wioski, praca ta, zamiast obowiązkowych czterdziestu godzin, trwała niekiedy nawet piętnaście do osiemnastu dni w miesiącu. W mijanych wioskach widywane były przeważnie wyłącznie kobiety i dzieci, których bracia i mężowie przebywali w dżungli, odpracowując swe zobowiązania podatkowe na rzecz Wolnego Państwa Kongo.

14 maja, po opuszczeniu Vankerckhovenville, Czekanowski rozpoczął kolejny etap swojej podróży, kontynuowanej w kierunku północno-wschodnim aż do osady Yei, położonej nad rzeką o tej samej nazwie, do której dotarł 1 czerwca³⁵. Trasa prowadziła przez obszar zasiedlony przez Nilotów. Ich głównym pożywieniem nie były banany, które dominowały w jadłospisie plemion strefy leśnej, lecz proso, uzupełniane kukurydzą. Mijane wioski zamieszkiwane były przez ludność Azande, Logo, Avokaya i Kakwa.

³² Pół roku później Czekanowski zanotował jednak: „[Bari] mówią jednak dialektem Madi, który jest prawie całkiem identyczny z Logo”, tom 5.4, karta 113, ta druga wersja została ostatecznie potwierdzona w późniejszych publikacjach, por. J. Czekanowski, *Forschungen...*, *op. cit.*, Bd. II, S. 515.

³³ W tekście rękopisu: Avungura, tom 5.1, k. 84.

³⁴ W tym przypadku, nazwa posterunku pochodzi od nazwiska oficera belgijskiej *Force Publique* Williama Fransa (Guillaume François) Van Kerckhoven (1853 – 1892), który zginął w kongijskiej prowincji Górnego Uele, niedaleko granicy Sudanu, *Willem Frans Van Kerckhoven*, http://mechelen.mapt.be/wiki/Willem_Frans_Van_Kerckhoven [dostęp z: 12. 12. 2016].

³⁵ W tekście rękopisu: Ye, tom 5.1, k. 178.

Specyficzny status miała osada Kagulu, do której Czekanowski dotarł 31 maja. Stanowiła ona rodzaj gospodarstwa rolnego z arealem 210 ha, 300–400 sztukami bydła i dwudziestoma osłami. Głównym celem założenia i utrzymywania tej farmy (*Station de culture*) administrowanej przez Europejczyka, było zaopatrzenie ubogiej w żywność Enklawy Lado³⁶, poprzez uprawianie: ryżu, manioku, kukurydzy i grochu oraz mięso hodowanych tu zwierząt. Praca w majątku prowadzona była wyłącznie przez robotników najemnych, ponieważ według obowiązujących przepisów, odpracowanie powinności podatkowych na rzecz Wolnego Państwa Konga było możliwe jedynie przy budowie i utrzymywaniu dróg, zbiorze kauczuku oraz dostarczaniu pożywienia belgijskim urzędnikom. Okoliczną ludność tworzyli głównie Kakwa, wśród których przetrwała żywa pamięć o rządach Emina Paszy. Były gubernator sudańskiej prowincji Ekwatorii, który za swą siedzibę obrał właśnie Lado³⁷, miał w tych okolicach gorszą reputację, niż Arabowie z okresu polowań na niewolników. Emin Pasza przetrwał w pamięci miejscowych jako okrutny zarządca, wykonujący częste wyroki śmierci przez powieszenie.

1 czerwca Czekanowski dotarł do Yei, najdalej na północny-wschód wysuniętego punktu tego etapu, cztery dni później (4 czerwca) powrócił już do Kagulu. Pobyt w Yei upłynął na prowadzeniu pomiarów antropologicznych, uzupełnianiu korespondencji i nabieraniu sił po kolejnym ataku biegunki, czwartej w przeciągu sześciu tygodni.

Pod datą 7 czerwca, podczas pobytu w osadzie Libogo, zostały spisane dwie bajki Azande, zatytułowane *Skąd ludzie mają ogień* i *Dlaczego pies nienawidzi się z lampartem*, których pełny tekst został następnie zamieszczony w *Forschungen...*³⁸

Czekanowski wrócił do Faradje, a następnie ruszył dalej na zachód, w kierunku posterunku Dungu, podróżując przez monotonne stepowe tereny Azande, nocując w osadach tak małych, że ich nazwy nie zostały zamieszczone na dołączonej do *Forschungen...* mapie.

Zebrane podczas tej podróży informacje stały się podstawą treści rozdziałów drugiego tomu *Forschungen...* poświęconych Azande; w przypadku tego etapu badań – dotyczących gęstości zaludnienia, gospodarki, kultury materialnej, wierzeń, organizacji społecznej, struktur rodzinnej i klanowej.

Pod datą 11 lipca został zanotowany tragiczny wypadek, związany z nieudalnym polowaniem na słonia; postrzelone zwierzę zaatakowało jednego z tragarzy, który został w pośpiechu odesłany do lekarza stacjonującego w Dungu. Dzień póź-

³⁶ Enklawa Lado, położona w części dorzecza górnego Nilu na północ od jeziora Albert-Nyanza, od 1894 r. administrowana przez Państwo Niezależne, po śmierci Leopolda II miała wrócić w posiadanie anglo-egipskiego Sudanu, J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi...*, op. cit., s. 184, por. także *Lado Enclave*, <https://www.britannica.com/place/Lado-Enclave#ref246249> [12. 12. 2016].

³⁷ *Lado Enclave*, <https://www.britannica.com/place/Lado-Enclave#ref246249> [12. 12. 2016].

³⁸ Tom 5.5, k. 186–189; J. Czekanowski, *Forschungen...* op. cit., Bd. II, s. 74–75.

niej okazało się jednak, że ranny zmarł przed udzieleniem mu pomocy. Śmierć nastąpiła w pobliżu schroniska etapowego Basuba i tam, po przybyciu Czekanowskiego, został zorganizowany godny, choć pospieszny pogrzeb. Wart odnotowania z pewnością jest fakt, iż jednym z wyznaczników miejsca wykopania grobu była bliska odległość od drogi, aby był z niej widoczny, co miało chronić go przed ewentualnym zbezczeszczeniem i próbą nekrofagii³⁹.

Sam Czekanowski dotarł do Dungu trzy dni później, 14 lipca, notując uprzednio, iż nazwa tego posterunku jest identyczna z nazwą rzeki, która niegdyś wyznaczała od strony południowej granicę terenów opanowanych przez Azande. Około dwudziestu lat przed podróżą Czekanowskiego, sięgnęli oni jednak również po część terenów należących do Logo, wypierając tych ostatnich jeszcze dalej w kierunku południowym. Logo, według Czekanowskiego, byli Nilotami i choć tą nazwą określali ich sąsiedzi, Europejczycy nazywali ich Bau z powodu okrzyku wojennego, brzmiącego jak długie „uuu”, przerywanego uderzaniem dłonią w otwarte usta⁴⁰.

Podróż przez te tereny zaowocowała również poszerzeniem posiadanych informacji na temat rozprzestrzenienia się okolicznych ludów, przebiegu linii sąsiedztwa oraz wzajemnych relacji podporządkowania – w tym ostatnim przypadku starostów Bari, zarządzających ludnością Logo.

Obserwacje poczynione podczas podróży poświadczały także wzrost wpływów europejskich, silniejszych niż w Rwandzie i w strefie dżungli, zauważalnych zarówno w modzie na budowę przez starostów domów na wzór europejski, jak i w zwiększającym się udziale w handlu lokalnym towarów europejskich, takich jak drut mosiężny i szklane paciorki, które jako nowy środek płatniczy zostały wprowadzone do dominującej dotychczas gospodarki naturalnej. Towary te pojawiały się częściowo jako zapłata Wolnego Państwa Kongo za obowiązujące dostawy (takie jak: kauczuk, kość słoniowa, artykuły żywnościowe), częściowo jako środki płatnicze dostarczane przez handlarzy kością słoniową. Handlarze zaopatrywali także bogatszych od reszty ludności starostów w muły, osły, kufry blaszane czy elementy odzieży. Interesująca wydaje się konstatacja Czekanowskiego, iż handel kością słoniową na całym obszarze Uele (wzdłuż trasy: Ibembo – Buta – Bambili – Dungu – Faraje – Rejaf – Lado – Khartoum) pozostawał w tych czasach niemal wyłącznie w rękach Greków; Arabowie i Hindusi odgrywali w nim raczej podrzędną rolę. Powszechnym językiem handlu i komunikacji pozostawał bangala, którym porozumiewali się ludzie z różnych grup etnicznych⁴¹. Handel

³⁹ Tom 5.2, k. 237–238.

⁴⁰ Tom 5.2, k. 208.

⁴¹ “W Uele analogiczną pozycję [do *kishuaheli* – JB] zdobył sobie język *bangala*, wprowadzony przez administrację Państwa Niezależnego, która tam posunęła się z obszaru opanowanego przez język *bangala* nad rzeką Kongo”, por. J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi...*, op. cit., s. 367.

był prowadzony prawie wyłącznie ze starostami, rolę pieniądza pełniło żelazo, przekazywane w grudach lub przetwarzane na noże. Środkiem płatniczym bywały także młode dziewczęta, sprzedawane przez swoich ojców.

Do Dungu Czekanowski dotarł mocno zdrożony i, jak zanotował, „Z powodu mojej mało eleganckiej toalety, sierżant Melaï, który ze mną podróżował został pozdrowiony jako Dr Czekanowski, a ja jako sierżant Melaï”⁴².

W stacji Czekanowski zastał sześciu Europejczyków: lekarza, wojskowych oraz administratorów. Dwudniowy pobyt na terenie posterunku został poświęcony przygotowaniu korespondencji do Europy oraz wymianie tragarzy i ładunków. W Dungu Czekanowski spotkał się również po raz pierwszy z problemem powszechnie występującej w okolicach śpiączki (trypanosomoza afrykańska) i wynikających z niego obostrzeń związanych ze stosowaną tu kwarantanną.

Wymarsz w kierunku następnego schroniska etapowego Naberet planowany był na 17 lipca. Został on jednak opóźniony z powodu nieprzewidzianej przez Czekanowskiego konieczności przeprowadzenia badań lekarskich (za pomocą mikroskopu) w kierunku potencjalnego zarażenia śpiączką. Chorobę stwierdzono u jednego z tragarzy, którego wyekspediowano poza granice Wolnego Państwa Kongo, do położonej nad Jeziorem Wiktorii Bukoby.

Posterunek Dungu położony był u przeprawy przez rzekę Uele-Kibali, po przekroczeniu której zmienił się krajobraz; na suchym stepie pojawiły się lasy galeriowe, które swym pięknem zauroczyły badacza. Podróżując wzdłuż południowego brzegu Uele, Czekanowski wkroczył na obszary zasiedlone przez Bangba. Tereny Azande pozostały na północnym brzegu tej zmierzającej w kierunku zachodnim rzeki.

Porządne domy etapowe i bardzo czyste w tej okolicy chaty i wsie tubylców spowodowały, iż Czekanowski zrezygnował z używanego dotąd stale namiotu, odsyłając go wraz z powracającymi tragarzami i resztą zbędnych ładunków do Gumbari, zamykającego planowaną pętlę tego etapu podróży.

Po opuszczeniu Dungu nadszedł czas dwutygodniowego marszu do Amadi⁴³, z czterodniową przerwą w posterunku Surango (26–29 lipca) i przylegającej doń osadzie o tej samej nazwie⁴⁴. Warto zwrócić uwagę na występującą tu ciekawą okoliczność; żyjący wciąż starosta nazwał swym imieniem osadę, którą zarządzał, a następnie nazwa ta została nadana także zakładanemu przy osadzie posterunkowi. Tak zdarzało się już podczas podróży Czekanowskiego, rzadko jednak starosta, od którego imienia pochodziła nazwa osady oraz pokrywającego się z nią lub założonego w bezpośrednim sąsiedztwie posterunku, żył nadal, a na dodatek był obecny podczas zazwyczaj krótkiego pobytu badacza.

⁴² Tom 5.2, k. 243.

⁴³ W tekście rękopisu: Amadis, tom 5.2, k. 260.

⁴⁴ W tekście rękopisu: Surunga, tom 5.2, k. 255–258.

Pobyt w Surango, a dokładniej obserwacje i rozmowy prowadzone z naczelnikiem posterunku, stały się podstawą notatek na temat bardzo złej kondycji finansowej stacji, która powodowała, że opłacani byli tylko najważniejsi dla posterunku żołnierze i zbieracze kauczuku. Pozostali, np. tubylcy, którzy przynosili żywność, byli obdarowywani pokwitowaniami, na ich podstawie mieli oczekiwać wypłaty. Jeśli gubili swoje kwity, traktowane to było przez administrację Wolnego Państwa Kongo jako rodzaj mile widzianego zysku. W skrajnie niekorzystnej sytuacji znaleźli się zaangażowani przez posterunek wiosłarze, którzy nie byli opłacani od dwóch i pół roku, a nie otrzymując nawet pożywienia na zlecaną podróż, w praktyce zmuszani byli do jedzenia tego, co ukradli⁴⁵.

Następna przerwa w podróży i odpoczynek, tym razem w posterunku Amadi, trwały pełne dwa tygodnie (od 2 do 16 sierpnia) i zaowocowały zestawieniem danych statystycznych, dotyczących poszczególnych grup ludności z tego okręgu, znajdującego się na styku obszarów zasiedlonych przez Abarambo, Madyo i Azande. Posterunek Amadi był najdalej na zachód wysuniętym punktem podróży Czekanowskiego. Zanotowana została także informacja o organizowanych w pobliżu Amadi targach, które podobnie jak w obserwowanych już uprzednio przypadkach, trzymane były w ukryciu „...ponieważ Państwo Kongo pretenduje do podatków, [nakładanych na] ryby Bakango, wymieniane za produkty rolne Barambo. Targ odbywa się w otoczeniu strażników i wszyscy uciekają, gdy przybywają Europejczycy”⁴⁶.

Bakango, osiadli zarówno w rejonie posterunku Amadi, jak i Poko, dostarczali usług związanych z położeniem osad przy brzegach okolicznych rzek, w tym przede wszystkim Uele i Bomokandi:

Przez wodę przepływają Bakango i każą za to srogo płacić. W Amadi był zwyczaj zostawiania kobiety w zastaw za brak zapłaty. Zastaw był trzymany na bezludnej wyspie [...]; urzędnicy i handlarze płacą 50 centymów za łódkę, 1 franka za zwierzę. Łodzie – dłubanki mają tu nośność do 3–4 ton. Nie mają ozdób. Mają wiosło sterowe, obsługiwane przez kapitana (stojącego) z tyłu łodzi. Jest trzymane w rękę i różni się wielkością (od pozostałych). Wiosłarze nie mają deski – siedziska, jak to było na Jeziorze Kiwu. Siedzą po prostu na krawędzi łodzi. Kapitan jest rozpoznawany przez bujną ozdobę z piór. Woda jest wylewana z łodzi krótkimi wiosłami. W łodzi podczas podróży zawsze trzymany jest ogień. Wiosła są luźno trzymane. Śpiewa się, by utrzymać takt. Abarambo i Azande nie umieją pływać, być może z powodu obawy przed krokodylami”⁴⁷.

Opuściwszy stację, badacz ruszył na południowy-wschód, w kierunku stacji Poko. Trasa, podobnie jak w poprzednich tygodniach, wiodła przez sawanny, uroz-

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Tom 5.3, k. 322.

⁴⁷ Tom 5.3, k. 347–349, w tekście rękopisu: Kivu.

maicane pełnymi urokiem lasami galeriowymi, porastającymi brzegi mijanych potoków. Ludność tych obszarów („przeciętnie jedna wieś co godzinę, wsie nieduże, rozproszone zagrody”⁴⁸) stanowili Abarambo, pozostający pod silnym wpływem kulturowym Mangbetu.

Posterunek Poko został osiągnięty 19 sierpnia, po przebyciu piętnastogodzinnej strefy bezludnej, rozdzielającej obszar wokół Poko od terenów przyległych do posterunku Amadi. Informacja o dotarciu do tej stacji, uzupełniona wykazem zrealizowanych dni marszu, kończy zapis zeszytu 5.2.

Kolejny pod względem chronologicznym zeszyt 5.3 rozpoczyna się notatkami na temat obszarów i granic rozprzestrzenienia się poszczególnych ludów, zamieszkujących lewy brzeg Uele, próbą dokładnego określenia ich siedzib oraz informacjami o występujących na tych terenach chorobach. Kolejne strony (karty 309–322 i następne) zostały poświęcone dalszej analizie kultury Azande, a także wypełnione materiałami słownikowymi, katalogiem pozyskanych zbiorów, odpisami urzędowych spisów ludności i wykazami genealogicznymi. Zaprezentowane zostały m. in.: obyczaje towarzyszące porodowi, zawarciu małżeństwa, pochówkom oraz podział pracy między płciami, rozplanowanie osad i specyficzny zwyczaj oddawania kobiet niczym w lenno: „darowuje się kobiety klientom, jak w Ruandzie krowy”⁴⁹.

Notatki zawierają opis zaobserwowanych zwyczajów, związanych z systemem wierzeń oraz wewnętrzną stratyfikacją społeczną, od najwyższej usytuowanych członków endogamicznego klanu Avungura po niewolników, z niezmiennie szokującymi odniesieniami do wciąż praktykowanego tu kanibalizmu: „Niewolnicy są dobrze traktowani. Służą jednak także do pokrywania zapotrzebowania na mięso, każdego tygodnia w Poko są skargi na ludożerstwo”⁵⁰

Zanotowane zostały nazwy pór roku, faz księżyca, dni tygodnia, określane numerami 1,2,3 itd.⁵¹ Wspomniano także o popularnych używkach: „Piwa z bananów i *eleusine* (proso afrykańskie) są powszechne i to pierwsze jest przede wszystkim bardzo chętnie pite. Starostowie Azande są nierzadko alkoholikami”⁵²; „Azande są głównie *malu* – piwoszami i rzadko palą konopie. Palą wiele tytoniu. Tabaka jest znana, ale nie bardzo rozprzestrzeniona”⁵³. Informacje te przeplatane są także obserwacjami porównującymi omawiane zagadnienia do zwyczajów Ababua, Abarambo, Makere⁵⁴ („U Makere i Ababua grzebie się [zmarłych] na nowo z każ-

⁴⁸ Tom 5.2, k. 273.

⁴⁹ Tom 5.3, k. 319.

⁵⁰ Tom 5.3, k.320.

⁵¹ Tom 5.3, k. 317.

⁵² Tom 5.3, k.350.

⁵³ Tom 5.3, k.322.

⁵⁴ W tekście rękopisu: Makerêts, tom 5.3, k. 312, tzw. grupa Mangbetu, por. J. Czekanowski, *Forschungen... op. cit.*, Bd. II, s. 111–112.

dym nowiem księżycy. Azande tego nie robią. Makere wyciągają pochowanego z grobu, suszą, usuwają tkanki miękkie i malują kości. Przygotowywaniu kości towarzyszy taniec. Kości są zabierane przy zmianie zamieszkania”⁵⁵).

Zapis dalszej części podróży prowadzony jest dopiero od 9 września, od noclegu w osadzie Mawet⁵⁶. Możemy się jedynie domyślać, że część winy za brak notatek ponosił nękający badacza ból głowy, o którym wspominał także w przeciągu kilku następnych dni.

Podróż była jednak kontynuowana i 12 września Czekanowski przybył do Nala – „*poste agricole de la zone de Bomokandi*”⁵⁷, posterunku założonego w celu uprawy drzew kauczukowych (podczas pobytu badacza rosło tam 700 000 sadzonek kauczukowych) oraz produkcji żywności (głównie ryżu), przeznaczonej zarówno na potrzeby własne, jak i gorzej położonych pod względem klimatycznym posterunków (m. in. Lado). Pobyt w Nala zaowocował notatkami na temat realiów codziennego życia i obyczajów mieszkających w pobliżu grup Pigmejów (w rękopisie pojawia się jedynie określenie Pygmäen, bez doprezyzowania informacji o przynależności etnicznej)⁵⁸. Co ciekawe, ten kilkustronicowy tekst, jako jeden z nielicznych, został częściowo napisany w języku polskim.

Odnotowany został wpływ Europejczyków na stopniowe zaprzestawanie dokonywania masowych ofiar z ludzi, składanych dotąd w obrzędach pogrzebowych zmarłych, którzy za życia byli wpływowi w swej społeczności: „Avungura grzebią z mężem jego ukochane żony. 2–3 kobiety były grzebane żywcem. Tak [było], gdy zmarł Kana. Kobiety [grzebano] z ich najbardziej niezbędnymi rzeczami. Gita zabijał dziennie 2 niewolników na jego grobie aż do przybycia Europejczyków”⁵⁹.

W osadzie Danda, do której Czekanowski dotarł 17 września, mieszkali członkowie szczepu Medje, lecz w odwiedzinach przebywali także Azande, którzy przybyli tu, aby zakupić żony. Notatki na temat Medje pojawiały się również w raportach z kolejnych dni. Pod datą 18 września (osada Rungu) Czekanowski napisał w języku polskim: „Jak dalekiemi od pierwotnej sielanki mogą być stosunki pierwotne stwierdza fakt, że u Medje mąż i żona mają oddzielne plantacje. Byłem świadkiem zatargu małżeńskiego, który oparł się o stację Nala, a wywołany został przez to, że żona zjadła banany męża”⁶⁰.

⁵⁵ Tom 5.3, k. 312.

⁵⁶ W tekście rękopisu: Mauet, tom 5.3, k. 358.

⁵⁷ Tom 5.3, k. 361.

⁵⁸ Tom 5.3, k. 362.

⁵⁹ Tom 5.3, k. 370, por. Nachkommen von Tombo, J. Czekanowski, *Forschungen... op. cit.*, Bd. II, s.103.

⁶⁰ Tom 5.3, k. 373.

Podróż kontynuowana konsekwentnie na zachód wiodła na tym odcinku przez tereny zasiedlone przez plemiona Mangbetu (Medje⁶¹, Mabisanga), Mangbele, Mabudu, Madyo, Mundu⁶² Mandu i Mayogu.

Mnogość ludów zamieszkujących stosunkowo niewielki obszar powodowała, że zanotowane informacje przeplatały się w sposób chaotyczny, choć nie brakło w nich wielu ciekawostek:

Momvu ukrywają swoje jedzenie pod ziemią w hermetycznie zamkniętych garnkach. Czasami w podobny sposób zabezpieczane są również kurczaki. Mombuti (Eve) robią podziemne konserwy z grzybów i bananów w kopcach⁶³.

Prostokątne domy przeważają od Poko do Rungu. Sporadycznie występują u Duru i nawet jeden można zobaczyć między Duru i Ndeni. [...] Dom Momvu jest okrągły. Momvu mają domy demontowalne, z którymi wędrują, np. uciekając do dżungli przed wrogiem. Tam całkiem się rozpraszają i zbierają w grupy dopiero wieczorem przy ogniu. Momvu są w pogardzie i są synonimem niewolnika⁶⁴.

Dziś widziałem ponownie po raz pierwszy perforowane wargi, zachodni Momvu zrezygnowali z tego zwyczaju, tu może jest on uwarunkowany wpływami Mangbetu⁶⁵.

29 września Czekanowski dotarł do stacji Gumbari⁶⁶, w której pozostał do 6 listopada. Odpoczywając, uzupełnił wykaz zrealizowanych dni marszu, uporządkował zebrane materiały słownikowe. Odnotowywał też wydarzenia bieżące: „Dziś rano (17 października) pod moją poduszką Lukadi znalazł węża (1.15 m). Stwierdził, że powinno to oznaczać dobrą wiadomość”⁶⁷.

Na zanotowanej informacji o tajnym związku *nebeli*⁶⁸, istniejącym na obszarach pozostających pod wpływem kultury Mangbetu kończy się zapis zeszytu 5.3.

Kolejny zeszyt, 5.4., rozpoczyna się zapisami wydarzeń dalszego ciągu pobytu w Gumbari⁶⁹, a konkretnie kolejną już informacją na temat ofiar z ludzi, składanych podczas pogrzebu znaczących osobistości, co przez Czekanowskiego zostało określone jako powszechny zwyczaj, występujący u wszystkich plemion dorzecza Uele: „Gdy zmarł starosta Faraki (Logo), wysłany został podoficer z żołnierzami, aby przeszkodzić rozlewowi krwi. Tubylcy uciekli z trupem do buszu i tam ofiarowano 6 kobiet. Twierdzi się, że Bokoyo ofiaro-

⁶¹ W tekście rękopisu: Medye, tom 5.3, k. 375.

⁶² W tekście rękopisu: Mandu, tom 5.3, k. 375.

⁶³ Tom 5.3, k. 380.

⁶⁴ Tom 5.3, k. 383.

⁶⁵ Tom 5.3, k. 385.

⁶⁶ W tekście rękopisu: Gumbary, tom 5.3, k. 386.

⁶⁷ Tom 5.3, k. 395.

⁶⁸ Por. J. Czekanowski, *Forschungen...*, *op. cit.*, Bd. II, s. 164–167.

⁶⁹ Dostępna w Warszawie kopia rozpoczyna się od k. 404.

wuje swojemu [zmarłemu] ojcu Ukwa co najmniej jednego niewolnika rocznie”⁷⁰.

W Gumbari Czekanowski usłyszał także z ust starosty o imieniu Meritu jedną z nielicznych pozytywnych, choć nadal wątpliwych moralnie, opinii dotyczących europejskiej okupacji, jakie usłyszał na terenach administrowanych przez Belgów. Zanotował ją następująco:

Wcześniej przyszli Turcy i Arabowie, uprowadzali mężczyzn i kobiety. Kobiety były źle traktowane, maltretowane, nie było się pewnym dnia. Przed Arabami i Turkami wszyscy wojownicy prowadzili wojny. [...] Teraz rząd wymaga, żeby ciąć kauczuk, to nie jest zbyt wiele, siedzi się jednak bezpiecznie we wsi i gdy kobieta zostanie ukradziona, otrzymuje się ją z powrotem; idzie się zawiadomić do *buata* (posterunek) i otrzymuje się kobietę z powrotem. Wcześniej Arabowie i Turcy uprowadzali nasze kobiety, wszystkie, jakie zdołali. Europejczyk chce tylko jedną dla siebie, to można mu zawsze dać. [...] Gdy Europejczyk podróżuje bez kobiety, daje mu się jedną do spania, to przecież nikomu nie szkodzi. Tak, jestem zadowolony, że Europejczycy tu są⁷¹.

Po wymarszu z Gumbari Czekanowski kontynuował podróż w kierunku południowo-wschodnim, w kierunku Irumu, zamykając zarazem pętlę półrocznej podróży pograniczem obszarów zasiedlonych od północy przez Azande. Wylanie rzeki Irumu, spowodowało nieznaczną modyfikację planowanej najkrótszej trasy, która zamiast przez Salombongo, z dwudniowym opóźnieniem poprowadziła przez Kilo. Dotarcie do tej miejscowości w dniu 22 listopada zakończyło zapis zeszytu 5.4.

Chronologicznie jego kontynuacją jest tekst tomu ósmego, krótkiego, składającego się jedynie z czterdziestu jeden stron, rozpoczynającego się zapisem z 10 grudnia (karty 701–702). Czekanowski dotarł wówczas do Malabo, realizując jeden z ostatnich etapów swojej podróży, prowadzący do osady, posterunku i fortu o tej samej nazwie – Mahagi, położonych nad jeziorem Alberta.

Etap ten prowadził przez tereny zasiedlone przez plemiona Babira, Lendu, Lur, a zatem treść zapisu stanowił opis wyglądu ich osad, obserwowanych zniekształceń i ozdób ciała. Do osady Mahagi Czekanowski dotarł 19 grudnia, konstatując zarazem istnienie w niedalekiej odległości (15 km) posterunku, zarządzanego przez porucznika Tisci ze stu pięćdziesięcioma żołnierzami, jak i fortu o tej samej nazwie, położonego przy samym brzegu jeziora Alberta. Był to jeden z najbardziej na północny-wschód wysuniętych punktów granicznych Wolnego Państwa Kongo.

Ostatni zapis roku 1908 to notatka z 22 grudnia, pochodząca z osady Keta Kidogo (karta 710). Na kolejnych kilkunastu kartach zamieszczone zostały wykazy sporządzonych fotografii oraz materiały słownikowe.

⁷⁰ Tom 5.4, k. 404.

⁷¹ Tom 5.4, k. 408–409, por. J. Czekanowski, *Forschungen...*, *op. cit.*, Bd. II, s. 193.

Notatka z podróży pojawia się dopiero na karcie 729. Odnotowane na niej zostały najważniejsze punkty etapowe: Entebbe (23 lutego 1909 r.), Kampala (24 lutego), Hoima (2 do 7 marca). Z map dołączonych do pierwszego tomu *Forschungen...*⁷² wiemy, że podróż do Entebbe wiodła przez Irumu, Fort Portal i Bukobę, a następnie wodami Jeziora Wiktorii.

Brak codziennych notatek spowodowany był z jednej strony chorobą („...odległość między Entebbe i Hoimą, wynoszącą 44 godziny drogi pieszej, z powodu wielkiego wyczerpania po nawrocie malarii przejechałem riksą najętą w Entebbe”⁷³), z drugiej zaś opuszczeniem terenów stanowiących podstawowy obszar planowanych badań.

Na karcie 729 zanotowana została także informacja o opuszczeniu osady Butiabwa, położonej na północno-wschodnim brzegu jeziora Alberta, podróży łodzią podczas burzy przez wzburzone wody jeziora oraz noclegu w osadzie Magungu (9 marca). Dalsza podróż kontynuowana była drogą wodną, wodami Nilu, aż do posterunku Nimule, do którego Czekanowski dotarł 15 marca. Ostatni etap samodzielnie zorganizowanej podróży trwał dwa tygodnie i realizowany był łodem. Zakończył się 1 kwietnia 1909 r., wraz z zaokrętowaniem się na statek rejsowy w Gondokoro nad Nilem.

Prezentowana powyżej próba rekonstrukcji ostatniego etapu podróży afrykańskiej Jana Czekanowskiego dotyczy najtrudniejszego etapu badań, realizowanego samotnie, bez wsparcia ekspedycji i jej intendenta. Dwuletni pobyt w Afryce spowodował silne osłabienie organizmu, manifestujące się powtarzającymi się bólami głowy i atakami biegunki. Spożywana od początku wyprawy chinina nie zapobiegła malarii. Tym niemniej, zamierzony plan badań został zrealizowany do końca, a notatki z podróży i prowadzonych badań powstawały niemal nieprzerwanie. Opisywane w nich realia świadczą, że w dorzeczu Uele Czekanowski podróżował po obszarach, na których kultura i obyczaje mieszkańców najbardziej odbiegały od norm i obyczajów akceptowanych przez Europejczyków, choć, paradoksalnie, na tych właśnie terenach „misja cywilizacyjna” białych zaczęła być realizowana wcześniej niż na niektórych obszarach Międzyjeziora, np. w Rwandzie. To właśnie notatki z tego etapu podróży, najbardziej narażają Czekanowskiego na zarzut, iż podobnie jak pierwsi Europejczycy podróżujący po Czarnym Łądzie odnotowywał przede wszystkim zachowania skrajne, najbardziej szokujące. Polski badacz, choć starał się obiektywnie prezentować wszystkie obszary kultury

⁷² J. Czekanowski, *Forschungen...*, op. cit., Bd. I, Leipzig 1917, s. 7.

⁷³ Por. J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi...*, op. cit., s. 18.

i życia badanych plemion, nie mógł przecież nie wspominać o nadal praktykowanym kanibalizmie, ofiarach składanych z ludzi, kobietach dawanych w zastaw za długi czy spożywaniu w całości niesprawionych uprzednio gryzoni. Nic dziwnego również, że właśnie takie informacje najbardziej pozostają w pamięci, szokują i dziwią, choć akurat w notatkach Czekanowskiego przeplatają się z tym, co uznawane jest za „normalne”, wspólne dla ludzi mieszkających pod każdą szerokością geograficzną.

Analizując treść *Dziennika wyprawy* można potwierdzić, że zanotowane w nim dane po powrocie do Europy zostały konsekwentnie poddane analizie, szczegółowo opracowane i opublikowane w odnośnych tomach *Forschungen...* Dzieło to pozostaje do dzisiaj wiekopomnym pomnikiem osiągnięć naukowych polskiego uczonego z zakresu jego badań afrykanistycznych. Nie zawiera jednak pełnej uroku atmosfery zawartej w tomie *W głębi lasów Aruwimi*; opisu mijanych krajobrazów, życzliwości i oryginalności spotykanych ludzi, czy wreszcie śladów osobistych przeżyć – satysfakcji badawczej, podziwu dla otaczającej go przyrody, czasem zmęczenia i choroby. Z przyczyn dyplomatycznych nie sposób było także publikować prywatnych opinii badacza na temat realiów administracji Belgów w Wolnym Państwie Kongo i jej bezpośrednich skutków dla życia ludności, mieszkającej na administrowanych przez nich terenach. Z tych właśnie powodów tak bardzo szkoda, że nie udało się Czekanowskiemu zrealizować w pełni planów wydania wszystkich trzech tomów polskiej wersji dziennika, jest to niewątpliwie wielka strata, która już nigdy nie będzie mogła być nadrobiona.

Dr hab. prof. UP Joanna Bar, historyk, etnolog, doktor habilitowana w dziedzinie nauk społecznych w zakresie nauki o polityce, pracuje w Katedrze Systemów Politycznych i Partyjnych w Instytucie Politologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Obszar zainteresowań badawczych: Afryka Wschodnia.

Bibliografia

Źródła

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

Opracowania

Bar Joanna,

Afrykanistyczne badania Jana Czekanowskiego w stulecie wyprawy, Kraków 2007.

Dziennik podróży afrykańskiej Jana Czekanowskiego, czerwiec – listopad 1907 r. Rekonstrukcja wydarzeń, Afryka, nr 42, 2015, s. 103–124.

Czekanowski Jan,

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

1924 *Ostateczne wyniki badań w Afryce Środkowej w latach 1907–1909*, „Przegląd Geograficzny”, t. 4, 1924, s. 138–150.

W głąb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki środkowej, „Prace Etnologiczne”, t. 6, 1958, Wrocław.

Struktura etniczna Afryki a nawarstwienia najmłodsze, „Lud”, t. 45, 1960, s. 13–34.

Feudalne państwa pasterskie afrykańskiego Międzyjezierza, „Przegląd Socjologiczny”, t. 15, 1961, s. 21 – 60.

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

Dziennik podróży afrykańskiej, opr. nauk. J. Bar, Warszawa 2014.

Kalina P., *Słownik niemiecko-polski*, Warszawa 1957.

Materiały pozyskane z Internetu

Lado Enclave, <https://www.britannica.com/place/Lado-Enclave#ref246249> [dostęp z: 12. 12. 2016]

Willem Frans Van Kerckhoven, http://mechelen.mapt.be/wiki/Willem_Frans_Van_Kerckhoven [dostęp z: 12. 12. 2016]

REPUBLIKA NATALII – PAŃSTWO CZY JEGO ZAPOWIEDŹ? ROZWAŻANIA NAD WCZESNYMI FORMAMI PAŃSTWOWYMI WŚRÓD BURÓW W NATALU W LATACH 1838–1842

Streszczenie

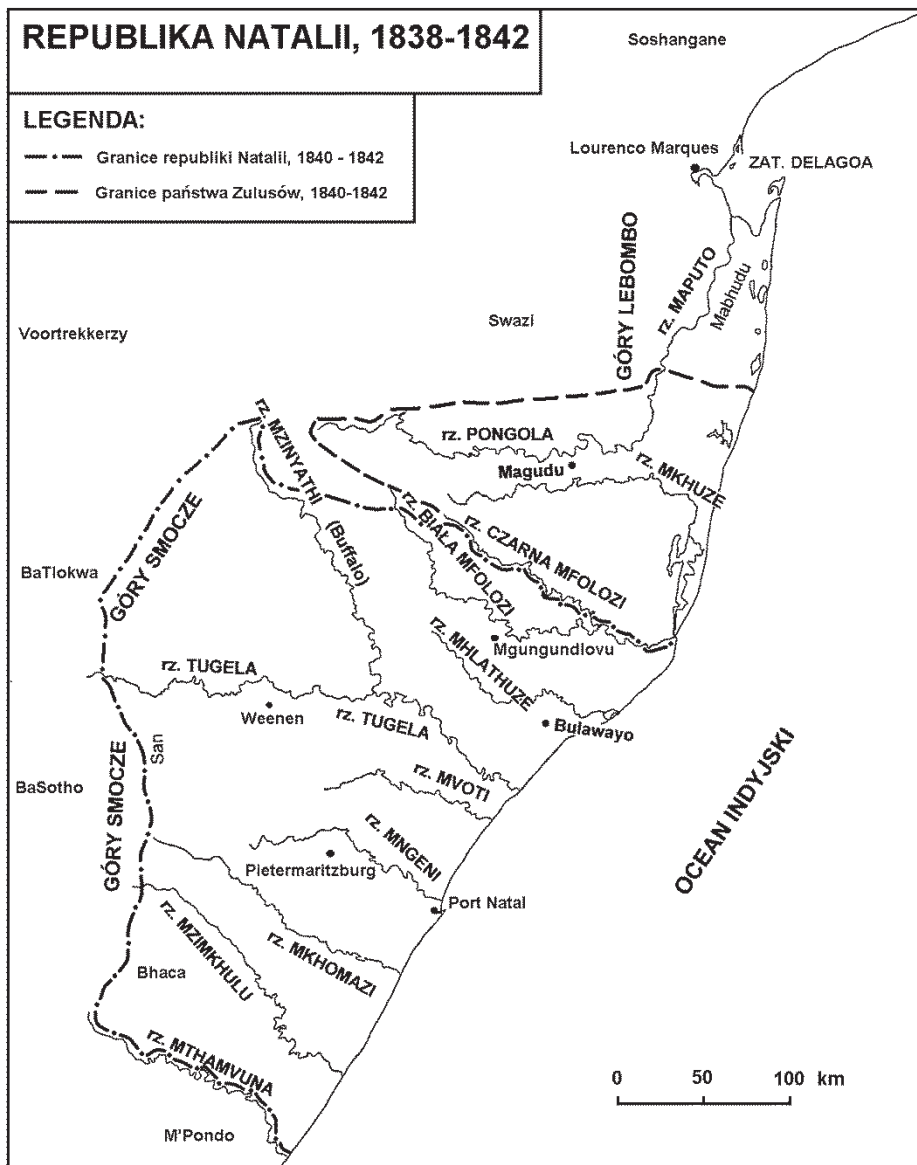
Czy burska Republika Natalii, powstała w 1839 roku była państwem? Tematem tego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie czy Republikę Natalii można uznać za państwo. Poprzez przedstawienie jej historii, instytucji, oraz mechanizmów funkcjonowania, autor stara się ukazać charakter tego organizmu politycznego. Ukazuje że w przypadku tej republiki mamy do czynienia z funkcjonowaniem obok siebie instytucji charakterystycznych dla nowoczesnego państwa i form przedpaństwowych. To prowadzi go do wniosków, że Republika Natalii była niedokończonym projektem, ideą państwa, które jednakże państwem w pełni tego słowa rozumieniu nie było.

Słowa kluczowe:

Afryka, Historia, Południowa Afryka, Historia Południowej Afryki, KwaZulu-Natal, Historia KwaZulu-Natalu, Republika Natalii

Clue pytania zadanego w tytule jest wątpliwość czy tworzone przez Burów tego okresu „państwa” rzeczywiście można uznać za struktury typu państwowego, w pełnym tego słowa rozumieniu? Wątpliwość taka może niektórym wydawać się absurdalna, ale jest to raczej skutek funkcjonowania stereotypów, które sprawiają, że trudno nam uwierzyć, że dziewiętnastowieczne społeczności pochodzenia

Południowo-wschodnia Afryka, Republika Natalii 1838-1842 (rys. Michał Leśniewski)



europejskiego mogły funkcjonować w ramach struktur pozapaństwowych. Tym bardziej jednak warto się zastanowić czy termin państwo jest uzasadniony w przy-

padku burskich organizmów politycznych tego okresu, a dobrym przykładem będzie Republika Natalii.

Czym jest państwo? Nie ma w tutaj miejsca na rozważania teoretyczne, gdyż nie ma jednej całościowej definicji państwa, która miałaby uznanie większej części specjalistów. Naukowcy nieustannie spierają się, która najlepiej opisuje czym jest państwo. Co więcej sam pomysł stworzenia takiej uniwersalnej definicji budzi sprzeciw wielu badaczy. Tym bardziej, że musiałaby ona odnosić się do szeregu form przejściowych, których zdefiniowanie jest bardzo trudne¹.

Początek procesu

Niezależnie jaką przyjmiemy definicję państwa, można zastanowić się czy Republikę Natalii można uznać za takowe. By to ocenić należy przyrzeć się jej krótkim, acz burzliwym dziejom. Pierwszą kwestią jest, kiedy powstała? Pierwsze oficjalne spotkanie Volksraadu (parlamentu) Republiki miało miejsce albo 13 kwietnia 1839 roku, albo 13 lub 14 maja 1839 roku². To nie oznacza jednak, że Republika powstała właśnie wtedy. Faktycznie kwiecień lub maj należałoby uznać za najpóźniejszą datę wyznaczającą powstanie Republiki Natalii. Źródłem problemu jest fakt, że mamy do czynienia z płynnym przejściem od luźno skonsolidowanego *maatschapij* (nazwa wspólnoty Voortrekkerów, jako ciała politycznego – przyp. M.L.) do form formalnie bardziej zorganizowanych. Proces ten rozpoczął się jeszcze przed przybyciem Voortrekkerów do Natalu, w 1836 roku, wraz z porozumieniem z Thaba Nchu zawartym 2 grudnia pomiędzy dwoma przywódcami emigracji, Gertem Maritzem i Andriesem Hendrikiem Potgieterem. Na jego mocy utworzono Radę Wojenną (Krygsraad), na której czele stanął A.H. Potgieter i Radę Obywatelską (Burgerraad), której przewodniczącym (*voorsitter*) został G. Maritz, a która miała zarówno uprawnienia wykonawcze, jak i sędownicze³.

Porozumienie to uzewnętrzniało sposób pojmowania polityki przez Burów. Zderzały się w tym przypadku dwie tendencje oligarchiczno-klientalna oraz demokratyczno-reprezentatywna. Pierwsza widziała społeczność Burów, jako zbiór wspólnot rodzinno-klientalno-sąsiedzkich, zdominowanych przez notabli, przed-

¹ Dlatego najlepiej chyba odesłać do literatury przedmiotu podejmującej kwestię państw w ich wczesnej fazie rozwojowej. Zob. np.: E. R. Service, *Origins of the State and Civilisation. The Process of Cultural Evolution*, New York 1975; *The Early State*, red. H. J.M. Claessen, Hague 1978; *Chiefdoms. Power, Economy and Ideology*, Cambridge 1991; *Geneza i funkcjonowanie wczesnych form państwowości na tle porównawczym*, red. M. Tymowski, M. Ziolkowski, Warszawa 1992.

² Data nie jest pewna, gdyż brakuje dwóch pierwszych stron parlamentarnych zapisków. Zob. Volksraadnotule, April of Mei 1839, *Suid Afrikaanse Argiefstukke, Natal. Notule van die Natalse Volksraad*, t. I, Cape Town 1958, s. 10.

³ Zob. Eerste Vrije Verkose Volksraad, 2 Des. 1836, *Voortrekermense: Dokumente oor die Geskiedenis van die Voortrek met Aantekeninge en Bijlae*, red. G. S. Preller, t. I, Kaapstad, Bloemfontein 1918, s. 297–298. Zob. także: E.A. Walker, *The Great Trek*, London 1934, s. 126–127.

stawicieli lokalnej oligarchii. Druga widziała tę społeczność, jako wspólnotę obywateli (burghers) współdecydujących o kierunkach polityki. Warto pamiętać, że Burowie z pogranicza, tak zwani trekburowie funkcjonowali na przełomie XVIII i XIX wieku w dużej mierze w strukturach rodzinno-klientalnych⁴. Emigracja wzmocniła te tendencje. Każda z wędrujących wspólnot miała swego przywódcę, najczęściej przedstawiciela zamożnej i wpływowej rodu, którego pozycja wyrażała z faktu bycia patriarchą rodziny, który jednocześnie był patronem dla swoich klientów (tak białych, jak i kolorowych). To zaś dawało mu do dyspozycji siłę zbrojną w postaci wszystkich dorosłych mężczyzn takiej rodziny. Dzięki temu był dowódcą komanda – zbrojnego narzędzia wspólnoty⁵. Jako że zazwyczaj był to przedstawiciel lokalnych elit, wokół niego skupiali się nie tylko klienci, ale także sąsiedzi, niezależni i samodzielni, ale ekonomicznie słabsi członkowie wspólnoty, którzy sami nie dysponowali rozbudowaną klientelą. Woleli oni dołączać do pobratymców dysponujących większymi zasobami i siłami militarnymi lub cieszącymi się renomą dobrych dowódców komand, gdyż dzięki temu wzrastały szanse powodzenia wypraw zbrojnych czy, jak w tym przypadku, emigracji⁶. To nadawało strukturom władzy wybitnie personalistycznego wręcz quasi-monarchicznego charakteru. Przy czym tacy przywódcy, w rzeczywistości bazujący na układach patriarchalno-klientalnych, lubili się odwoływać do powszechnego mandatu i przedstawiać się jako reprezentanci i obrońcy ogółu obywateli⁷.

Tak więc burska społeczność podczas Wielkiego Treku składała się z szeregu grup sąsiedzko-rodzinno-klientalnych w większym lub mniejszym stopniu lojalnych względem swojego przywódcy. Wszelkie porozumienia miały charakter umów pomiędzy przywódcami takich grup. Tak też było w momencie, kiedy w ciągu listopada i grudnia 1837 roku, pierwsze grupy Burów zaczęły napływać do Natalu. Nie przybywały tam bowiem jako niezależne od siebie wspólnoty. Przeciwnie, wszystkie one uznawały, przynajmniej formalnie, zwierzchnictwo Pieta Retiefa, jako Gubernatora zjednoczonych taborów (*vereenigde laager*), który został wybrany na to stanowisko na mocy kolejnego porozumienia między przywódcami poszczególnych społeczności, zawartego w Winburgu 6 czerwca 1837 roku. Uchwalono wówczas także tak zwane Dziewięć Artykułów, które traktowano jako

⁴ Zob. H. Lichtenstein, *Travels in Southern Africa in the Years 1803, 1804, 1805 and 1806*, t. I, Cape Town 1928, s. 47.

⁵ Zob. G.D. Joubert to W.C. van Ryneveld, 28th Feb. 1836, *Records of Natal*, t. III, red. B.J.T. Leverton, Pretoria 1990, s. 26–27; M. Legassick, *The Frontier Tradition in South African Historiography*, [w:] *Economy and Society in Pre-Industrial South Africa*, red. S. Marks, A. Atmore, London 1980, s. 66 i przyp. 116.

⁶ Zob. H. van J.H. Hatting Sr., *Voortrekkermense*, t. I, s. 117–120. Zob. też E.A. Walker, *The Great Trek*, s. 113.

⁷ Zob. np. Frans R. Bresler testimony to the Commission of Enquiry on Maynier's Administration, 1802, War Office (później WO), National Archives (później NA), WO 1/338. Zob. też H. Giliomee, „Democracy and the Frontier”, *South African Historical Journal*, t. VI, 1974, s. 38–39, 43–44.

ustawę zasadniczą (*grondwet*)⁸, która miała regulować stosunki w ramach *maatschappij* – czyli wspólnoty emigrantów.

Dokument ten był o tyle istotny, że potwierdzał rolę ludu (*volk*) jako źródła władzy. Do tej pory życie polityczne Burów było zdominowane przez notabli, patronów i dowódców kommand, a władze były wyłaniane poprzez nominacje i kooptację. Tymczasem w porozumieniu z 2 grudnia 1836 roku pojawiła się koncepcja powszechnego wyboru jako mandatu dla sprawowania władzy. Tym samym zaaprobowano, iż zgromadzenie wszystkich uczestników trekku stało się czynnikiem współdecydującym o ustroju *maatschappij*. W Dziewięciu Artykułach mówiono o społecznym mandacie kluczowych władz wspólnoty emigrantów, choć reprezentacja społeczna nie przyjmowała jeszcze w tym dokumencie formy zinstytucjonalizowanej, to mowa była w nim o głosie ludu (*volkstem*) wypowiadającym się w imieniu całej społeczności zjednoczonych taborów (*vereenigde laager*). Stworzone wówczas władze wykonawcze pochodziły z wyboru wszystkich uczestniczących w spotkaniu Voortrekkerów⁹.

Idea władzy reprezentatywnej nie była przyjmowana bez oporu. Przykładowo A.H. Potgieter pozostał wierny tradycyjnemu modelowi oddającemu dominującą rolę patriarchalnym przywódcom, których pozycja wyrastała z lojalności rodziny i klientów. Nieco inaczej było z Petrussem Jacobuse Uysem, który zasadniczo akceptował koncepcję woli ludu, jako źródło władzy, jednakże nie uczestniczył w pracach nad kompromisem z czerwca 1837 roku, dlatego nie uznał wyłonionych wówczas władz¹⁰. Tym niemniej idea władzy reprezentatywnej stała się integralnym elementem polityki Voortrekkerów i w Natalu po raz pierwszy miała przyjąć zinstytucjonalizowaną postać.

Jak już wspomniano, dla społeczności burskich, które pod koniec 1837 roku zaczęły napływać do Natalu, Dziewięć Artykułów z Winburga było ciągle obowiązującym dokumentem. Większość z nich uznawała władzę Pieta Retiefa, chociaż trzeba pamiętać, że jej faktyczny zakres był w dużej mierze zależny od dobrej woli przywódców poszczególnych grup¹¹. Kiedy patrzy się na ich postawy to widać, że poczucie szerszej wspólnoty było słabe.

⁸ Zob. E. Vrije Grondwet, 6 Junij 1837, *Voortrekkermense*, t. I, s. 300–301.

⁹ Zob. Ibidem; Narrative of Willem J. Pretorius, *The Annals of Natal*, red. J. Bird, Pietermaritzburg 1888, t. I, s. 233; *Kopie van Verslag re verkiesing po 'n algemene vergadering van sewe Regters, 2 Dec. 1836, Voortrekker-Argiefstukke, 1829 – 1849*, red. H.S. Pretorius, D.W. Kruger, Pretoria 1937, s. 13–14. Zob. także: *Afrikaner Political Thought: Analysis and Documents*, red. A. du Toit, H. Giliomee, Los Angeles, London 1983, t. I, s. 243.

¹⁰ E. Smit, *The Diary of Erasmus Smit*, red. H.F. Schoon, Cape Town 1972, s. 39–40, 49, 52, 74–75. Zob. także C. S. Potgieter, N.H. Theunissen, *Kommandant-generaal Hendrik Potgieter*, Johannesburg 1938, s. 96–97; P.J. van der Merwe, *Die Matabele an die Voortrekkers*, Pretoria 1986, s. 240–242.

¹¹ Niektórzy, jak Gert Maritz akceptowali przywództwo Retiefa, choć byli wobec niego krytyczni i przestrzegali przed jego autorytarnymi zapędami. Zob. G. Maritz to the Voortrekkers Travelling to Port Natal, 1st Feb. 1838, *Afrikaner Political Thought: Analysis and Documents*, t. I, s. 284–285. Zob. także M. Nathan, *The Voortrekkers of South Africa. From the Earliest Times to the Foundation of the Republics*, London 1937, s. 165–174.

Dominowała koncentracja na potrzebach własnej rodzinno-klientalnej społeczności, poczucie szerszej solidarności najszybciej ujawniało się w momentach zagrożenia, choć nawet wtedy zazwyczaj nie dotyczyło wszystkich trekkerów. W grudniu 1837 roku można więc najwyżej mówić o sojuszu pomiędzy rodzinno-klientalnymi klanami, na którego czele stał Piet Retief, a nie o państwie.

Wydarzeniem, które zmieniło sytuację było zabójstwo, na rozkaz króla Zulusów – Dingaana, Pieta Retiefa i jego 68 towarzyszy oraz atak Zulusów na burskie obozowiska w rejonie rzeki Bushman's. To zmusiło dotychczas rozproszone grupy do zgromadzenia się w większych obozowiskach. Cztery dni po ataku Zulusów, 21 lutego 1838 roku, doszło do spotkania przedstawicieli wszystkich grup Burów w Natalu, na którym miano omówić kolejne kroki emigrantów. Podczas tego spotkania podjęto kilka kluczowych decyzji. Przede wszystkim postanowiono nie wycofywać się z Natalu, po drugie zgromadzić wszystkich Voortrekkerów w trzech wielkich obozach, które byłyby łatwiejsze do obrony¹². Początkowo zasadniczym celem takiej decyzji było zagwarantowanie Burom i ich mieniu lepszych możliwości obrony przed kolejnymi atakami Zulusów. Porażka Pieta L. Uysa i Andriesa H. Potgietera pod eThaleni (10.04.1838), a niedługo później brytyjskich kolonistów w bitwie nad Tugelą (17.04.1838) uświadomiła wszystkim, że wojna ta nie będzie ani łatwa, ani szybka. Jasnym było, że jeżeli Voortrekkerzy chcieli przetrwać ten konflikt i wygrać w nim, to potrzebowali lepszej organizacji i większej konsolidacji. Co więcej, koncentracja większości trekkerów w wielkich taborach sprzyjała narzuceniu administracyjnego ładu i osłabianiu dotychczasowych więzi rodzinno-klientalnych, co zresztą znalazło wyraz w nazwie, jaką przyjęła społeczność *trekkerów* w Natalu – Zjednoczone Tabory (*Vereenigde Laagers*)¹³. Czy to było już państwo? Ciągle nie. Był to jednak kolejny etap na drodze do stworzenia struktur państwowych.

Krok ku powszechnej reprezentacji

Jedną z dwóch osób, które odegrały kluczową rolę w tym procesie był Gert Maritz. Po śmieci P.L. Uysa w bitwie do eThaleni i wycofaniu się A.H. Potgietera z Natalu, stał się głównym przywódcą Voortrekkerów w Natalu. Było to istotne, gdyż G. Maritz był konsekwentnym zwolennikiem ludowładztwa. Konsekwentnie przestrzegał pobratymców przed wszelkimi formami autorytarnych rządów,

¹² Zob. E. Smit, *The Diary of Erasmus Smit*, s. 89, 92, 96–97, 102; H. van Ferdinand, P. van Gass, *Voortrekermense*. t. I, s. 34. Zob. także A.J. du Plessis, „Die Republiek Natalia”, *Argiefjaarboek vir Suid-Afrikaanse Geskiedenis*, t. V, 1942, część 1, s. 134.

¹³ Zob. Declaration by C.P. Landman, b.d., Government House Records (później GHR), Cape Town Archives Repository (później CAR), GH 28/13; E. Smit, *The Diary of Erasmus Smit*, s. 111–112. Zob. także Eric A. Walker, *The Great Trek*, s. 174; A.E. Cubbin, *Origins of the British Settlement at Port Natal, May 1824 – July 1842*, niepublikowana praca doktorska, University of the Orange Free State, Bloemfontein 1983, s. 162.

propagując koncepcję, według której najwyższym suwerenem miała być wola ludu¹⁴. Jego poglądy wyrastały z lektury tekstów Hugo Grotiusa, jak i ze specyfiki jego pozycji. Gerta Maritz trudno było uznać za klasycznego trekbura¹⁵. W przeciwieństwie do reszty przywódców emigracji, nie miał doświadczeń veld-korneta i przed Wielkim Trekkiem nie dowodził w walkach, nie był nawet klasycznym farmerem, a raczej rzemieślnikiem i biznesmenem. Jego pozycja wynikała przede wszystkim z jego wcześniejszej zamożności. Tyle, że trek nieuchronnie oznaczał dla takich jak on ekonomiczne zubożenie¹⁶. I w tym względzie właśnie pozycja Maritza była zdecydowanie słabsza niż innych przywódców treku. Nie stała za nim sława doświadczonego dowódcy polowego. Tym bardziej więc pragnął budować bardziej sformalizowane struktury polityczno-administracyjne w oparciu o instytucje wybieralne. Dlatego od maja 1838 roku zaczął działać na rzecz stworzenia w Natalu bardziej usystematyzowanych struktur administracyjnych. Pod jego wpływem, choć spontanicznie, wyłoniła się spośród przedstawicieli poszczególnych taborów, Rada Przedstawicieli (*Raad van Representanten*), która z czasem zaczęła być określana mianem Rady Ludowej (*Volksraad*)¹⁷. Jej skład, prerogatywy i formuły działania nie były jeszcze określone, ale był to wyraźny krok na drodze formalizacji powszechnej reprezentacji społeczności Burów w Natalu. Ciągłe jednak brak było wyraźnego podziału kompetencji między różnymi składowymi systemy władzy.

Temu miała, przynajmniej częściowo, zaradzić druga z osób, które odegrały kluczową rolę w kształtowaniu ustroju Republiki Natalii – Jacobus Boshof. Był on urzędnikiem w biurze Cywilnego Komisarza Graaff-Reinet. W lutym 1838 roku, bez zgody swoich zwierzchników, wziął urlop i w maju 1838 roku przybył do Natalu¹⁸. Boshof przywiózł ze sobą amunicję i niewielką sumę pieniędzy ze składek zebranych wśród Burów z Graaff-Reinet. Na miejscu został poproszony przez

¹⁴ Zob. G. Maritz to the Voortrekkers Travelling to Port Natal, 1st Feb. 1838, *Afrikaner Political Thought: Analysis and Documents*, t. I, s. 284–285. Ogólniej w tej kwestii zob.: Record or Journal of Our Migration from Our Mother Country to Port Natal, *The Annals of Natal*, t. I, s. 465–466. Zob. także C.F.J. Muller, *The Period of the Great Trek, 1834 – 1854*, [w:] *Five Hundred Years: A History of South Africa*, red. C.F.J. Muller, Pretoria, Cape Town, Johannesburg 1981, s. 164–166.

¹⁵ Zob. H. van A.H., W.J. Potgieter, *Voortrekkermense*, t. III, Kaapstad 1922, s. 2–13. M. Legassick, *The Frontier Tradition in South African Historiography*, [w:] *Economy and Society in Pre-Industrial South Africa*, s. 66 i przyp. 120; H. Giliomee, *The Afrikaners. A Biography of a People*, London 2003, s. 162.

¹⁶ Należy pamiętać, że choć system społeczny veeburów miał charakter oligarchiczny, to nie ukształtowała się dziedziczna warstwa arystokracji. Zob. *Afrikaner Political Thought: Analysis and Documents*, t. I, s. 243; S. D. Neumark, *Economic Influences on the South African Frontier*, s. 168–170; T. Keegan, *Colonial South Africa*, s. 195–196; H. Giliomee, *The Afrikaners*, s. 163–164.

¹⁷ Zob. *Afrikaner Political Thought: Analysis and Documents*, t. I, s. 245.

¹⁸ Zob. J. Boshof to H. Hudson, 26th Feb. 1838, *Records of Natal*, t. III, s. 263; H. Hudson to W.C. van Ryneveld, 10th May 1838, ibidem, t. III, s. 285; W.C. van Ryneveld to H. Hudson, 15th May 1838, ibidem, t. III, s. 289; H. Hudson to W.C. van Ryneveld, 28th June 1838, ibidem, t. III, s. 315.

trekkerów by dołączył do komitetu przygotowującego akty prawne regulujące życie burskiej społeczności w Natalu.

W swoich pracach komitet i J. Boshof oparli się na wcześniejszych ustaleniach z Thaba Nchu i Winburga¹⁹. Zaslugą Boshofa było ustalenie liczby członków Volksraadu (24 deputowanych) oraz wprowadzenie zasady zbierania się Volksraadu w regularnych odstępach czasu. Uwieńczeniem tych prac było uchwalenie, jeszcze w 1838 roku, konstytucji Zjednoczonych Taborów, z których miała się wyłonić w 1839 roku Republika Natalii²⁰. Grondwet (konstytucja) Republiki Natalii wraz z aktem regulującym zasady funkcjonowania struktur administracyjnych i sądowniczych, ustalał zasady funkcjonowania nowo powstałego tworu politycznego i jego instytucji reprezentatywnych²¹. Nie oznaczało to jednak powstania państwa. Przede wszystkim dlatego, że nie weszła ona od razu w życie. Powstający organizm polityczny nie miał też jasno określonego terytorium, ani struktury terytorialnej i administracyjnej. Wreszcie nie sprawował pełnej kontroli nad Voortrekkerami w Natalu.

Społeczność Voortrekkerów w Natalu, mimo zagrożenia nie była w pełni skonsolidowana. Osobiste ambicje i różne wizje przyszłej polityki sprawiały, że o współdziałanie nie było łatwo. Pozycja G. Maritza, jako przywódcy Voortrekkerów nie była niekwestionowana. Głównym konkurentem do lipca 1838 roku był Jacobus Uys ojciec P.L. Uysa²². Poza nim byli także inni, jak chociażby Karel Landman, którzy także nie chcieli uznać władzy G. Maritza, albo domagali się czegoś w zamian. W efekcie okazało się niemal niemożliwe stworzenie władz wykonawczych akceptowanych przez wszystkich. Każde obozowisko chciało rządzić się samo. W efekcie jedyne co udało się osiągnąć to wybór J. Boshofa na stanowisko przewodniczącego Volksraadu²³. Jednocześnie warunki (pogoda

¹⁹ Zob. E. Smit, *The Diary of Erasmus Smit*, s. 112, 116, 133. Zob. także E.A. Walker, *The Great Trek*, s. 175; *The Oxford History of South Africa*, red. M. Wilson, L. Thompson, Oxford 1969, t. I, s. 365.

²⁰ Oryginalny tekst konstytucji nie zachował się, więc nie wiadomo kiedy dokładnie została spisana i uchwalona. Użyte w tekście sformułowania i fakt, że pracował nad nią J. Boshof, wskazuje na rok 1838. Najstarsze zachowane kopie tekstu pochodzą z pierwszej połowy roku 1839. Tekst konstytucji zob. np.: Tweede (Natalse) Voortrekker Grondwet, *Voortrekkermense*, t. I, s. 303–304; *Regulation en Instructien, voor den Raad van Representanten van het Volk, aan Port Natal en omliggende land*, *Suid-Afrikaanse Argiefstukke: Notule van die Natalse Volksraad*, t. I, s. 285–286. Zob. także A.F. Hattersley, *The British Settlement of Natal*, Cambridge 1950, s. 35; A.J. du Plessis, *Die Republiek Natalia*, s. 163.

²¹ Zob. *Regulation en Instructien, voor den Regter of Magistraat en de maniere van regtspleging voor het gemeenbest aan Port Natal, en dies omtrek*, b.d., *Suid-Afrikaanse Argiefstukke*, t. I, s. 287–288. Podobnie jak w przypadku konstytucji użyte sformułowania świadczą, że akt ten został spisany i uchwalony przed końcem roku 1838.

²² Zob. E. Smit, *The Diary of Erasmus Smit*, s. 114–115. Zob. także E.A. Walker, *The Great Trek*, s. 176.

²³ Zob. E. Parker to S. Charters, 16th Aug. 1838, GHR, CAR, GH28/13; E. Smit, *The Diary of Erasmus Smit*, s. 116. Zob. także E.A. Walker, *The Great Trek*, s. 175; A.E. Cubbin, *Origins of the British Settlement at Port Natal*, s. 163.

i choroby) skłoniły część Voortrekkerów do porzucenia rejonu rzeki Bushman's i Tugeli i rozproszenia się na większym obszarze. Część osiedliła się w rejonie wzgórz Bushmansrand, gdzie niedługo później niebawem powstanie Pietermaritzburg. Inni wyemigrowali dalej na południe, docierając między innymi w okolice Port Natalu, gdzie miało osiedlić się około 300 Burów²⁴. Rozproszenie nie sprzyjało ugruntowaniu instytucjonalnej władzy, tym bardziej, że G. Maritz i jego zwolennicy nie mieli żadnych środków przymusu. Ten proces przybrał na sile po bitwie pod Veglaer (13–15 sierpnia 1838 roku), kiedy to Zulusi stracili inicjatywę w wojnie. Burowie mogli poczuć się pewniej i bardziej swobodnie przemieszczać się po Natalu. 23 września 1838 roku, po długiej chorobie zmarł Gert Maritz²⁵. Brak niekwestionowanych autorytetów sprzyjał ugruntowaniu się ludowładztwa. Istotne było też, że akty zasadnicze, konstytuujące ustrój republiki powstały przed przybyciem Andries W.J. Pretoriusa (22 listopada 1838 roku).

Centralny ośrodek władzy – spór wokół władzy wykonawczej

Wydarzenia przełomu lat 1838–1839 miały kluczowe znaczenie dla dalszych losów rodzącej się Republiki. Zwycięstwo nad Blood River i zdobycie Mgun-gundhlovu nie zakończyło wojny z Dingaanem, jednak w wyniku tych sukcesów *trekkerzy* poczuli się na tyle bezpiecznie na terenach Natalu, by przystąpić do budowy struktur państwowych. Teraz wreszcie konstytucja i inne przepisy uchwalone przez Volksraad mogły zostać wprowadzone w życie. Burowie poczuli się na tyle bezpiecznie, by zacząć opuszczać umocnione obozy i zasiedlać tereny Natalu zgodnie ze swoimi preferencjami.

W styczniu lub lutym 1839 roku Izba Ludowa (*Volksraad*) zadecydowała, że stolicą powstającej Republiki będzie Pietermaritzburg, nazwany tak na cześć Gerta Maritza i Pieta Retiefa²⁶. Tym samym powstające państwo zyskało centralny ośrodek władzy. Co prawda nie miało jeszcze w pełni ukształtowanych granic, ale miało terytorium nad którym sprawowało kontrolę oraz ludność, uznającą jego suwerenność. Miało także konstytucję i instytucje mające formalne uprawnienia do sprawowania władzy. W nowopowstającym państwie uprawnienia władzy wyrastały z idei suwerenności ludu, reprezentowanego przez Izbę Ludową, która stała się centralną instytucją systemu politycznego. Według konstytucji *Volksraad* spra-

²⁴ Zob. E. Parker to S. Charters, 16th Aug. 1838, GHR, CAR, GH28/13; „South African Commercial Advertiser”, 20th Oct. 1838. Zob. także A.E. Cubbin, *Origins of the British Settlement at Port Natal*, s. 163.

²⁵ Zob. E. Smit, *The Diary of Erasmus Smit*, s. 138.

²⁶ Trudno o jednoznaczną datę. Wszyscy zgadzają się, że był to początek 1839 roku. Trudniej stwierdzić czy styczeń, czy 15 lutego. A. Delegorgue, *Travels in Southern Africa*, t. I, s. 96. Zob. także J. F. Ingram, *The Story of an African City*, s. 23–24; R.F. Haswell, *Pieter Maritz Burg. The Genesis of a Voortrekker Hoofdplaats*, [w:] *Pietermaritzburg, 1838–1988: A New Portrait of an African City*, s. 24–28.

wował nie tylko władzę ustawodawczą, ale także sądowniczą, jako najwyższy sąd apelacyjny. Jako że akty prawne konstytuujące ustrój Republiki nie przewidywały funkcjonowania stałej centralnej władzy wykonawczej, Volksraad miał także pełnić funkcje rządu, choć to nie wynikało wprost z zapisów ustawy zasadniczej²⁷.

Dlaczego nie przewidziano wyraźnie zdefiniowanej władzy wykonawczej? Powodów mogło być wiele. Zazwyczaj koncentrujemy się na obawach przed zdominowaniem Volksraadu przez silną jednostkę cieszącą się szerokim autorytetem. Tyle że w momencie, kiedy prowadzono prace nad ustawodawstwem powstającego państwa, w Natalu takiej osoby nie było. Gert Maritz nie miał ambicji by zostać wodzem społeczności, nie miał też ku temu możliwości, gdyż nie dysponował powszechnym poparciem. Można sądzić, że pobrzmiewają w tym echa obawy przed taką postawą, jaką reprezentował Piet Retief, który chociaż został desygnowany na stanowisko przywódcy *maatschappij* – Gubernatora, w drodze wyborów, zaczął dość szybko kwestionować dominację powszechnej reprezentacji w polityce i wyraźnie wykazywał skłonności autorytarne²⁸. Możliwe jednak, że w tym przypadku działał zupełnie przeciwny czynnik. Świadomość podziałów w obrębie społeczności Voortrekkerów w Natalu oraz aspiracji poszczególnych przywódców sprawiała, iż Boshof mógł się obawiać, że ktokolwiek zostałby wybrany do sprawowania władzy wykonawczej nie uzyska powszechnego poparcia²⁹. To zaś mogło tylko doprowadzić do wewnętrznych konfliktów i rozpadu z trudem budowanej jedności.

Oczywiście należy dla zasady wskazać także na inne powody: brak doświadczenia czy znajomości teorii i praktyki europejskiego konstytucjonalizmu. Ponadto, w tym przypadku istotną rolę odgrywało przywiązanie do tradycji, według której większość lokalnych władz mianowanych spośród lokalnych elit miała przede wszystkim uprawnienia sądownicze, dopiero z czasem zyskując uprawnienia administracyjne, nie wspominając już o legislacyjnych.

Jakie nie byłyby powody, konstytucja nie przewidywała istnienia wyodrębnionej, centralnej władzy wykonawczej. Stworzyła jednak, wraz z innymi aktami prawnymi, zręby struktury administracyjnej. Terytorium Republiki podzielono na trzy dystrykty: Pietermaritzburg, Port Natal i Weenen; na czele każdego dystryktu stali: *landdrost*, kierujący administracją cywilną i sądowniczą oraz komendant (*kommandant*) dowodzący pospolitym ruszeniem dystryktu. Poza tym, zgodnie

²⁷ Zob. *Regulationen en Instructien, voor den Raad van Representanten van het Volk, aan Port Natal en omliggende land* i *Regulationen en Instructien, voor den Regter of Magistraat en de maniere van regtspleging voor het gemeenbest aan Port Natal, en dies omtrek*, *Suid-Afrikaanse Argiefstukke: Notule van die Natalse Volksraad*, t. I, s. 285–288. Zob. także: *The Oxford History of South Africa*, s. 365.

²⁸ Zob. P. Retief to Griqua Captains, 18th July 1837, *Natal Papers*, s. 113. Zob. także *Besluit van 'n vergadering insake A.H. Potgieter as Hoof Komdt*, 6 Mei 1845, *Voortrekker-Argiefstukke*, 1829 – 1849, s. 182–184.

²⁹ Zob. E. Parker to S. Charters, 16th Aug. 1838, GHR, CAR, GH28/13.

z tradycją Kolonii Przylądkowej, przy *landdroście* zasiadała rada *heemraaden* (ławników), a dystrykty były podzielone na mniejsze okręgi wojskowe, na których czele stali wybieralni *veldkorneci*³⁰. W ten sposób powstawał prosty, i co ważniejsze, znajomy dla *trekkerów* system polityczny i administracyjny. Jego cechą charakterystyczną była dominacja *volksraadu* oraz brak wyraźnego podziału na władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą³¹. Charakterystyczny był nie tylko niski stopień rozbudowania struktur administracji terytorialnej, ale także fakt, że z wyjątkiem sześciu pełnopłatnych urzędników (trzech *landdrostów*, sekretarza *Volksraadu*, kapitana portu oraz celnika z Port Natal) oraz pastora Pietermaritzburga, administracja bazowała na nieopłacanych, nieprofesjonalnych urzędnikach ziemskich, którzy byli wybierani przez ogół obywateli w dystryktach³².

W początkowym okresie istnienia Republiki, intensywność wydarzeń, a zwłaszcza konflikt z Zulusami i Brytyjczykami sprawiały, że kwestie ustrojowe nie zwracały poważniejszej uwagi. Przybycie w listopadzie 1838 roku A.W.J. Pretoriusa i powierzenie mu funkcji naczelnego komendanta sił zbrojnych republiki³³, faktycznie dawało mu pełnię władzy wykonawczej. Pod względem formalnym była to funkcja czysto militarna, bez uprawnień cywilnych i ściśle podporządkowana *Volksraadowi*, tak pod względem kompetencji, jak i czasu jej sprawowania³⁴. Tyle, że Izba Ludowa faktycznie nie miała narzędzi kontroli nad nim.

Dzieje Republiki weszły w nową fazę na przełomie roku 1839 i 1840. Najpierw, 24 grudnia 1839 roku brytyjski garnizon opuścił Port Natal³⁵, a 14 lutego 1840 roku, po ostatecznym pokonaniu Dingaana, nowym władcą Zulusów został M'Pande, który formalnie uznał zwierzchnictwo Republiki i scedował na jej rzecz ziemie pomiędzy rzekami Tugela i Czarna Mfoloji³⁶. Wraz z tymi wydarzeniami

³⁰ Zob. *Regulationen en Instructien, voor den Regter of Magistraat en de maniere van regtspleging voor het gemeenbest aan Port Natal, en dies omtrek, Suid-Afrikaanse Argiefstukke: Notule van die Natalse Volksraad*, t. I, s. 287–288. Zob. także: E.A. Walker, *The Great Trek*, s. 206–209.

³¹ Zob. H. Cloete, *Five Lectures on the Emigration of the Dutch Farmers from the Colony of the Cape of Good Hope and Their Settlement in the District of Natal until Formal Submission to Her Majesty's Authority in the Year 1848*, Cape Town 1856, s. 111–112. H. Giliomee, *The Afrikaners*, s. 167; *Afrikaner Political Thought: Analysis and Documents*, t. I, s. 245; *The Oxford History of South Africa*, s. 365.

³² Zob. *Regulationen en Instructien, voor den Regter of Magistraat en de maniere van regtspleging voor het gemeenbest aan Port Natal, en dies omtrek, Suid-Afrikaanse Argiefstukke*, t. I, s. 287–288. Zob. także *The Oxford History of South Africa*, t. I, s. 365; H. Giliomee, *The Afrikaners*, s. 167; E.H. Brookes, C. de B. Webb, *A History of Natal*, Pietermaritzburg, 1987, s. 36.

³³ Zob. E.A. Walker, *The Great Trek*, s. 210–211.

³⁴ Zob. A.W.J. Pretorius to S. Charters, 9th Jan. 1839, GHR, CAR, GH 28/14. Zob. także A.E. Cubbin, *Origins of the British Settlement at Port Natal*, s. 175.

³⁵ Zob. Executive Council Meeting, 17th April 1839, COR, NA, CO 51/42; G.T. Napier to J. Russell, 30th Sept. 1839, *Records of Natal*, t. IV, pp. 295–296; A. Delegorgue, *Travels in Southern Africa*, t. I, s. 98–99. Zob. także J.S. Galbraith, *Reluctant Empire*, pp. 187–188.

³⁶ Zob. Proclamasie van A.W.J. Pretorius, 14 Feb. 1840, *Suid-Afrikaanse Argiefstukke: Natalse Volksraad*, t. I, s. 322–323; Narrative of W.J. Pretorius, *The Annals of Natal*, t. I, s. 237; A. Delegorgue, *Travels in Southern Africa*, t. I, s. 88. Zob. także: J.A.I. Agar-Hamilton, *The Native Policy of the Voortrekkers. An*

Republika uzyskała jasno zdefiniowane granice. Formalnie rozciągała się na obszarze między Oceanem Indyjskim i Górami Smoczymi, od Czarnej Mfolozi na północy po rzekę Mzivubu na południu³⁷. Choć trudno było mówić o realnej kontroli Republiki nad tymi ziemiami. Bezpieczni od zewnętrznych zagrożeń, trekkerzy mogli wreszcie zrealizować marzenie o samodzielnym kształtowaniu swego politycznego losu. Jednocześnie uzewnętrżniły się problemy ustrojowe.

Formalnie wszystko było proste i jasne. Volksraad sprawował najwyższą władzę ustawodawczą, sądowniczą i wykonawczą. W jego skład wchodziło 24, a później 30 deputowanych. Połowa składu rady stanowiła kworum, które umożliwiało podejmowanie decyzji³⁸. Fundamenty ustrojowe, jak wiadomo, istniały od drugiej połowy 1838 roku i nie uległy zasadniczym zmianom, jednak w ciągu 1839 i 1840 roku zaczęły ujawniać się praktyczne problemy związane z funkcjonowaniem państwa, a zwłaszcza z pozycją naczelnego komendanta. Przy czym chodziło tak o sam urząd, jak i o osobę go sprawującą – A.W.J. Pretoriusa. Brak wyodrębnionej władzy wykonawczej sprawiał, że w sytuacji wojny naczelnik komendant, siłą rzeczy, przejmował kompetencje takiej władzy. Tyle, że konstytucja nie przewidywała takiej funkcji, a tym bardziej osobistych ambicji A.W.J. Pretoriusa. Zwycięzca znad Blood River dysponował własną, rozbudowaną klientelą. Cieszył się dużymi wpływami i popularnością wśród trekkerów w Natalu. Miał też wysokie mniemanie o sobie, uważając się za naturalnego przywódcę i wybitnego wodza³⁹.

To prowadziło do konfliktu kompetencyjno-ustrojowego. Pozycja A.W.J. Pretoriusa w państwie nie była konstytucyjna. Stanowisko naczelnego komendanta społeczność Voortrekkerów w Natalu przekazała mu legalnie pod koniec listopada 1838 roku, czyli jeszcze przed formalnym wejściem w życie konstytucji Republiki. W założeniu była to funkcja czasowa, sprawowana jedynie w okresie kampanii. Jako że formalnie wojna nie zakończyła się i należało liczyć się ze wznowieniem działań, to Pretorius sprawował dalej tę funkcję przez całą pierwszą połowę 1839 roku, przy czym przekraczał swoje kompetencje i wchodził w rolę władzy wykonawczej⁴⁰. Tymczasem sytuacja ta zaczynała ciążyć Volksraadowi. Jego przywódcy, zwłaszcza Johannes S. Maritz i Jacobus Burger, sekretarz Izby Ludowej uznali, że działalność

Essay in the History of the Interior of South Africa, 1836 – 1858, Cape Town 1928, s. 31–33; G. Waliński, *Terytorium a funkcjonowanie państwa Zulusów przed podbojem kolonialnym*, s. 103.

³⁷ Zob. Volksraad to G.T. Napier, 7th April 1841, *The Annals of Natal*, t. I, s. 635–639. E.A. Walker, *The Great Trek*, s. 223–224; J. Meintjes, *The Voortrekkers*, s. 170–171.

³⁸ Zob. A.J. du Plessis, *Die Republiek Natalia*, s. 163–164.

³⁹ Zob. np. A. Deleorgue, *Travels in Southern Africa*, t. I, s. 107–108. W jego grupie znajdowało się ok. 138 osób w tym ok. 60 zbrojnych. B.J. Liebenberg, *Andries Pretorius in Natal*, Pretoria, Kaapstad 1977, s. 11; Johannes Meintjes, *The Voortrekkers: the Story of the Great Trek and the Making of South Africa*, London 1973, s. 130–131.

⁴⁰ Zob. np. A.W.J. Pretorius to H. Jervis, 19th March 1839, GHR, CAR, GH 28/15; Instructions for the Mission to Dingaan, 23rd May 1839, *Records of Natal*, t. IV, s. 306–307. Zob. także M. Nathan, *The Voortrekkers of South Africa*, s. 276.

Pretoriusa była zagrożeniem dla pozycji Volksraadu. Był to jednak nie tylko konflikt instytucjonalny, ale i ideologiczny. Jako że nominacja Pretoriusa pochodziła z okresu poprzedzającego wejście w życie konstytucji i została przeprowadzona poprzez aklamację zgromadzenia obywateli (*burghers*), nie było jasne, który mandat był ważniejszy: Volksraadu czy też ludu (*volk*)⁴¹. Była to więc kolejna odsłona konfliktu trwającego od co najmniej połowy 1836 roku między dwoma koncepcjami władzy: quasi-monarchiczną, wodzowską – szukającą swojej legitymizacji w woli ludu, oddającego pełnię władzy wybranemu przywódcy i reprezentatywną, w której należy ona do parlamentu (Volksraad) jako reprezentacji obywateli⁴².

Do lutego 1840 roku stan zagrożenia sprawiał, że władzy i posunięć A.W.J. Pretoriusa zasadniczo nie kwestionowano. Sukcesy w walce i negocjacjach z Zulusami dodawały mu autorytetu, który, jak już wspomniano, podczas migracji stawał się warunkiem niezbędnym do osiągania przywództwa⁴³. Jednak jeszcze przed wyprawą przeciw Dingaanowi, w styczniu 1840 roku sytuacja zaczęła się zmieniać. Nie było już uzasadnienia dla specjalnej roli naczelnego komendanta. W tej sytuacji próbowano przeforsować rozdzielenie pełnienia stanowisk w izbie ludowej i administracji, zwłaszcza wojskowej. Po zwycięstwie nad Dingaanem uznano, że to nie wystarcza i Volksraad zdecydował, że stanowisko naczelnego komendanta nie będzie stałą funkcją, a będzie sprawowane jedynie w czasie kampanii lub wojny⁴⁴.

Był to początek konfliktu, który miał zdominować następne dwa lata istnienia Republiki. A.W.J. Pretorius zdawał sobie sprawę ze zmieniającej się sytuacji. Budując swoją pozycję, uciekał się nie tylko do patronatu, wykorzystywania układów klientalnych, sojuszy z notablami czy używania osobistego autorytetu. Rozumiał, że formalnie źródłem władzy stał się lud (*volk*), reprezentowany przez swoich przedstawicieli zgromadzonych w Volksraadzie. Dlatego przybierał pozycję obrońcy najbardziej pokrzywdzonych i najbardziej potrzebujących członków wspólnoty, budując tym samym zaplecze polityczne, które w istniejącym w Republice systemie mogłoby mu dać pełnię władzy wykonawczej⁴⁵. Wpisywał się tym w tradycję sięgającą schyłku XVIII wieku.

⁴¹ Zob. H. Jervis to G.T. Napier, 27th March 1839, Records of Natal, t. IV, Pretoria 1992, s. 221–227. Zob. także A.J. du Plessis, *Die Republiek Natalia*, s. 165–166; E.A. Walker, *The Great Trek*, s. 21; B.J. Liebenberg, *Andries Pretorius in Natal*, s. 131–132.

⁴² Zob. *Afrikaner Political Thought: Analysis and Documents*, t. I, s. 243–244.

⁴³ Zob. S. D. Neumark, *Economic Influences on the South African Frontier*, s. 168–170; T. Keegan, *Colonial South Africa*, s. 195–196; H. Giliomee, *The Afrikaners*, s. 163–164.

⁴⁴ Zob. Volksraadvergadering, 4e January 1840, *Suid-Afrikaanse Argiefstukke: Notule van die Natalse Volksraad*, t. I, s. 28; Volksraadvergadering, 1e April 1840, ibidem, t. I, s. 39. Zob. także A.J. du Plessis, *Die Republiek Natalia*, s. 166.

⁴⁵ Przykładowo w 1840 r. Pretorius zgłosił propozycję, by komisja Volksraadu skontrolowała wszystkich, którzy otrzymali bydło z rekompensaty wypłaconej przez M'Pandę, czy nie uzyskali więcej, niż im się należało. Sugerował by wszyscy, których roszczenia do rekompensaty zaspokojono, oddali 10% uzyskanego bydła aby je rozdzielić wśród najbardziej potrzebujących członków wspólnoty. Zob. Volksraadvergadering, 10e Aug. 1840, *Suid-Afrikaanse Argiefstukke*, t. I, s. 53–55. Zob. też E.A. Walker, *The Great Trek*, s. 215.

Do czerwca 1840 roku Volksraadowi udało się znieść stanowisko Naczelnego Komendanta. Utrzymanie tego stanu okazało się w dłuższej perspektywie niemożliwe. Wyzwania i problemy, stojące przed republiką wymagały stworzenia wyraźnego ośrodka decyzyjnego. Tak było w przypadku rozciągnięcia suwerenności Republiki na wszystkie społeczności Voortrekkerów w interiorze, a także w przypadku zagrożenia ze strony AmaBhaca i współdziałających z nimi Buszmenów. W tym pierwszym przypadku A.H. Potgieter, przywódca uznawany przez większość społeczności burskich w High Veldzie, nie chciał uznać zwierzchnictwa Volksraadu. Gotów był jednak zaakceptować osobiste zwierzchnictwo A.W.J. Pretoriusa⁴⁶. Podobnie, zagrożenie ze strony AmaBhaca i Buszmenów wymagało sprawnego i przemyślanego działania. Tym bardziej, że tereny te znajdowały się w zasięgu zainteresowania brytyjskich władz Kolonii Przylądkowej. Zdawał sobie sprawę, że każda interwencja na tym obszarze, może potencjalnie wywołać reakcję Kapsztadu⁴⁷.

To wszystko sprawiało, iż niezbędne było funkcjonowanie w miarę sprawnej i cieszącej się powszechnym autorytetem władzy wykonawczej. I w tę próżnię wszedł A.W.J. Pretorius, jako naczelnny komendant. Formalnie Volksraad mianował go ponownie na to stanowisko w czerwcu 1840 roku. Było to potwierdzenie osobistej pozycji Pretoriusa. Co należy podkreślić, nie przeprowadzono odpowiednich zmian prawnych, które wyznaczałyby ustawowe ramy dla tego stanowiska (kadencyjność, sposób wyboru, czy relacje względem innych organów władzy). Niejasne były także relacje między nim, a sześciuosobową Radą Polityczną Volksraadu⁴⁸. Tych kwestii nie rozstrzygnięto do czasu brytyjskiej interwencji w maju 1842 roku. Dlatego w ostatecznym rozrachunku próżnię tę musiały wypełnić tradycyjne rozwiązania. Faktycznie bowiem A.W.J. Pretorius przejął władzę wykonawczą jako tradycyjny, oligarchiczny przywódca, dysponujący osobistym autorytetem i rozbudowaną klientelą. Dzięki temu był w stanie zapewnić Republice niezbędne narzędzie dla realizacji jej polityki, mobilizować komanda, zapewniać im dyscyplinę i efektywność. Jako dowódca militarny, zwierzchnik sił zbrojnych, dysponował tradycyjnymi uprawnieniami, czyli prawem do karania uczestników komanda, rozdysponowywania łupów wojennych czy dystrybucji prochu i amu-

⁴⁶ Zob. E.A. Walker, *The Great Trek*, s. 228. Zaowocowało to podpisaniem porozumienia w listopadzie 1840 roku, w którym suwerenność Republiki została rozciągnięta na wszystkie społeczności Voortrekkerów. Zob. Akte van vereniging van die genbiede ten weste en ooste van die Drakensberge onder die oppergesag van die Volksraad te Pietermaritzburg, 16 Oct. 1840, *Suid-Afrikaanse Argiefstukke: Notule van die Natalse Volksraad*, t. I, s. 350–351; *Volksraadsvergadering, 2 Feb. 1841*, ibidem, t. I, s. 81–85. Zob. także Louis Changuion, Bertus Steenkamp, *Disputed Land. The Historical Development of the South African Land Issue, 1652–2011*, Pretoria 2012, s. 32–34.

⁴⁷ Dlatego władze Natalii informowały Kolonię o projektowanych działaniach zbrojnych na swoim południowym pograniczu. Zob. H. Fynn to H. Hudson, 6th July 1840, GHR, CAR, GH 8/9.

⁴⁸ Zob. A.J. du Plessis, *Die Republiek Natalia*, s. 164; M. Nathan, *The Voortrekkers of South Africa*, s. 279.

nicji⁴⁹. Te uprawnienia umożliwiały mu bardziej efektywne sprawowanie władzy. Dzięki temu oraz sieci osobistych i klientalnych powiązań był w stanie narzucić swoją wolę burgerom (obywatelom), a przynajmniej większości z nich

Praktyczne i ideologiczne konsekwencje sporu wokół władzy wykonawczej, oraz charakteru jej mandatu stanowiły tylko część wyzwań stojących przed Republiką. Nowopowstałe państwo wytworzyło struktury władzy, które miały charakter ustrojowej hybrydy, nieco podobnie jak w przypadku kapitanatów Griqua⁵⁰. Powstała ona z połączenia dwóch tradycji politycznych: pierwszej, quasi-monarchicznej wywodzącej się z tradycji oligarchiczno-patriarchalnej, której nieobce były skłonności dynastyczne, obecne także w przypadku burskich przywódców⁵¹; drugiej, tradycji powszechnej reprezentacji społecznej, w postaci parlamentu wyłanianego w powszechnych wyborach ogółu obywateli⁵². Pierwsza zdominowała władze wykonawcze, podczas gdy druga ustawodawcze i sądownicze.

Powstające państwo było też zdolne do utrzymywania stosunków międzynarodowych, a przynajmniej do zawierania traktatów. Przykładem tego były porozumienia zawierane z Zulusami w 1839 roku i w lutym 1840 roku, a także wola dyplomatycznego uregulowania stosunków z Wielką Brytanią i innymi państwami europejskimi. Ostateczny brak takich porozumień wynikał przede wszystkim z niechęci Wielkiej Brytanii, która uznawała burskich emigrantów za zbuntowanych poddanych⁵³. Tym niemniej uznać należy, że Republika miała zdolność do zawierania takich traktatów.

Bardziej złożona była kwestia jej zdolności do kontroli swojego terytorium i populacji. Formalnie rzecz biorąc Republika miała wyraźnie wytyczone granice, przynajmniej w obrębie współczesnego KwaZulu-Natalu. Faktycznie jednak sytuacja była bardziej złożona. Przykładowo M’Pande nie dotrzymywał warunków porozumienia, przede wszystkim w kwestii granic. Formalnie granicę między obydwoma państwami stanowić miała Czarna Mfoloji, ale od samego początku centrum państwa M’Pande znajdowało się w dolinie Białej Mfoloji⁵⁴, czyli formal-

⁴⁹ Zob. N. Penn, *The Forgotten Frontier. Colonists and Khoisan on the Cape’s Northern Frontier in the 18th Century*, Athens OH, Cape Town 2005, s. 112, 115–116.

⁵⁰ Zob. R. Ross, „Griqua Government”, *African Studies*, t. XXXIII, nr 1, s. 25–42.

⁵¹ W latach 50. XIX wieku Marthinus W. Pretorius, syn Andriesa, uzasadniał swoje prawa do panowania nad Oranią dziedziczeniem władzy po ojcu. Źródła brytyjskie wprost pisały o monarchicznych aspiracjach Pretoriusa. Zob. F. Orpen to G. Grey, 28th Feb. 1857, Dominion Office Records (później DOR), NA, DO 119/4; J. Hawell to R. Southey, 26th May 1858, DOR, NA, DO 119/3. Podobny przykład A.H. Potgietera. Zob. Roger Wagner, „Zoutpansberg. The Dynamics of a Hunting Frontier, 1848–1867”, [w:] *Economy and Society in Pre-Industrial South Africa*, s. 319.

⁵² Zob. A.J. du Plessis, *Die Republiek Natalia*, s. 164–165.

⁵³ Zob. Volksraad to G.T. Napier, 21st Feb. 1842, COR, NA, CO 48/223; Volksraad aan goewerneur G. Napier, 4 Sept. 1840, *Suid-Afrikaanse Argiefstukke*, t. I, s. 348; G.T. Napier to J. Russell, 11th Nov. 1839, G.T. Napier to J. Russell, 6th Dec. 1839, J. Russell to G.T. Napier, 11th Feb. 1840, *The Annals of Natal*, t. I, s. 547–548, 599–604.

⁵⁴ Zob. Świadekstwo Ndabambi ka Sikakana, *The James Stuart Archive*, t. IV, s. 178. Zob. także G. Waliński, *Terytorium a funkcjonowanie państwa Zulusów*, s. 201.

nie na terenach podlegających Republice Natalii. Ta jednak nie była w stanie wyegzekwować swoich praw terytorialnych.

Tak samo było na południu. Tam granica Republiki formalnie obejmowała część terytoriów podlegających Faku, władcy M'Pondo aż po rzekę Mzimvubu. Podobnie, jak w przypadku Zulusów była to jednak fikcja i realna władza Pietermaritzburga nie przekraczała linii rzeki Mzimkhulu jakieś 200 km dalej na północ⁵⁵. Kontrola nad AmaBhaca i Buszmenami zamieszkującymi tereny na pograniczu współczesnych KwaZulu-Natalu i Lesotho była iluzoryczna, i jak wiemy, próby pacyfikacji obu grup wymagały podjęcia przez Republikę działań zbrojnych, których owocem była brytyjska interwencja w 1842 roku⁵⁶.

To prowadzi do kwestii oceny stopnia kontroli Republiki nad jej poddanymi. W tym przypadku mamy do czynienia z dwoma podstawowymi grupami: obywatelami (burghers) i poddanymi. W obu przypadkach Republika miała kłopoty z egzekwowaniem swojej suwerenności. W przypadku Afrykanów musiała zmierzyć się z problemem masowej imigracji oraz kontroli osadnictwa tej ludności.

Kłęska, a potem śmierć Dingaana uruchomiła tendencje odśrodkowe w państwie Zulusów. Grupy pokonanych i siłą wcielonych ludów, wykorzystując osłabienie Zulusów, zaczęły emigrować na południe do swoich dawnych siedzib w Natalu, budząc zaniepokojenie Voortrekkerów. W efekcie liczba ludności afrykańskiej w Natalu w latach 1838–1839 zaczęła szybko wzrastać z kilkunastu tysięcy do kilkudziesięciu, a nawet stu tysięcy ludzi⁵⁷. To stanowiło olbrzymi problem, biorąc pod uwagę, że, według posiadanych danych, liczebność Voortrekkerów i innych osadników zamieszkujących Natal nigdy nie przekroczyła ok. 6000⁵⁸. W efekcie władze Republiki nie tylko musiały sobie poradzić z panowaniem nad Afrykanami, ale też z kontrolą nad wielokrotnie bardziej liczną populacją. Jeszcze w czerwcu 1839 roku Volksraad uchwalił ustawę o bezprawnym osadnictwie, która miała uregulować kwestie osadnictwa zbiegów. W sierpniu 1840 roku uchwalono kolejną ustawę ograniczającą liczbę Afrykanów, którzy mogli się osiedlić na jednej farmie do maksymalnie pięciu rodzin. Wreszcie rok później, 2 sierpnia 1841 roku,

⁵⁵ Zob. T. J. Stapleton, *Faku. Rulership and Colonialism in the Mpondo Kingdom*, Waterloo ON 2001, s. 52–55.

⁵⁶ Zob. E.A. Walker, *The Great Trek*, s. 242–243; B.J. Liebenberg, *Andries Pretorius in Natal*, s. 140–141; J. B. Wright, *Bushman Raiders of the Drakensberg*, Pietermaritzburg 1971, s. 17; T.J. Stapleton, *Faku. Rulership and Colonialism in the Mpondo Kingdom*, s. 56–59.

⁵⁷ Zapewne była większa, choć nie jesteśmy w stanie ocenić jej liczebności. Zob. H. Cloete to J. Montagu, 10th Nov. 1843, *The Annals of Natal*, t. II, s. 309–312; H. Cloete to D. Moody, 10th Aug. 1848, *BPP*, 1850, t. XXXVIII, nr 1292, s. 41; J. Scott to Duke of Newcastle, 4th Sept. 1862, *COR*, NA, CO 879/2/6. Zob. także J.A.I. Agar-Hamilton, *The Native Policy of the Voortrekkers*, s. 36–43; Ch. C. Ballard, *Traders, Trekkers and Colonists*, [w:] *Natal and Zululand from Earliest Times*, s. 122; *The Oxford History of South Africa*, t. I, s. 367–368; H. Giliomee, *The Afrikaners*, s. 167.

⁵⁸ Zob. *The Oxford History of South Africa*, t. I, s. 364; H. Slater, *The Changing Pattern of Economic Relationships in the Rural Natal*, [w:] *Economy and Society in Pre-Industrial South Africa*, s. 150; N. Etherington, *The Great Treks*, s. 288.

podjęto decyzję, że cała ludność afrykańska, która nie była legalnie osiedlona na farmach, zostanie osiedlona między rzekami Mtamvuna i Mzivubu w południowej części republiki⁵⁹. Problem polegał na tym, że przepisy te pozostały w dużej mierze martwą literą. Natomiast oddanie Afrykanów pod bezpośrednią kontrolę naczelnego komendanta wzmacniało jego pozycję względem Volksraadu, choć nie rozwiązywało problemu.

W przypadku obywateli sytuacja nie była o wiele lepsza. Faktyczna kontrola władz nad nimi była także dość iluzoryczna, co widać na przykładzie polityki ziemskiej. Rozdział ziemi był tymczasem dla Voortrekkerów jedną z najważniejszych kwestii. To właśnie brak szans na zdobycie własnej farmy w Kolonii Przyładkowej był jednym z głównych powodów emigracji. Do czasu bitwy nad Blood River zasadniczo nie było możliwości przeprowadzenia rozdziału farm. W początkowym okresie uważano, że wszystkie ziemie w granicach Republiki były własnością całej wspólnoty. Farmy zajmowano samowolnie, bez konsultowania się z lokalną administracją, a tym bardziej z władzami centralnymi. Co prawda, jeszcze w 1838 roku utworzono w Pietermaritzburgu registr ziemski dokumentujący roszczenia do farm i wydający certyfikaty ich rejestracji. Przewidywano dwie inspekcje, pierwsza miała wytyczać granice farm, druga sprawdzać, czy roszczenia nie stały w sprzeczności z wcześniejszymi roszczeniami do danej ziemi. Ponadto należało wnieść opłatę za wydanie aktu własności w wysokości 1 GBP i 10 szylingów (ok. 66 GBP z 2005 roku)⁶⁰. Według pierwotnych założeń ci, którzy zamieszkiwali Natal przed grudniem 1839 roku mieli otrzymać na własność po dwie farmy o łącznym obszarze 6000 mórg (ok. 5140 ha). Tymczasem ci trekkerzy, którzy napłynęli po grudniu 1839 roku mieli otrzymywać po jednej farmie czyli 3000 mórg (2570 ha)⁶¹.

Takie były teoretyczne założenia, praktyka była jednak zupełnie inna. Dystrybucja farm była chaotyczna, co wynikało z braku doświadczenia osób pełniących publiczne funkcje oraz słabości aparatu urzędniczego. Rejestrowano farmy, nie

⁵⁹ Zob. Volksraadvergadering, 29e Junij 1839, *Suid-Afrikaanse Argiefstukke: Notule van die Natalse Volksraad*, t.I, s. 13; Voorstel van landdr. J.P. Zietsman, 28 February 1840, ibidem, t.I, s. 340–342; Volksraadsvergadering, 6e Aug. 1840, ibidem, t. I, s. 50; Volksraadsvergadering, 2 Aug. 1841, ibidem, t. I, s. 105–107. Zob. także E.A. Walker, *The Great Trek*, s. 242–243; J.A.I. Agar-Hamilton, *The Native Policy of the Voortrekkers*, s. 41–42; E.H. Brookes, C. de B. Webb, *A History of Natal*, s. 37.

⁶⁰ Zob. H. Cloete to J. Montagu, 30th May 1844, *The Annals of Natal*, t. II, s. 388–390. Zob. także A.J. Christopher, *Natal. A Study in Colonial Land Settlement*, s. 58–59.

⁶¹ Zob. R.N. Dunn to C. Boshoff, 9th Sept. 1841, *Suid-Afrikaanse Argiefstukke: Notule van die Natalse Volksraad*, t. I, s. 379–380. Zob. także H. Slater, *The Changing Pattern of Economic Relationships in Rural Natal, 1838 – 1914*, [w:] *Economy and Society in Pre-Industrial South Africa*, s. 150; *The Oxford History of South Africa*, t. I, s. 364; A.E. Cubbin, *Origins of the British Settlement at Port Natal*, s. 145. Warto wspomnieć, że w niektórych przypadkach także ludność mieszanego pochodzenia miała prawo otrzymać nadział ziemi. Zob. Volksraadsvergadering, 9 April 1841, *Suid-Afrikaanse Argiefstukke: Notule van die Natalse Volksraad*, t. I, s. 89.

zwracając uwagi na ich położenie. Władze republiki nie kontrolowały tego procesu. Voortrekkerzy, którzy nie dysponowali gotówką zajmowali ziemię na „dziko” bez jej rejestrowania. Wielu Burów nie było w stanie zapłacić opłat związanych z wydaniem aktu własności, dlatego rejestrowali podania tylko po to by je sprzedawać zamożniejszym członkom wspólnoty lub spekulantom. W efekcie rozkwitał proceder handlu roszczeniami i spekulacja ziemią⁶².

Można zaobserwować nawrót do praktyk sprzed przejęcia Kolonii Przylądkowej przez Brytyjczyków. Pewne mechanizmy pozostały trwałe, zwłaszcza, jeżeli chodzi o podejście do własności ziemi i sposób myślenia o służbie publicznej. Tym zjawiskiem, które szczególnie mocno doskwierało trekburom pod brytyjską władzą, był reglamentowany dostęp do ziemi⁶³. Dlatego w nowej sytuacji *trekkerzy* powrócili do wcześniejszych praktyk. Podobnie, jak w czasach Kompanii, farmy rejestrowano, nie zwracając specjalnie uwagi na ich położenie – dodawano tylko do umowy warunek, że nowa farma nie może naruszać praw wcześniejszych osadników. Dominowały samowola i brak liczenia się z interesem ogółu. Jednocześnie w sytuacji braku stabilnych dochodów to właśnie nadania ziemi stanowiły najbardziej dostępną i naturalną metodę wynagradzania zasłużonych członków społeczności i rekompensowania wcześniej poniesionych strat⁶⁴. Państwo i służbę publiczną postrzegano jako wygodne narzędzie budowania własnej zamożności i politycznego patronatu. Sprawowanie państwowych funkcji dawało dostęp do przywilejów i kontraktów, pozwalało na pomnażanie bogactwa, ale także, a może nawet przede wszystkim, na rozbudowę politycznej klienteli i wpływów w społeczności⁶⁵. W efekcie dochodziło do kumulacji ziemi w rękach notabli. Przykładowo A.W.J. Pretorius czy Gert Rudolph zgromadzili wielkie latyfundia. W przypadku tego pierwszego wiemy o 18.000 mórg (ok. 15.420 ha), natomiast drugi z nich zgromadził 60.000 mórg (ok. 51.400 ha)⁶⁶. Co prawda w kwietniu 1841 roku wprowadzono nowe ustawowe regulacje, ale to nie oznaczało, że państwo zyskało znacząco większą kontrolę nad dystrybucją

⁶² Zob. J. Hare to G. Napier, 16th Jan 1843, GHR, CAR, GH 8/11. Zob. także G. Cory, *The Rise of South Africa*, t. II, s. 75–76; T. Keegan, *Colonial South Africa*, s. 198–199; N. Etherington, *The Great Treks*, s. 100–101.

⁶³ Zob. G.T. Napier to Lord Glenelg, 18th May 1838, CO, NA, CO 48/191; J. Moore Craig to Lady Bunbury, 9th Aug. 1838, DR, NA, 30/86/1. T. Keegan, *Colonial South Africa*, s. 186–187; H. Giliomee, *The Afrikaners*, s. 150.

⁶⁴ Zob. np.: *Volksraadsvergadering*, 4 Oct. 1839, 7 Nov. 1839, 9 Jun. 1840 i 8–10 Aug. 1842, *Suid-Afrikaanse Argiefstukke: Notule van die Natalse Volksraad*, t. I, s. 19, 20, 47, 159.

⁶⁵ Zob. *Volksraadsvergadering*, 4 Oct. 1839, 7 Nov. 1839, 9 Jun. 1840 i 8–10 Aug. 1842, *Suid-Afrikaanse Argiefstukke: Notule van die Natalse Volksraad*, t. I, s. 19, 20, 47, 159. Funkcjonowanie tego systemu zob. także: S. Trapido, *Reflections on Land, Office and Wealth in the South African Republic, 1850 – 1900*, [w:] *Economy and Society in Pre-Industrial South Africa*, s. 350–368.

⁶⁶ Zob. D. Moodie to J. Montagu, 9th March 1847, Natal. Correspondence Relative to the Establishment of the Settlement of Natal, BPP, 1847 – 1848, t. XLII, nr 980, s. 125. A. Hattersley, *The British Settlement of Natal*, s. 62; B.J. Liebenberg, *Andries Pretorius in Natal*, s. 93.

ziemi. Problem cały czas polegał na tym, że Republika nie była w stanie wyegzekwować swoich przepisów⁶⁷.

Było to skutkiem słabości struktur administracyjnych. Na urzędniczej liście płac było zaledwie osiem osób, w tym sześciu płatnych urzędników. Mimo niskich kosztów utrzymania administracji (ok. 500 GBP) Republika i tak miała problemy z płynnością finansów. Wiązało się to z niezdolnością państwa do ściągania prawem przewidzianych podatków i opłat. Formalnie finanse Republiki bazowały na cłach pobieranych w Port Natal, grzywnach, opłatach z tytułu rejestracji i posiadania farm oraz mytach⁶⁸. Teoretycznie dochody z tych źródeł powinny być więcej niż wystarczające na pokrycie potrzeb Republiki. Jednak słabość administracji, brak odpowiednich mechanizmów ściągania podatków, w połączeniu z topniejącymi zasobami gotówki i brakiem poczucia utożsamienia z państwem sprawiały, że ściągalność podatków była żadna. Tym bardziej, że władze nie dysponowały praktycznie żadnym aparatem przymusu, poza popolitym ruszeniem obywateli (komando). Powstało sprzężenie zwrotne, słabość administracji, wynikająca z braku odpowiednich funduszy skutkowałą niemożnością wyegzekwowania należnych opłat i podatków, niezbędnych dla funkcjonowania administracji Republiki.

Nie wiemy jak ewoluowałyby ten system, gdyż Republika przetrwała zaledwie kilka lat, do 1843 roku. Po krótkim konflikcie z Wielką Brytanią, w maju i czerwcu 1842 roku Republika skapitulowała, a 15 lipca 1842 roku Volksraad uznał brytyjskie zwierzchnictwo. Miał zachować dotychczasową władzę w kwestiach polityki wewnętrznej, a struktura administracyjna pozostawała niezmieniona, poza tym że Port Natal wyłączono spod jurysdykcji Volksraadu⁶⁹. Ostatecznie nieco ponad rok później, układ z 8 sierpnia 1843 roku kończył samodzielną rolę Republiki Natalii.

Tak więc czy Republika Natalii była państwem czy raczej strukturą przedpaństwową? Stworzyła system władzy, strukturę administracyjną, choć bardzo rudymენტarną, posiadała system militarny w postaci komanda, była w stanie zawierać porozumienia międzynarodowe. W tym względzie spełniała więc wymogi defi-

⁶⁷ Zob. Eene Wet tot het bepalen van het Burger Regt en Bezittig Landeryen of vaste Eigendommen in het Republiek van Natal, 14e April 1841, *Suid-Afrikaanse Argiefstukke: Notule van die Natalse Volksraad*, t. I, s. 372–374. Zob. także A.J. Christopher, *Natal. A Study in Colonial Land Settlement*, niepublikowana praca doktorska, University of Natal, Pietermaritzburg 1969, s. 55.

⁶⁸ Zob. N. van den Volksraadvergadering, 2 Feb. 1841 czy Instructien voor Commissarissen van Landerijen, 19 Jan. 1841, *Suid-Afrikaanse Argiefstukke: Notule van die Natalse Volksraad*, t. I, s. 81–85, 366–368. *The Oxford History of South Africa*, s. 365–366; E.H. Brookes, C. de B. Webb, *A History of Natal*, s. 36; E.A. Walker, *The Great Trek*, s. 219–222.

⁶⁹ Zob. Declaration of Submission, 15th July 1842, GHR, CAR, GH 9/1; Terms and Conditions of Submission, 15th July 1842, GHR, CAR, GH 9/1.

nicii. Posiadała też symbole suwerenności, choćby w postaci flagi państwowej⁷⁰. Jednocześnie jednak nie była w stanie wypełnić podstawowych funkcji suwerennego państwa. Nie kontrolowała swego terytorium i populacji. I nie chodzi wyłącznie o tereny pograniczne lub marginalne, ale nawet w przypadku centrum państwa ta kontrola zależała w dużej mierze od dobrej woli obywateli i poddanych. Szczególnie brakowało przełożenia między instytucjami prawodawczymi a społeczeństwem, czyli aparatu administracyjnego, wspartego przez zorganizowany aparat przymusu. Choć formalnie Republika miała ustalone granice zewnętrzne i wewnętrzny podział administracyjny, to jej bardzo nielicznej administracji brakowało narzędzi dla wprowadzania w życie uchwalanych praw i przepisów, oraz egzekwowania obowiązków przez obywateli. Ta słabość sprawiła, że w tym miejscu pojawiały się przedpaństwowe struktury, bazujące na sieci powiązań rodzinnych, sąsiedzkich i klientalnych, które uosabiał A.W.J. Pretorius, jako Naczelny Komendant Republiki. Jako zwierzchnik całości sił zbrojnych, kontrolujący lokalnych komendantów i veldkornetów, dysponujący rozbudowaną klientelą i cieszący się powszechnym autorytetem, jako pogromca Zulusów wypełniał tę lukę. Dysponując realną siłą w postaci instytucji komanda i osobistym autorytetem nie tylko wchodził w funkcję władzy wykonawczej, ale także lokalnej administracji. I co należy raz jeszcze podkreślić, nie mając ku temu konstytucyjnego mandatu. Dlatego odpowiadając na tytułowe pytanie najprościej jest stwierdzić, że była ona niedokończonym projektem, ideą państwa, państwowym zamysłem. Tym samym Republika Natalii była strukturalnie hybrydą systemu państwowego i przedpaństwowego. Pasuje w tym względzie do modelu wczesnego państwa, tak jak definiują go Peter Skalnik i Henri J.M. Claessen⁷¹.

Dr hab. Michał Leśniewski jest adiunktem w Instytucie Historycznym UW. Specjalizuje się w historii kolonializmu europejskiego, dziejach Imperium Brytyjskiego oraz historii Afryki Południowej w XIX i początkach XX wieku. Jest autorem niemal stu artykułów naukowych i popularno-naukowych oraz kilku książek w tym: *Wojna burska 1899–1902 : geneza, przebieg i międzynarodowe uwarunkowania*, Warszawa 2001; *Afrykanie, Burowie, Brytyjczycy. Studium wzajemnych relacji 1795–1854*, Warszawa 2008.

⁷⁰ Pierwszy raz ją wywieszono w styczniu 1840 roku. Zob. . A.J. du Plessis, *Die Republiek Natalia*, s. 183–184.

⁷¹ Zob. np. *The Early State*, red. H. J.M. Claessen, P. Skalnik, Hague 1978, s. 3–30, 533–650.

Bibliografia

Źródła

Archiwalne:

Cape Town Archives Repository:

Government House Records, GH 8/9, 8/11, 9/1, GH 28/13-15,

National Archives (Kew):

Colonial Office Records, CO 48/191, 48/223, 51/42, CO 879/2/6,

Domestic Records, PRO 30/86/1,

Dominion Office Records, DO 119/3-4,

War Office Records, WO 1/338

Prasa z epoki:

„South African Commercial Advertiser”, 1838

Publikowane:

Bird J., (red.), *The Annals of Natal*, t. I–II, Pietermaritzburg 1888.

Breytenbach J.H., (red.), *Suid Afrikaanse Argiefstukke, Natal. Notule van die Natalse Volksraad*, t. I, Cape Town 1958.

British Parliamentary Papers, 1847 – 1848, t. XLII, nr 980.

British Parliamentary Papers, 1850, t. XXXVIII, nr 1292.

Chase J. C., (red.), *The Natal Papers: A Reprint of All Notices and Public Documents Connected with that Territory*, Cape Town 1968.

Cloete H., *Five Lectures on the Emigration of the Dutch Farmers from the Colony of the Cape of Good Hope and Their Settlement in the District of Natal until Formal Submission to Her Majesty's Authority in the Year 1848*, Cape Town 1856.

Delegorgue A., *Travels in Southern Africa*, t. I, Pietermaritzburg 1990.

Leverton B.J.T., (red.), *Records of Natal*, t. III, IV, Pretoria 1990, 1992.

Lichtenstein H., *Travels in Southern Africa in the Years 1803, 1804, 1805 and 1806*, t. I, Cape Town 1928.

Preller G. S., (red.), *Voortrekkermense: Dokumente oor die Geskiedenis van die Voortrek met Aantekeninge en Bijlae*, t. I, III, Kaapstad, Bloemfontein 1918, 1922.

Pretorius H.S., Kruger D.W., (red.), *Voortrekker-Argiefstukke, 1829 – 1849*, Pretoria 1937.

Smit E., *The Diary of Erasmus Smit*, Schoon H.F., (red.), Cape Town 1972.

du Toit A., Giliomee H., (red.), *Afrikaner Political Thought: Analysis and Documents*, t. I, Los Angeles, London 1983.

Webb C. de B., Wright J.B., (red.), *The James Stuart Archive of Recorded Oral Evidence Relating to the History of the Zulu and Neighbouring Peoples*, t. IV, Pietermaritzburg, Durban 1986.

Opracowania

Książki:

- Agar-Hamilton J.A.I., *The Native Policy of the Voortrekkers. An Essay in the History of the Interior of South Africa, 1836 – 1858*, Cape Town 1928.
- Brookes E.H., Webb C. de B., *A History of Natal*, Pietermaritzburg, 1987.
- Changuion L., Steenkamp B., *Disputed Land. The Historical Development of the South African Land Issue, 1652–2011*, Pretoria 2012.
- Claessen H. J.M., Skalnik P., (red.), *The Early State*, Hague 1978.
- Cory G., *The Rise of South Africa*, t. II, London 1913.
- Duminy A., Guest B., (red.), *Natal and Zululand from Earliest Times to 1910. A New History*, Pietermaritzburg 1989.
- Earle T. K., (red.), *Chiefdoms. Power, Economy and Ideology*, Cambridge 1991.
- Etherington N., *The Great Treks. The Transformation of Southern Africa, 1815–1854*, London 2001.
- Galbraith J. S., *Reluctant Empire. British Policy on the South African Frontier, 1834–1854*, Berkeley, Los Angeles 1963.
- Giliomee H., *The Afrikaners. A Biography of a People*, London 2003.
- Hattersley A.F., *The British Settlement of Natal*, Cambridge 1950.
- Forsyth Ingram J., *The Story of an African City*, Pietermaritzburg 1898.
- Keegan T., *Colonial South Africa and the Origins of the Racial Order*, London 1996.
- Laband J., Haswell R. F., (red.), *Pietermaritzburg, 1838–1988: A New Portrait of an African City*, Pietermaritzburg 1988.
- Liebenberg B.J., *Andries Pretorius in Natal*, Pretoria, Kaapstad 1977.
- Marks S., Atmore A., (red.), *Economy and Society in Pre-Industrial South Africa*, London 1980.
- Meintjes J., *The Voortrekkers: the Story of the Great Trek and the Making of South Africa*, London 1973.
- Van der Merwe P.J., *Die Matabele an die Voortrekkers*, Pretoria 1986.
- Muller C.F.J. (red.), *Five Hundred Years: A History of South Africa*, Pretoria, Cape Town, Johannesburg 1981.
- Nathan M., *The Voortrekkers of South Africa. From the Earliest Times to the Foundation of the Republics*, London 1937.
- Neumark S. D., *Economic Influence on the South African Frontier, 1652–1836*, Stanford 1957.
- Penn N., *The Forgotten Frontier. Colonists and Khoisan on the Cape's Northern Frontier in the 18th Century*, Athens OH, Cape Town 2005.

- Potgieter C. S., Theunissen N.H., *Kommandant-generaal Hendrik Potgieter*, Johannesburg 1938.
- Service E. R., *Origins of the State and Civilisation. The Process of Cultural Evolution*, New York 1975.
- Stapleton T. J., *Faku. Rulership and Colonialism in the Mpondo Kingdom*, Waterloo ON 2001.
- Tymowski M., Ziółkowski M., (red.), *Geneza i funkcjonowanie wczesnych form państwowości na tle porównawczym*, Warszawa 1992.
- Walker E. A., *The Great Trek*, London 1934.
- Wilson M., Thompson L., (red.), *The Oxford History of South Africa*, t. I, Oxford 1969.
- Wright J. B., *Bushman Raiders of the Drakensberg*, Pietermaritzburg 1971.

Artykuły:

- Giliomee H., „Democracy and the Frontier”, *South African Historical Journal*, t. VI, 1974, s. 30–51.
- du Plessis A.J., „Die Republiek Natalia”, *Argiefjaarboek vir Suid-Afrikaanse Geskiedenis*, t. V, 1942, cz. 1, s. 101–238.
- Ross R., „Griqua Government”, *African Studies*, t. XXXIII, nr 1, s. 25–42.

Niepublikowane prace:

- Christopher A.J., *Natal. A Study in Colonial Land Settlement*, niepublikowana praca doktorska, University of Natal, Pietermaritzburg 1969.
- Cubbin A.E., *Origins of the British Settlement at Port Natal, May 1824 – July 1842*, niepublikowana praca doktorska, University of the Orange Free State, Bloemfontein 1983.
- Waliński G., *Terytorium a funkcjonowanie państwa Zulusów przed podbojem kolonialnym (1879)*, niepublikowana praca doktorska, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1996.

DONATO NDONGO BIDYOGO

Wykład plenarny wygłoszony na Uniwersytecie Warszawskim podczas konferencji

INTELEKTUALIŚCI AFRYKAŃSCY WOBEC DOŚWIADCZENIA DYKTATUR

z wprowadzeniem Renaty Díaz-Szmidt

21 października 2016 r.

Donato Ndongo Bidyogo (12.12.1950) jest pisarzem i dziennikarzem z Gwinei Równikowej tworzącym w języku hiszpańskim. Od kilkudziesięciu lat przebywa na uchodźstwie politycznym w Hiszpanii z powodu prowadzonej działalności opozycyjnej względem gwinejskiego prezydenta i elity rządzącej. Opublikował dotąd trzy powieści: *Las tinieblas de tu memoria negra*, (Mroki twojej czarnej pamięci) z 1987 r., *Los poderes de la tempestad* (Moc burzy) z 1997 r. i *El Metro* (Metro) z 2007 r., które zostały już przetłumaczone na język angielski i francuski. Jest również autorem opowiadań tłumaczonych na język portugalski oraz poetą. Jego twórczość literacka została już nagrodzona kilkoma prestiżowymi nagrodami literackimi, m.in. I Nagrodą Amadou Ndoeye (2015).

Dorobek Donata Ndongo Bidyogi obejmuje nie tylko twórczość literacką, ale także naukową i publicystyczną. W 1977 r. opublikował książkę historyczną: *Histo-*



Donato Ndongo Bidyogo w Krakowie
(fot. Renata Díaz-Szmidt)

ria i tragedia de Guinea Ecuatorial (Historia i tragedia Gwinei Równikowej), jest współautorem książki *España en Guinea* (Hiszpania w Gwinei) z 1998, a w 1984 r. opracował pierwszą antologię literatury Gwinei Równikowej (*Antología de la literatura de Guinea Ecuatorial*), która jest uważana za „kamień węgielny” literatury narodowej. Jako dziennikarz był korespondentem Hiszpańskiej Agencji Prasowej (EFE) w Afryce Środkowej, prowadził programy o historii i kulturach Afryki w radio hiszpańskim (Radio Exterior de España) oraz pisał cykliczne artykuły do takich gazet i czasopism, jak, m.in.: „El País”, „ABC”, „Diario 16”, „Historia 16”, „Índice” i „Mundo Negro”. Sprawował również funkcję redaktora naczelnego założonego przez siebie pisma „África 2000” oraz czasopisma „Palabras”.

W 1983 r. założył w Madrycie Hiszpańskie Towarzystwo Afrykanistyczne. Dziesięć lat później zorganizował pierwsze Hispanistyczne Sympozjum Afrykanistyczne w Madrycie, a następnie I i II Dni Badań Afrykanistycznych na Uniwersytecie w León (2000, 2001) oraz I Spotkanie z Pisarzami Afrykańskimi na Uniwersytecie w Murcji w 2000 r.

W latach 1981–1985 był dyrektorem Kolegium Uniwersyteckiego ‘Nuestra Señora de África’ w Madrycie, a następnie, w latach 1985–1992 Hiszpańsko-Gwinejskiego Centrum Kulturalnego w Malabo. W latach 2000–2003 powierzono mu kierowanie Centrum Studiów Afrykanistycznych na Uniwersytecie w Murcji. Od 2005 do 2008 r. wykładał na Uniwersytecie w Missouri jako profesor wizytujący. W latach 1987–1995 pracował także dla Międzynarodowego Centrum Badań nad Cywilizacją Ludów Bantu (CICIBA) w Liberville w Gabonie.

Donato Ndongo Bidyogo prowadził również aktywną działalność polityczną. W 1983 r. założył opozycyjną względem gwinejskiego rządu Partię Postępu Gwinei Równikowej (PPGE). W opinii Bidyogo, oficjalna polityczna dekolonizacja kraju w 1968 r. nie przyniosła jego mieszkańcom rzeczywistej wolności. Władzę objął wtedy Francisco Macías Nguema. W czasie jego jedenastoletnich autorytarnych rządów wymordowano 1/3 mieszkańców Gwinei, przede wszystkim inteligencję: nauczycieli, lekarzy, inżynierów i prawników oraz opozycjonistów, których przed egzekucją poddawano okrutnym torturom. W 1979 r. siostrzeniec dyktatora i obecny prezydent, Teodoro Obiang dokonał zamachu stanu i przejął władzę. Celem objęcia przez niego rządów nie była jednak chęć przeprowadzenia demokratyzacji kraju, ani zapewnienie jego mieszkańcom przestrzegania podstawowych praw człowieka. Pod rządami Obianga umierają kolejne pokolenia torturowanych, zastraszanych i udręczonych Gwinejczyków. Opozycjoniści giną w niewyjaśnionych okolicznościach, a w owianym mroczną sławą więzieniu Black Beach praktykowane są tortury.

Tragiczna historia postkolonialna naznaczona krwawymi dyktaturami Maciasa i Obianga, uniemożliwiła rozwój miejscowych elit intelektualnych oraz utrzymywanie kontaktów nie tylko z akademicką społecznością międzynarodową, ale także

z szeroko rozumianym światem kultury. Kraj boryka się z bolesnymi dla obywateli trudnościami natury politycznej – traumatycznymi doświadczeniami dyktatur, brakiem wolności słowa oraz prześladowaniem przedstawicieli opozycji. Problemy ekonomiczne mają swoje źródło w skorumpowaniu i demoralizacji elit rządzących, czego konsekwencją jest nierówna dystrybucja bogactw, w które obfituje gwinejska ziemia, oraz brak dostępności podstawowych dóbr. Problemy społeczne generuje z kolei niezorganizowany system edukacji i opieki zdrowotnej oraz brak odpowiedniej infrastruktury. Wymienione bolączki Gwinejczyków stanowią tematyczną oś literackiej i publicystycznej twórczości Donato Ndongo Bidyogo. Oprócz wysokich walorów estetycznych i artystycznych, twórczość ta wyróżnia się wysokim stopniem zaangażowania społecznego, etycznego i politycznego jej Autora.

* * *

Dzień dobry Państwu,

Z całego serca dziękuję Uniwersytetowi Warszawskiemu za możliwość bycia tutaj dzisiaj razem z Państwem oraz dr Renacie Díaz-Szmidt za zaangażowanie w przygotowanie mojej wizyty.

Często zadaje mi się pytanie, czemu służy literatura. Patrząc z boku, może wydawać się czymś niezrozumiałym zarówno podejmowanie trudu pisania, jak i spędzanie wielu godzin w całkowitym odosobnieniu, w czasie których pisarz zastanawia się nad pragnieniami i frustracjami człowieka, starannie dobierając najwłaściwsze słowa, zdolne pobudzić serca i umysły czytelników, przy czym, bardzo często nie widząc oczekiwanych owoców swojej pracy. Postrzegając pisanie w ten sposób, jawi się ono jako zadanie dla głupców lub próżniaków. Muszę jednak wyznać Państwu, że moim marzeniem od wielu lat było odwiedzić Polskę i zobaczyć na własne oczy, a nie tylko w wyobraźni, dzięki relacjom sporządzonym przez innych, miejsca, które były świadkami straszliwych wydarzeń – tak samo straszliwych, jak te opisane w *Jądrze ciemności* przez mojego ukochanego Conrada – przedstawionych w książkach i dokumentach oraz ukazanych w filmach, stanowiących i tak zaledwie znikome świadectwo wieków cierpienia dzielnego narodu polskiego, który nigdy nie poddawał się biernie swojemu losowi. Nigdy nie udało by mi się zrealizować mojego marzenia ze względu na skromność środków, jakimi dysponuję, gdyby nie fakt, że moje książki wpadły w ręce dociekliwych badaczy z tego Uniwersytetu – i, jeśli się nie mylę, także z Uniwersytetu Jagiellońskiego – i otworzyły ich serca na nieznaną rzeczywistość, zazwyczaj określaną jako odległa. To właśnie w ten sposób niemożliwe stało się możliwe. Moja obecność tutaj potwierdza tezę, iż podstawową rolą pisarstwa jest komunikowanie. Stąd moja podwójna radość, osobista i narodowa, wynikająca z faktu, że nawet tutaj, do tej części Europy dociera nasz skromny głos. Dzięki takim wydarzeniom jak to, w którym dzisiaj uczestniczymy, staje się on nieco bardziej słyszalny.

Jako pisarze afrykańscy wypełniamy rolę, jaką nasza odwieczna tradycja przewidziała dla trubadurów, czyli griotów, którzy nie byli ani błaznami na dworach możnowładców, ani manipulującymi widzami iluzjonistami pokazującymi usypiające seanse sztuczek, lecz twórcami i przekazicielami idei i myśli, strażnikami zbiorowej pamięci, panami słowa, których zadaniem było wyrażanie pragnień społecznych. Byli oni prawdziwymi pośrednikami między słowem a działaniem. W naszych przedkolonialnych społecznościach afrykańskich słowa nie były pustymi dźwiękami pozbawionymi znaczenia, nasza starszyzna nigdy nie mówiła jedynie po to, by mówić, wypowiedzianego słowa nie unosił wiatr, ani nie znikало ono w czarnej dziurze, mogło mieć znaczenie prawne, obligowało do zawierania kompromisu, definiowało i określało tego, kto je wypowiadał, odzwierciedlało wartości charakteryzujące daną społeczność. Dlatego tym, co odróżniało człowieka dojrzałego od młodego – bez względu na wiek biologiczny – była umiejętność krytycznego myślenia i formułowania właściwych wniosków w odpowiednim ku temu czasie oraz przekazywania idei przydatnych całej społeczności. Dlatego też plotący androny gaduła, nawet jeśli był w podeszłym wieku, nie cieszył się najmniejszym uznaniem i był uznawany za człowieka nierozsądnego, podczas gdy powściągliwemu i wyważonemu młodzieńcowi powierzano odpowiedzialne funkcje społeczne, sprawowane ku pożytkowi ogółu. Teraz, kiedy Afrykę wzbogaciło słowo pisane, odpowiednie nim władanie nabiera nowego znaczenia: pozbawione ograniczeń wynikających z kaprysów pamięci i niezależne od upływu czasu, słowo może zostać utrwalone na zawsze i ciągle przypominać nam o naszej drodze, naszym początku, kierunku podjętej wędrówki i jej zakładanym celu. Dlatego zawsze będziemy upominać się o literaturę postrzeganą jako misja, bo narracja nie ogranicza się do opowiedzenia konkretnej historii, a opowiadana historia nie wyczerpuje się w chwili, gdy kończymy jej słuchać lub gdy kończymy ją czytać. W naszym rozumieniu, musi ona być przede wszystkim przekąźnikiem idei i uczuć, które skłaniają do refleksji. Nie jesteśmy szarlatanami; naszym zadaniem jest pobudzenie umysłów, zmuszenie do spojrzenia na świat z naszej własnej perspektywy, walka przeciw manipulowaniu naszą rzeczywistością. Naszym celem jest przeniknięcie w głąb umysłów, do dusz i serc, aby skłonić ludzi do działania, zdolnego odmienić naszą obecną kondycję, zgodnie z przekonaniem, że my, Czar-ni, nie jesteśmy na nią skazani przez fatalną dziejową konieczność.

To dlatego my, pisarze afrykańscy, piszemy i będziemy pisać pomimo wszystko. Pomimo zastraszających wskaźników analfabetyzmu, w pełni świadomi faktu, że przeczytają nas tylko nieliczni z naszych rodaków; piszemy i będziemy pisać mimo ubóstwa, w naszym przypadku sztucznie wywołanego, bo nasze kraje posiadają olbrzymie bogactwa, które nie służą jednak ich mieszkańcom; mimo prześladowań i niechęci, mimo więzienia nas, mimo uchodźstwa i zabójstw, ponieważ wiemy, że jest to nasz niezbywalny obowiązek, który musimy spełnić, teraz i za-

wsze. Doskonale wiemy, że płyniemy pod prąd, z bliska znamy ryzyko związane z dysydencją; mamy świadomość, że aby cieszyć się przyjemnościami tego świata wystarczyłoby po prostu przestać pisać albo oddać pióro na usługi władzy i jej interesów. Pamiętamy o tym. A jednak, drodzy przyjaciele, pisarz nie jest przecież zwykłym opowiadaczem bajek. Mając na względzie stan naszych uciśnionych społeczeństw, ich umęczoną i zniewoloną ludność, postrzegamy nasze zajęcie jako konieczność etycznego i moralnego zaangażowania. Jesteśmy wyposażeni we wrażliwość, która wymaga od nas dokonania wyboru: czy jesteśmy z oprawcami, czy z cierpiącymi, z katami, czy z ich ofiarami. Wobec naszej przerażającej codzienności, wydaje nam się czymś irracjonalnym i nieludzkim pozostać na nią obojętnymi, zupełnie jakbyśmy nie należeli do naszych afrykańskich społeczeństw albo jakby nasz talent znieczulił nas na ból bliźniego, który jest przecież bólem zbiorowym, jest naszym bólem. Pisarz nie jest zamknięty w kryształowej kuli, ze środka której, aseptyczny, kontempluje opisywaną rzeczywistość. Pisarz nie jest uprzywilejowanym bytem, który obserwuje świat ze szczytu wieży z kości słoniowej i rozmyśla nad literackim sposobem zabawienia dobrze odżywionych ciał. Pisarz afrykański, jeśli rzeczywiście zasługuje na to miano, jest rzeźbiarzem słowa, który wykonuje swoją pracę zanurzony w społeczeństwie i dla tego społeczeństwa. Nie zapominamy przy tym, że literatura jest sztuką, kreacją, propozycją; sztuka, aby zasłużyć na to określenie i odróżnić się od rzemiosła, od zwykłego naśladownictwa i powielania, nie może się obejść bez estetyki. Ale sama estetyka to za mało, gdyż piękno samo w sobie jest banałem zmieniającym się w zależności od mody, miejsca i czasu. W naszych afrykańskich społeczeństwach na pierwszym miejscu stawiamy przesłanie, a piękne opakowanie jest użyteczne o tyle, o ile spełnia swoją rolę przyciągnięcia uwagi i przeniknięcia do wnętrza czytelnika. Nie znamy pojęcia sztuki dla sztuki, tej sztuki, którą zamyka się w muzeach lub w pałacach bogaczy. W naszym dziele, literackim lub plastycznym, łączymy estetykę, etykę i użyteczność w nierozdzielalną całość w celu zainicjowania przemian społecznych. Wiemy, że postrzeganie sztuki w taki sposób jest trudne do zrozumienia w innych od naszego kręgu kulturowych; powoduje powstawanie uprzedzeń i stereotypów, zazwyczaj negatywnych, z którymi jednak musimy żyć, bo to właśnie w tej trójdzielnej koncepcji sztuki najlepiej wyrażają się nasze kultury i to od swojego zarania. Tak pojmowana sztuka jest dzisiaj cennym narzędziem, zwłaszcza od momentu zastąpienia oralności piśmiennictwem, kiedy jako Afrykanie zrozumieliśmy, że nie potrzebujemy pośredników, którzy wypaczają rzeczywistość zawsze wtedy, gdy jej nie rozumieją. Piszemy także dlatego, żeby wyrazić naszym własnym głosem nasz system wierzeń i wartości, nasze nastroje i sposób postrzegania świata, naszą duchową i materialną rzeczywistość.

Wszystkie te elementy są widoczne w twórczości autorów negroafrykańskich, w tym diasporycznych, a bez nich nie sposób zrozumieć

naszą literaturę, muzykę, rzeźbę, a od niedawna także malarstwo. Do pojęcia użyteczności musimy dodać także pojęcie całościowości. Jeśli jest prawda, jak się mówi, że to Czarni wymyślili dania łączone, co jest możliwe, bo wciąż jeszcze pamiętam wyniosłą pogardę, z jaką starszyzna mojego rodu traktowała zwyczaj białych kolonizatorów, polegający na podawaniu każdego dania na osobnym talerzu pomimo niezaprzecznego faktu późniejszego mieszania się pożywienia w kolonialnych żołądkach – to właśnie obraz dań łączonych jest chyba najlepszą metaforą naszego postrzegania sztuki jako całości: trubadur jest jednocześnie historykiem, filozofem, poetą, narratorem, muzykiem, gitarzystą i śpiewakiem, a publiczność nie jest jedynie biernym widzem, który ogranicza się do oglądania, słuchania i nagradzania wykonawcy brawami, ale jest aktywnym uczestnikiem choreografii tanecznych, zachęca do śpiewu, rozmawia z trubadurem i współtworzy spektakl, nazwijmy go spektaklem teatralnym, ozdobiony muzyką, wykonywaną także przez publiczność i tancerzy w maskach z symbolicznymi malunkami. Wszystko to tworzy harmonijną całość. Fenomen całościowości był wyraźnie widoczny we wszystkich afrykańskich przejawach kultury, także diasporycznych, takich jak: *Harelm Renaissance* w Stanach Zjednoczonych, *Négritude* na frankofońskich Karaibach, czy negryzm w Ameryce Hiszpańskiej. Ruchy zainicjowane w końcu XIX w. i początkach XX w. a rozwinięte w latach dwudziestych i trzydziestych minionego stulecia, wywarły ożywczy wpływ nie tylko na współczesną kulturę światową w dziedzinie sztuk plastycznych, w muzyce, tańcu itd., ale dały także początek „wybuchom” suwerenności, których kulminacja nastąpiła w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku.

Możemy zatem z dumą i uzasadnioną pewnością siebie stwierdzić, że afrykańscy intelektualiści, a zwłaszcza pisarze, przyjęli na siebie awangardową rolę, polegającą na upominaniu się o uznanie godności Afrykanów, co przyspieszyło rozwijający się już wtedy proces dekolonizacji. Afrykańscy myśliciele tamtej epoki ukazali światu jawną sprzeczność: po zakończeniu wojny prowadzonej przeciw rasizmowi i totalitaryzmowi, w zwalczaniu których aktywny udział brały ludy poddane europejskiemu zwierzchnictwu, po zakończeniu walki o wolność i demokrację, duża część ludzkości zamieszkująca kolonie nadal cierpiała z powodu obcej dominacji, niewiele różniącej się od tej, jakiej zostały poddane ludy, które doświadczyły hitlerowskiego barbarzyństwa. Podstawowym pytaniem – wtedy i dzisiaj – jest pytanie o to, czy wolność, demokracja i godność są przywilejem tylko jednej rasy, jednego kontynentu i jednej religii. Afrykańskim i afroamerykańskim intelektualistom udało się dotrzeć do świadomości ludzi na całym świecie z podstawowym przesłaniem: wprowadzanie i podtrzymywanie pokoju na świecie nie może odbywać się przy równoczesnym przemilczaniu zbrodni, przyzwalaniu na wyzysk słabszych i wasalizm, które, choć stanowiły namacalną codzienność w wielu skolonizowanych krajach, były ukrywane pod szyldem „chrystianizacji”

i „cywilizacji”. Mówi o tym Wuj Abeso, archetypiczny bohater jednej z moich powieści, w rozmowie z misjonarzem ze swojej gminy: „wszystkie plemiona mają swoje zwyczaje, a zagadka ich pokojowego współistnienia polega na tym, że każde plemię zachowuje i wypełnia nakazy swoich tradycji, nie krytykując przy tym cudzych amuletów, które otaczają innych opieką”.

Jeśli bez uprzedzeń zagłębimy się w niezbyt odległą historię celem zrekonstruowania prawdziwego biegu dziejów, zauważymy, że Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r. nie jest niczym innym, jak powtórzeniem najważniejszych postulatów dotyczących wolności i godności, sformułowanych w czasie V Kongresu Panafrkańskiego, zorganizowanego w Manchesterze w 1945 r., w czasie którego uznano, że wartości demokratyczne powinny być powszechne i obowiązujące we wszystkich zakątkach naszej wspólnej planety. W tej samej perspektywie patrzeć należy na ustalenia wcześniejszych kongresów: w Paryżu w 1919 r., w Londynie w 1921 r i w Nowym Jorku w 1927 r. W pamiętnym, ostatnim z wymienionych kongresów wzięli udział W.E.B. Du Bois, Georges Padmore, Nnamdi Azikwe, Jomo Kenyatta, Julius Nyerere i przede wszystkim Kwame Nkrumah i zgodnie uznali, że za priorytet ich przyszłych działań należy uznać zapewnienie państwom afrykańskim wolności politycznej. W ten sposób myśl afrykańska, wzbogacona o wkład afroamerykański, zastąpiła emocje ideami, a uczucia solidnymi argumentami, które zaowocowały powszechną świadomością istnienia problemu kolonializmu i pozwoliły nie tylko na wyzwolenie Afryki, ale także na przywrócenie rodzajowi ludzkiemu racjonalności, wzajemnego szacunku i umiejętności prowadzenia dialogu jako sposobu na rozwiązywanie konfliktów oraz na zakończenie funkcjonowania anachronicznych kłamstw w stylu: „prawo do okupacji”, wymyślone przez potęgę europejskie na Konferencji w Berlinie w 1885 r. Świadczy o tym powołanie ONZ i jego wyspecjalizowanych organów, a także wiele innych ważnych wydarzeń, uznawanych jednak za pomniejsze, a nawet zapomnianych takich, jak: stworzenie pisma i wydawnictwa „Présence Africaine”, założonych w 1947 r. przez Alioune Diopa oraz zorganizowanie Pierwszego Międzynarodowego Kongresu Czarnych Pisarzy i Artystów w Paryżu we wrześniu 1956 r., na którym byli obecni Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Richard Wright, Jacques Rabenananjara, Cheik Anta Diop, Merecer Cook, John Davis i Jean Price-Mars. Nikt nie może zaprzeczyć, że to właśnie idee i dokumenty, którymi zaowocowało tamto pamiętne spotkanie, nadały kształt relacjom kulturowym, istniejącym między różnymi ludami. Pojęcia, takie jak: różnorodność, wielokulturowość, interkulturowość i dialog między cywilizacjami zostały po raz pierwszy sformułowane przez intelektualistów afrykańskich i korzystnie wpłynęły nie tylko na formę stosunków międzynarodowych, ale także na sposób postrzegania i wchodzenia w relację z „Innym”; to znaczy, w decydujący sposób, jak wtedy mniemaliśmy, przemieniły sposób nawiązywania wzajemnych kontaktów przez ludzi różnych ras, poglądów, religii

i kultur od połowy XX w. aż do dzisiaj, kiedy jesteśmy świadkami nowych prób wskrzeszenia starych idei starej Europy, zawartych w dziełach Hegla i hrabiego de Gobineau, które zasiały ziarno nietolerancji i stały się duchową pożywką dla rasistów i ksenofobów. Bardzo ważne jest byśmy o tym pamiętali tutaj, w sercu Europy. Bo także idee Czarnych intelektualistów, zgromadzonych w Paryżu w 1956 r. przebrzmiałyby bez echa, gdyby nie wsparcie intelektualistów europejskich takich, jak: André Gide, André Breton, Jean-Paul Sartre, Albert Camus lub Théodore Monod, do których szybko dołączyli kolejni: Pablo Picasso, Roger Bastide, Basil Davidson i Michel Leiris. Stąd nasze naleganie na współpracę: bez zbieżności celów, bez wspólnego działania między demokratami afrykańskimi i europejskimi niewiele można osiągnąć. Bo nie chodzi tutaj o walkę jednego tylko kraju, jednego ludu, jednej rasy; walka o wolność i godność dotyczy nas wszystkich i każdego z osobna, przedstawicieli rasy ludzkiej i tutaj w Polsce jest to przez wszystkich rozumiane. Nie da się dzisiaj zakwestionować faktu, że bez tamtego kulturowego „boomu”, owocu oporu, stawianego przez cztery stulecia niewolnictwa i okupacji, kolonializm nie opadłby tak szybko na siłę i nie obróciłby się w anachronizm zaledwie kilka dziesięcioleci później. Mówiąc o tym, konieczne jest przywołanie zachwycającego przykładu prawości i jasności umysłu twórcy teatru epickiego, Bertolta Brechta. Prześladowany przez nazistów, cierpiał trudy uchodźstwa, które nie pozbawiło go jednak woli tworzenia; po wojnie mieszkał w Niemieckiej Republice Demokratycznej (NRD), a jego opór wobec arbitralnej władzy kosztował go utratę życia, został zamordowany przez policję polityczną w młodym jeszcze wieku 58 lat. Mając w pamięci jego słynny wiersz, to my jesteśmy dzisiaj prześladowani, odrzuceni, jako ci, którzy zatruwają „czystość” Europy. Ogrodzenia w Bułgarii i na Węgrzech lub druty kolczaste w Hiszpanii są wznoszone przeciwko nam; ale wraz z nimi znowu pojawia się widmo totalitaryzmu, już widocznego w różnych częściach Europy. O czym będziecie myśleć, gdy nowe gestapo przyjdzie po każdego z Was po kolei, chociaż nie jesteście ani Czarni, ani nie jesteście imigrantami itd. itd.? To dlatego nie możemy się poddać i dlatego powracamy do Brechta: „Słabi nie walczą. Silniejsi walczą może z godzinę. Jeszcze silniejsi walczą wiele lat. Lecz najsilniejsi walczą całe życie. Oni są niezbędni”.

Po pierwszych proklamacjach niepodległości w końcu lat 50. „niezbędni ludzie” Afryki stanęli przed nieco nieoczekiwanym dylematem. Byli ideologami „rewolty kolonialnej”, doradcami polityków do spraw strategii uzyskania suwerenności, bojownikami w ruchach antykolonialnych lub entuzjastycznymi aktywistami uświadamiającymi ludność, zwłaszcza młodzież, odnośnie korzyści płynących z nadchodzącej wolności. Osiągnąwszy cel, musieli wybrać, czy współpracować z nową postkolonialną władzą, poświęcić się kreatywnej pracy na marginesie zmieniających się układów sił politycznych, czy zacząć zwalczać tych, których sami wynieśli na piedestał, gdy tylko zdali sobie sprawę z gorzkiego faktu, że w więk-

szości wypadków nowo wciągnięte na maszty flagi nie oznaczały ani wolności, ani postępu. Dylemat głęboko ludzki. Na naszej drodze spotykaliśmy się z nierozsądną postawą, tak na Zachodzie jak i w samej Afryce, idealizującą intelektualistów i odmawiającą im możliwości zachowań typowo ludzkich. A przecież pisarz, artysta-plastyk lub wykładowca uniwersytecki kierują się takimi samymi uczuciami i interesami, co piekarz, krawiec lub rolnik. Pisanie książek nie przekształca ich autora w bezcielesnego anioła. Pomimo wymaganej od pisarza wrażliwości, jest czymś naturalnym, choć nieusprawiedliwionym, że czasem podporządkuje się on bardziej swojemu żołądkowi niż ideom i zadba raczej o własne bezpieczeństwo niż o prawdę. Trzeba mieć na względzie także tę okoliczność, która nieostrożnym umyka niezauważona: rasa nie determinuje wszystkiego. Wobec niektórych wyzwań, człowiek reaguje tak samo, niezależnie od miejsca i czasu. Nawet jeśli Afrykanie zjednoczyli się przeciw opresji kolonialnej, to szybko pojawiły się między nimi znaczące różnice, rozbieżności metodologiczne, taktyczne, różnice w określaniu priorytetów, a nawet celów, które ukazały różnorodność ideologiczną wcześniejszą przesłoniętą przez kolonialną dominację. Upraszczając, chodzi o to, że rasa nie jest uniformem, a zatem my, Czarni, nie jesteśmy jednakowi, nawet jeśli tacy się wydajemy na pierwszy rzut oka. Tak, jak działo się to zawsze i jak dzieje się także dzisiaj we wszystkich społeczeństwach i kulturach, każdy człowiek dokonuje swoich wyborów w zgodzie z osobistymi oczekiwaniami i własnym poczuciem bezpieczeństwa. Przytoczmy dwa przykłady: nie wszyscy niemieccy intelektualiści z Republiki Weimarskiej mieli wystarczającą odwagę, by przeciwstawić się nacjonalistycznemu barbarzyństwu, a wręcz przeciwnie, większość naukowców, akademików i innych przedstawicieli elity kulturalnej za wszelką cenę poszukiwała dla siebie wygodnych posad w mrocznych państwowych strukturach. Tak samo było w Związku Radzieckim i w innych państwach „realnego socjalizmu”: akademie naukowe i humanistyczne, środowisko dziennikarskie i światek literacki czerpały zyski z intelektualistów służących stalinizmowi. W Afryce nie jest inaczej, bo ludzka natura nie jest skłonna do heroizmu: tylko nieliczni rzucają wyzwanie niesprawiedliwej władzy, decydując się tym samym na szyderstwa, marginalizację, biedę, więzienie, wygnanie, a nawet męczeństwo, by tylko nie wyrażać uznania dla niegodziwości. Jeśli weźmiemy przy tym pod uwagę brutalną presję totalitarnej władzy, jaką wywiera ona na umysły i ciała, bo tyrania podsyca i sama żywi się ekstremalnym manicheizmem, wymagając niekwestionowanego oddania i całkowitej lojalności, zwłaszcza od tych, którzy mogą wywrzeć pewien wpływ na społeczeństwo, odkryjemy kolejny powód, który uniemożliwia jedność w działaniu intelektualistów wobec opresji Czarnego przez Czarnego, którą zastąpiono opresję Czarnego przez białego kolonizatora. Kolejny i ostatni powód: działamy w krajach słabo rozwiniętych, w których nazbyt często jedyny istniejący przemysł, jedyne źródło dochodów jest w rękach tyrana. Warto podkreślić raz jeszcze, że my,

Czarni nie jesteśmy w niczym różni od pozostałych istot zwanych przez Platona „dwunożnymi nieopierzonymi” – chociaż wciąż zachwyca mnie genialna reakcja Diogenesa na tę definicję – a zatem wydaje się czymś nieużytecznym, bo utopijnym, poszukiwanie na naszym kontynencie idyllicznych postaw, nierealnych z punktu widzenia ludzkiej natury.

Trudno przedstawić tutaj pełną i szczegółową historię tego wszystkiego, co miało miejsce w każdym z pięćdziesięciu pięciu państw afrykańskich podczas sześćdziesięciu lat rzekomej „niepodległości”. Tak samo niemożliwe jest opisanie postaw elit kulturalnych każdego narodu wobec wydarzeń, które wywarły wpływ na ich postkolonialny rozwój. Wszyscy jednak jesteśmy świadomi, jaki jest aktualny obraz Afryki, która jawi nam się jako kwintesencja wszelkiego zła: krwawe i dożywotnie dyktatury jako sposób sprawowania władzy; choroby i nawracające plagi głodu; nieustające wojny i niestabilność; chroniczny brak bezpieczeństwa; miliony upokorzonych i bezbronnych uchodźców; niski wskaźnik skolaryzacji, który przekłada się na niewiedzę i pogardę dla wiedzy; skrajne ubóstwo; bieda obywateli, kontrastująca z zawstydzającą korupcją elit; żalosna niewydolność przywódców, nieczułych na cierpienie ludności; zatrważająca instytucjonalizacja okrucieństwa, prowadząca do zwątpienia w istnienie rozsądku, a nawet człowieczeństwa u przywódców; brak ochrony dzieci; bezbronność ludzi starszych; ogromna skala przemocy wobec kobiet; systematyczne łamanie wszelkich podstawowych praw. Wszystkie te dane znajdują odzwierciedlenie zarówno w przerażających wskaźnikach rozwoju społecznego, publikowanych przez instytucje międzynarodowe, jak i w codziennej tragedii, którą bezradnie obserwujemy widząc masową emigrację naszej młodzieży, podejmowaną w poszukiwaniu wymarzonych horyzontów spokoju i dobrobytu. Ale takie są skutki: podstawową przyczyną tych haniebnych zjawisk nie jest nic innego jak nienasycony neokolonializm, który bezlitośnie uprawiają bardzo bogate kraje, przy równoczesnym prowadzeniu „dobroczyнного” dyskursu, podkreślającego domniemaną niezdolność Afrykanina do samodzielności i pokojowego współżycia społecznego; postawa, za którą skrywa się rasizm, wciąż istniejący w relacjach między Europą i Afryką, i na który nakładają się obecnie drapieżne pragnienia ekonomiczne wschodzących potęg, takich jak: Chiny, Indie czy Brazylia. Sytuacja ta czyni z Afrykanów najbardziej żalosne istoty na świecie; oderwani od duchowego zaplecza naszych pierwotnych kultur, w których solidarność była najwyższą wartością; skazani na obezwładniającą nowoczesność, która nie zaspakaja jednak naszych wewnętrznych potrzeb, zamieniamy się w karykatury innych, pozbawieni własnego zaplecza kulturowego, które pozwoliłoby zakwestionować jedyny dyskurs władzy. Odarcie nas ze złudzeń i podzielane przekonanie, że opór wobec niewidzialnych sił, kierujących naszym życiem jest nieskuteczny, ponieważ siły te duszą w zarodku każdą próbę odnowy i na dodatek ośmieszają nas, sprawiają, że może się wydawać, że myśl afrykańska wyczerpała się.

A jednak nie. Panie i Panowie, nasi myśliciele nie poddali się. Afryka wytwarza wiele dóbr kulturowych. My, Afrykanie, znamy nasze problemy lepiej niż ktokolwiek inny, zastanawiamy się nad nimi i proponujemy własne ich rozwiązania.

Ale komu ten wysiłek przynosi korzyść? Kogo tak naprawdę interesuje, co myślimy i mówimy? Czy aby na pewno płynięcie pod prąd jest uzasadnione w momencie, w którym idee podważające istniejący „porządek” są uciszane tysiącem kłamstw, tak samo jak każdy przejaw dysydencji, racjonalności, jak każda propozycja odmienienia naszej trudnej rzeczywistości? Przytoczę tylko jeden przykład, łatwy do sprawdzenia: kraje rozwinięte są przepełnione lekarzami, inżynierami, architektami, nauczycielami i innymi specjalistami, podczas gdy nasze państwa są ich pozbawione; pustka, której nie wypełniają „organizacje pomocowe” i ich funkcjonariusze dobroczynności. I niech mi Państwo uwierzą, zajmuję się tym od lat: to nie „wygoda” w Europie i Ameryce Północnej jest powodem ucieczki naszych kadr. Wobec przerażającej rzeczywistości, jaką obserwujemy, wydawać by się mogło, że to nasza niepodległość poniosła porażkę. Wyciągnięcie takiego wniosku, upraszcza sprawę, strzepuje kurz z dawnych imperialistycznych poglądów i przypomina hipotezy o istnieniu tzw. „państw upadłych”. Jednak z naszego punktu widzenia, nie tylko nie upadły nasze państwa, ale nie są też niemożliwe do skonsolidowania nasze narody ani my, Afrykanie, nie posiadamy specjalnego genu, który czyni nas gorszymi od reszty świata. Uważamy, że po prostu podczas tych sześciu dekad niepodległości bez suwerenności nie sprawdził się narzucony model, model lampeduski, w którym ograniczono się do zastąpienia białych zarządców czarnymi, mającymi „utrzymać stabilizację” w dawnych posiadłościach.

Wszystko, co się dzieje w Afryce od 1956 r. – od niepodległości Sudanu do dzisiaj, wskazuje nam jasno, że nie istnieje prawdziwa wola, by przywrócić Afrykaninowi godność, by uznać jego pełne człowieczeństwo. Wystarczy obiektywnie przeanalizować ostatnie wydarzenia z Wybrzeża Kości Słoniowej, Gwinei Równikowej, Nigru, Rwandy, Togo, Sudanu, Sudanu Południowego, Zimbabwe, Ugandy, Republiki Środkowoafrykańskiej, Kongo-Brazaville czy Gabonu, wymieniając tylko kilka przykładów. A przecież wystarczyłoby wypróbować jedyny jeszcze pozostający model rządzenia, demokrację uczestniczącą. Wystarczyłoby, żebyśmy my, Afrykanie, naprawdę odzyskali możliwość kierowania naszym losem; żeby reprezentowali nas nasi uczciwi i godni rodacy, wybrani z poszanowaniem wolności, zatroskani o dobrobyt wszystkich obywateli; potrzebujemy przywódców, którzy szanowaliby prawa wszystkich obywateli, którzy ceniliby życie ludzkie; potrzebujemy liderów o poświadczonej moralności i sprawności intelektualnej, a nie nieociosanych brutalni wywleczonych z nieznanymi wioskami, nagle podniesionych do wysokiej rangi; potrzebujemy prezydentów i ministrów, którzy mówią aktualnie obowiązującym językiem w dyplomacji, przywódców bez kompleksów w stosunku do nikogo, orientujących się w problemach świata, w którym żyją, którzy

potrafią walczyć o nasze interesy; potrzebujemy, w końcu, odzyskać to wszystko, co oznacza Humanizm, który nie zawiera się jedynie w książkach wypełniających tysiące bibliotek w państwach rozwiniętych. Głęboki humanizm istnieje również w naszych powiedzeniach, w naszej filozofii, w naszych tradycyjnych wartościach, które będą użyteczne w tym stuleciu i które stoją na straży praw wszystkich ludzi. Nie rozpoznajemy się w tym żalosnym, karykaturalnym Afrykaninie, którym rzekomo mamy być. W Kampali, Kinshasie, Lomé, Nairobi, Harare lub Malabo, tak jak w Oslo, Madrycie, Paryżu, Waszyngtonie czy Warszawie, złodziej jest złodziejem, a zabójca, zabójcą. Nie poddamy się losowi. Dlatego pisaliśmy i dlatego będziemy pisać, by obnażyć półprawdy, by zdemaskować manipulantów, bo widzimy, że walka podjęta przez naszych dziadów i naszych ojców jeszcze się nie zakończyła: jeśli oni osiągnęli oficjalną suwerenność, nam i przyszłym pokoleniom przypada w udziale wprowadzenie nas na drogę rzeczywistej wolności i rozwoju.

Jak już zauważyliśmy, nie wszyscy afrykańscy intelektualiści podjęli drogę walki przeciwko nieprawości. Wielu się dostosowało, oddało swoje talenty i wiedzę w służbę władcy i teraz doradzają mu, jak najmocniej uciemiężyć współrodaków, jak najskuteczniej kraść dobra publiczne, usprawiedliwiając przy tym mroczne postępowanie, piorąc brudy, użyczając najemne pióro do pisania pochwał dla następujących po sobie satrapów, do propagowania ich niebezpiecznych poglądów lub podejrzanych interesów. Istnieje nieskończoność przykładów, w Zairze Mobutu, w Togo Eyademy, w Gabonie Omara Bongo, w Kongo Brazaville, w Gwinei Równikowej, Kamerunie, Wybrzeżu Kości Słoniowej, Zimbabwe itd. Ale bardzo Państwa proszę, aby zrozumieli moją rezygnację z cytowania teraz ich imion i nazwisk: zmarli podlegają historycznej ocenie w naszej literaturze, wielu z nich zostało już usuniętych z pamięci swoich współrodaków, a w przypadku żywych lepiej nie robić im reklamy; zdradzi ich własna biografia; kto jest zainteresowany, może poszperać i odkryć, kto jest dworzaninem na dworze poszczególnych tyranów. Dla nas większe znaczenie ma ukazanie licznych Afrykanów, którzy po uzyskaniu przez kraje afrykańskie oficjalnej suwerenności, doznali upokorzeń, więzienia, wygnania i śmierci z powodu wierności ideom, za które walczyli, z powodu wierności uniwersalnym i odwiecznym prawdom, znanym wszystkim społecznościom i kulturom, z powodu upominania się o Człowieczeństwo, przyrodzone naszemu gatunkowi. Oni zasługują na nasz hołd. Jako że nie sposób wymienić ich wszystkich, pozwoliłem sobie wybrać tylko tych najbardziej emblematycznych, tych, których dzieło pozostanie uznane za nieprzemijające świadectwo uczciwości i prawości, za deontologiczny kodeks, obowiązujący w uprawianym przez nas zawodzie.

Wśród afrykańskich „ludzi niezbędnych”, używając określenia Bertolta Brechta, wyróżnia się **Jacques Rabemananjara**, uczestnik Pierwszego Międzynarodowego Kongresu Czarnych Pisarzy i Artystów z 1956 r. Urodzony w 1913r., w 1936

r. utworzył i redagował „Revue des Jeunes de Madagascar”, szybko zakazana przez władze kolonialne, pomimo motta: „przemienić się we Francuza, pozostając prawdziwym Malgaszem”. Przeprowadził się do Francji, gdzie studiował filologię klasyczną na Sorbonie. Był współzałożycielem Demokratycznego Ruchu Odnowy Malgaskiej, został wybrany na deputowanego do Francuskiego Zgromadzenia po II Wojnie Światowej, ale nie mógł sprawować swojego mandatu z powodu aresztowania, tortur i skazania na dożywotnie więzienie z powodu oskarżenia go przez Generała Charlesa de Gaulle’a o podburzanie do rebelii, która miała miejsce na Madagaskarze w 1947 r. Uwolniony dziesięć lat później, przebywał z daleka od swojego kraju. Wrócił na Madagaskar w 1960 r. po niepodległości, wielokrotnie był ministrem i wiceprezydentem w czasach rządu socjaldemokraty Philiberta Tsiranany. Zamach stanu z 1972 r., który zapoczątkował tyranie, która sama siebie nazywała „rewolucją”, zmusił go do ponownej ucieczki na dwadzieścia lat. Umierając w Paryżu w 2005 r., zostawił trzynaście poematów, trzy sztuki teatralne, dwa eseje oraz dwie książki, które zawierają jego liczne artykuły, a także jedną powieść.

Felix Ticaya U Tam’si urodził się w Kongo, nazywanym francuskim, w 1931 r. Od piętnastego roku życia mieszkał we Francji, gdzie zajmował się dziennikarstwem i gdzie wydał swój pierwszy poemat *La mala sangre* w 1955 r. Przeciwny klasyfikowaniu go jako poety nurtu *Négritude*, wrócił do swojego kraju po niepodległości w 1960 r. Gorący zwolennik Patrice’a Lumumby, wrócił do Francji, po zabójstwie lidera nacjonalistów. Pracownik UNESCO, zmarł w Paryżu w 1988 r. Jego skromna twórczość – cztery poematy, cztery powieści i trzy sztuki teatralne – jest zakorzeniona w tradycjach afrykańskich, którymi zainspirował późniejsze pokolenia.

Podobna jest biografia Kameruńczyka, **Alenxandra Biyidi Awali**, znanego jako **Mongo Beti**. Urodzony w 1932r., od małego miał świadomość kolonialnej niesprawiedliwości, bo został wyrzucony ze szkoły misyjnej Mbalmayo za uskarżanie się na nią. Za młodu poznał Rubena Um Nyobe, lidera niepodległościowego, który został zamordowany przez wojska francuskie w 1958r. Mongo Beti przeprowadził się do Francji w 1951 r., gdzie studiował literaturę w Aix-en-Provence i na Sorbonie. W 1954 r. ukazała się jego powieść, która uczyniła go sławnym pisarzem, *Ville cruelle*, druzgocząca satyra kolonializmu w jego regionie. Po zabójstwie Nyoby i wobec pogarszającej się sytuacji politycznej w kraju, pozostał na wygnaniu, gdzie wydał czasopismo i napisał dwadzieścia dwie książki prozą oraz esej, w których pisał o dyktaturach afrykańskich i o wspierającym je systemie neokolonialnym. Po przejściu na emeryturę, wrócił do swojego kraju, gdzie zmarł po krótkim czasie, prawdopodobnie otruty, w 2001 r.

Camara Laye urodził się w Gwinei-Conakry w 1928 r. Wykształcił się na mechanika w swoim kraju, dostał stypendium w 1947 r., żeby doskonalić swoje umiejętności we Francji i wykorzystał tę okazję, żeby zdać maturę i studiować

inżynierię. W 1958 r. opublikował *L'enfant noir*, opowieść autobiograficzną, która przysporzyła mu sławy. W *Le regard du roi* przedstawił krytyczną wizję kolonializmu w swoim kraju. Wrócił do Gwinei w 1958 r., zaraz po proklamacji niepodległości. Współpracował z prezydentem Ahmedem Sékou Touré, ale szybko padł ofiarą jego tyranicznych rządów i musiał uciekać z kraju. Na wygnaniu od 1965 r., zmarł w Dakarze, w Senegalu w roku 1980.

Twórczość **Amadou Kouroumy** jest jedną z najbardziej obszernych w literaturze postkolonialnej. Urodził się w 1927 r. w Wybrzeżu Kości Słoniowej. W latach swojej młodości zaciągnął się do jednostki senegalskich strzelców wyborowych w armii francuskiej, w której walczył podczas wojny indochińskiej. Opuścił armię w 1954 r. i wrócił do ojczyzny w 1960 r., zaraz po ogłoszeniu niepodległości. Ponieważ sprzeciwiał się reżimowi Feelixa Houphoueta-Boigny'ego, został uwięziony. Uwolniony w 1964 r., otrzymał azyl w Algierii do 1969 r.; przebywał w Kamerunie między 1974 a 1984 r., i w Togo od 1984 do 1994 r., kiedy powrócił do swojego kraju. Po wybuchu wojny domowej w 2002 r., Kourouma określił ją jako „ekstrawagancję, która doprowadzi do chaosu”. Ten ostrzegawczy komentarz wzbudził niechęć do niego prezydenta Larenta Gbagbo, który oskarżył Kouroumę o wspieranie jego przeciwników. Miałem ogromne szczęście, że go poznałem i że mogłem z nim krótko porozmawiać we wrześniu 2001 r., na Festiwalu Teatrów de Aguimes; wydawał mi się bardzo smutny i rozzaczarowany. Zmarł w grudniu 2003 r., na wygnaniu w Lyonie. Późno zaczął pisać, dlatego jego twórczość ogranicza się do pięciu lub sześciu niezwykle ważnych powieści, w których zapisał swoją gorzką, czasami wręcz rozdzierającą wizję Afryki postkolonialnej. Widać ją już w pierwszej książce pisarza, *Les soleils des indépendances* (1968), która zapoczątkowała prąd, określany przez krytyków „afropesymizmem”, naznaczony głębokim rozzaczowaniem, w którym pogrążył się kontynent na skutek wszechobecnych dyktatur i innych wypaczeń, stopniowo doprowadzających do aktualnej sytuacji. W 1994 r. Kourouma opublikował *En attendant le vote des bêtes sauvages*, okrutną satyrę na Gnassingbé Eyadémę, tyrana z Togo, sprawującego rządy w latach 1967–2005. Jego inne książki odzwierciedlają różnorodne rzeczywistości kontynentu, a ich tematyka oscyluje między kolonializmem a potwornymi wojnami, do których rekrutuje się dzieci jako żołnierzy.

Zawsze podziwiałem i obdarzałem szacunkiem **Chinuę Achebe**, bo to on pozwolił mi odkryć moje literackie powołanie, kiedy jako nastolatek przeczytałem *Wszystko rozpada się*, tę do dzisiaj najlepiej sprzedającą się książkę afrykańskiego autora, odrzucaną początkowo wszakże przez wiele wydawnictw, „gdyż fikcja tworzona przez Afrykanów nie ma wartości rynkowej”. Achebe urodził się w 1930 r. Należał do bardzo ważnego pokolenia intelektualistów, takich jak: **John Pepper-Clark**, **Amos Tutola**, **Wole Soyinka**, **Christopher Okigbo**, **Cyprian Ekwensi**, podzielał ich niepokoje w czasie studiów na Uniwersytecie w Ibadanie, które

w 1948 r. dały początek aktywnej działalności, mającej na celu obudzenie antykolonialnej świadomości w Nigerii i w krajach sąsiednich. Postkolonialne zawirowania polityczne z wojną białą jako najistotniejszym wydarzeniem, okazały się decydujące dla jego życia i twórczości. Między rokiem 1972 a 1976 był wykładowcą na Uniwersytecie w Massachusetts. Chociaż po powrocie wykładał na krajowych uniwersytetach, to jego krytyka zamachów stanu i dyktatur oraz ich zgubnego wpływu na jednostki, sprowadziła na niego niechęć nowych władz. Jego poglądy widoczne są w słowach skierowanych do amerykańskich studentów: „Afryka nie jest podobna do żadnego innego miejsca na świecie; na Czarnym Lądzie nie ma prawdziwych ludzi, są jedynie działające *siły*; ludzie nie mówią żadnym zrozumiałym językiem, tylko mruczą coś nazbyt zajęci podskakiwaniem do góry i w dół w nieustającym *delirium*”. Zdecydowanie skrytykował „archetypicznego intelektualistę afrykańskiego, rozwiedzionego z inteligencją z dwóch powodów: statusu i żołądka”. Spuścizna literacka Achebe obejmuje pięć powieści, osiem zbiorów opowiadań, sześć zbiorów poetyckich, cztery książki dla dzieci oraz osiem rozpraw politycznych, historycznych i krytycznoliterackich. Napisałem niewiele tekstów komemoracyjnych po śmierci pisarza, ale uczyniłem wyjątek dla Mongo Betiego i Chinuy Achebe, po jego śmierci w Bostonie w 2013 r. tekst ten pisałem z głębi serca, oplakując jego śmierć jako śmierć osoby mi najbliższej.

Także niezbyt odległa w czasie jest tragiczna śmierć **Soniego Labou-Tansiego**, która miała miejsce w Brazaville, w czerwcu 1995 r. Miał zaledwie czterdzieści siedem lat. Wiadomość dotarła do mnie w trudnym dla mnie momencie, kiedy przebywałem w Liberville, w Gabonie, jako świeżo upieczony uchodźca z „raju” stworzonego przez mojego własnego tyrana, Teodora Obianga Nguemy. Z niepokojem obserwowałem przykry rozwój sytuacji pisarza, którego żona zmarła dwa tygodnie przed nim. Z prasy dowiedziałem się, że przyjaciele pary przygotowali możliwość przetransportowania jej do Francji, gdzie chorzy mogliby otrzymać pomoc medyczną i psychologiczną, ale rząd Kongo odmówił im przyznania wiz wyjazdowych. Najbardziej smutny w tej historii jest fakt, że nie chodziło o dyktatorski reżim, obalony niedługo przedtem przez Konferencję Narodową, ale o z trudem utworzony rząd demokratyczny; prezydent Pascal Lissouba nie był niewykształconym sadystą jak jego poprzednik i jego następca, lecz delikatnym wykładowcą uniwersyteckim, w którym pokładaliśmy nadzieje na zmiany w naszym rejonie. Niewytłumaczalne i niezrozumiałe okrucieństwo, jakie okazał Labou-Tansiemu i jego rodzinie do dzisiaj napęłnia mnie przerażeniem i smutkiem. Z czasem zrozumiałem, że podobna złośliwość mogła być tylko wynikiem okrutnej zemsty, logicznej tylko z punktu widzenia małostkowego władcy: bardzo nieliczni są przywódcy afrykańscy, którzy tolerują krytyczne uwagi pod swoim adresem. A powieściopisarz, poeta i dramaturg, o którym mowa, był uważany za jednego z najznamienszych twórców w Afryce, z powodzeniem prowadził tak-

że grupę teatralną. Poprzez pokazywane przez nią spektakle, Labou-Tansi dał się poznać jako człowiek przenikliwy i jednocześnie niewygodny. Chociaż urodził się w Kinshasie, w Demokratycznej Republice Kongo, jego rodzina osiedliła się w Brazzaville, w Republice Kongo: pamiętajcie, że oba kraje oddziela dzisiaj rzeka, która niegdyś je łączyła, a ich stolice znajdują się po obu jej stronach. *Życie i pół*, jego pierwsza powieść, opowiada o najgorszych wydarzeniach, jakie miały miejsce w postkolonialnej Afryce, przedstawia w przystępny sposób żałosny i absurdalny świat: „Nie szukajmy dłużej powodu, dla którego stworzono człowieka, znaleźliśmy go – mówi jeden z bohaterów – człowiek został stworzony po to, by stworzyć piekło”. W swoim krótkim życiu, Labou-Tansi napisał sześć powieści – wspomnijmy *L'ante-peuple* i *L'etat honteux*, dwanaście sztuk teatralnych i pięć zbiorów poetyckich.

Błagania o uniewinnienie wznoszone przez licznych przedstawicieli wspólnoty międzynarodowej nie zapobiegły zamordowaniu **Kena Saro-Wiwy**. Pisarz, producent telewizyjny, ekolog i działacz na rzecz ochrony praw człowieka, został powieszony w listopadzie 1995 r. na rozkaz generała Saniego Abacha, ówczesnego dyktatora Nigerii. Jedyne przewinienie Saro-Wiwy: przewodniczenie Ruchowi na Rzecz Ocalenia Ludu Ogoni, który od 1958 r. nieprzerwanie doświadcza degradacji swojego środowiska w delcie rzeki Niger z powodu działalności koncernów naftowych. Fakt organizowania pokojowych protestów, na które zapraszał rząd i koncerny międzynarodowe i w czasie których przekonywał o konieczności ochrony ludności, kosztował go utratę życia w wieku 44 lat. Kandydat do literackiego Nobla, pozostawił nam piętnaście tytułów rozłożonych między poezję, powieści, teatr i eseje.

Spośród żywych „niezbędnych” Afrykanów, wyróżniają się nazwiska **Wole Soyinka** i **Ngũgĩ wa Thiong'o**. Soyinka, nagrodzony Noblem w 1986 r., urodził się w 1934 r. w Nigerii. Studiował literaturę na Uniwersytecie w Ibadanie, a następnie w Leeds. Powrócił do swojego kraju w 1960 r., po proklamacji niepodległości, aby pogłębić studia nad teatrem afrykańskim, projekt, który rozpoczął w czasie swojego pobytu w Wielkiej Brytanii. Założył towarzystwa teatralne, unowocześnił scenografię, wprowadzając do niej symbolikę, czasem bardzo prostą, innym razem bardziej skomplikowaną, przepełnioną krytyką społeczną, ukazaną jednak w humorystyczny sposób. Wojna białafrańska, rozpoczęta w 1967 r., sprawiła, że z jego dzieł zniknął humor. Zatrzymany za artykuł nawołujący do pokoju, został oskarżony o zdradę i uwięziony; w *Wierszach z więzienia*, Soyinka przedstawia swoje ideały: „Pewnego dnia nauczymy czytać żołnierzy”. Od tamtej pory jego relacje z władzą nigdy nie były łatwe, a punkt kulminacyjny konfliktu przypadł na rok 1995, kiedy pisarz musiał uciekać z kraju na wieść o rozkazie zatrzymania go wydanym przez dyktatora Saniego Abacha. Przygnębiająca wiadomość, która dotarła do mnie podczas pobytu na uchodźstwie w Liberville, upewniła mnie

w przekonaniu, że szaleństwo naszych tyranów jest nieskończone i nie zatrzyma się przed niczym. Soyinka wyklądał na wielu uniwersytetach w Stanach Zjednoczonych, aż do czasu, kiedy po wprowadzeniu demokracji mógł powrócić do Nigerii. Wciąż rozwijająca się twórczość tego dramaturga, poety, powieściopisarza i eseisty obejmuje już sześćdziesiąt tytułów, niezbędnych dla zrozumienia nie tylko rzeczywistości kontynentu, ale także niezmiennego pragnienia Afrykanów i ich niekończącej się walki o godność. To, co wyróżnia twórczość Soyinki, to brak kompleksów i świadomość moralności. Wciąż pobrzmiewają echa jego dyskusji z Léopoldem Sédarem Senghorem, którego koncepcji *négritude*; zbyt upraszczającej, według niego, rzeczywistość, przeciwstawił teorię *tigritude*: „Tygrys nie ogłasza swojej *tygrysowości*; rzuca się na swoją ofiarę i ją pożera” – oznajmił, kiedy odrzucał skargi niektórych pisarzy, mówiących o wstydzie wyrażania się w „językach dawnego wroga”. Dla dogłębnie afrykańskiego Soyinki, w fakcie używania języka dawnego kolonizatora nie ma żadnej sprzeczności, bo język jest tylko instrumentem, a istotne jest jak i do czego się go używa. „Dopóki Afryka nie będzie kontrolowała swojego losu, nie odzyska swojego człowieczeństwa”, oświadczył w 2001 r.

Przekonanie to nie jest podzielane przez Kenijczykja, **Ngũgĩ wa Thiong'o**. Urodzony w 1938 r. ten wieczny nominowany do Nobla, studiował na Uniwersytecie w Makerere w Ugandzie. Swoją pierwszą powieść napisał w 1962 r. i poświęcił ją tematyce napięć rasowych, które istniały między Brytyjczykami a antykolonialnym ruchem oporu, ucieleśnionym w ruchu Mau-Mau. Po powrocie do Kenii pracował jako dziennikarz. Jego uwięzienie za obronę wolności słowa tylko zwiększyło jego opór wobec tyranicznych rządów Daniela arapa Moi. Po wyjściu z więzienia, przebywał na uchodźstwie najpierw w Anglii, potem w Stanach Zjednoczonych, gdzie wyklądał na wielu uniwersytetach. Obiecał nie dotknąć nogą kenijskiej ziemi tak długo, jak trwać w niej będzie dyktatura. Wrócił w 2004 r, ale padł ofiarą napadu w swoim mieszkaniu, podczas którego na jego oczach została zgwałcona jego żona. Ngũgĩ uczynił normę ze swego przekonania o konieczności używania przez Afrykanów własnych języków w literaturze zamiast pisania w „językach imperialnych”. Z tego powodu odmówił pisania w języku angielskim i zaczął publikować w kikuju. Bibliografię pisarza stanowi trzydzieści pozycji różnych gatunków literackich: dramaty, powieści, eseje o tematyce kulturalnej i politycznej.

Będę kończyć. Ale ten przegląd afrykańskich intelektualistów – w którym być może niesprawiedliwie daliśmy pierwszeństwo pisarzom – byłby niekompletny bez przypomnienia wysiłków i poświęceń innych myślicieli, artystów i publicystów, którzy przez ostatnie sześć dziesięcioleci opierali się i przeciwstawiali władzy, która pogrąża czarnego człowieka w otchłani degradacji na jego własnej ziemi, zamiast służyć naszemu rzeczywistemu wyzwoleniu. Każde społeczeństwo,

każdy kraj zna i pamięta o swoich bohaterach. Tutaj mogę wymienić zaledwie kilku muzyków, takich jak Nigeryjczyk **Fela Kuti**, urodzony w Abeokucie, w tej samej miejscowości, co Soyinka; ten działacz na rzecz ochrony praw człowieka zmarł w 1997 r. w wieku 57 lat w wyniku ciężkiej kary, jaką było dwadzieścia lat okrutnego prześladowania. Powinniśmy także oddać hołd przywódcom religijnym takim, jak: **Rafael Nze Abuy**, arcybiskup Malabo w Gwinei Równikowej, któremu, poważnie choremu, tyran Teodoro Obiang zabraniał wyjazdu z kraju do ostatniego momentu i który zmarł w Madrycie w 1993 r.; **Cristophe Munzihirwa**, arcybiskup Bukavu z Demokratycznej Republiki Konga, zamordowany w 2004 r.; **Engelbert Mveng**, jezuita kameruński, teolog, antropolog i historyk, zamordowany w Jaunde w 1995 r. w nigdy niewyjaśnionych okolicznościach; jego rodak **Jean-Marc Ela**, ksiądz, teolog i socjolog, prześladowany nawet na dalekim uchodźstwie, zmarł w także niejasnych okolicznościach w Vancouver w Kanadzie w 2008 r. Trzeba także pamiętać o wielu dziennikarzach, ekonomistach, wykładowcach uniwersyteckich itd., którzy w najróżniejszych zakątkach naszego kontynentu poświęcili swoje życie, żeby dać nam nadzieję na przyszłą wolność. Im wszystkim i Wam tutaj obecnym, wyrażamy naszą wdzięczność.

(Tłumaczenie: Renata Díaz-Szmidt i Renata Gładysz)

RECENZJE

David van Reybrouck, *Kongo. Opowieść o zrujnowanym kraju*, tłumaczyła Jadwiga Jędryas, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2016, ss. 768.

Demokratyczna Republika Kongo jest krajem o ogromnym potencjale ekonomicznym, który z powodzeniem mógłby stać się liderem gospodarczym Afryki. Jednak jej burzliwe losy, zwłaszcza po uzyskaniu niepodległości w 1960 r., sprawiły, że dziś państwo to jest uznawane za upadłe¹. Aby dobrze zrozumieć przyczyny takiego stanu rzeczy, należy poznać skomplikowaną historię kraju, w której można dostrzec syntezę dziejów całego kontynentu: od brutalnych czasów europejskiego panowania, poprzez szybką dekolonizację, aż po wojny domowe trwające do przełomu XX i XXI wieku.

W Polsce zostało wydanych sporo prac opisujących DR Kongo, ale bardzo mało pozycji ma *stricto* naukowy charakter (R. Piętka, *Garcia II władca Konga a Kościół katolicki*, Warszawa 2009). W ostatnich latach ukazały się książki dziennikarzy, którzy opisali: podróż Henrieo Mortona Stanleya w dół rzeki Kongo (T. Butcher, *Rzeka krwi: podróż do pękniętego serca Afryki*, Warszawa 2009) oraz Wolne Państwo Kongo (A. Hochschild, *Duch króla Leopolda*, Warszawa 2012). Nie zabrakło pozycji o działalności afrykańskiej Ernesto Che Guevary (R. Warszawski, *Kongo 1965*, Warszawa 2014). Warto dodać, że od pewnego czasu regularnie publikowane są wspomnienia oraz opracowania misjonarzy pracujących na terenie obecnej DR Kongo (J. Sagahutu, *Nadzieja wbrew nadziei*, Kraków 2011). Nie zmienia to jednak faktu, że brakuje pracy przedstawiającej całościowo dzieje tego największego państwa Afryki Subsaharyjskiej².

¹ http://www.repozytorium.uni.wroc.pl/Content/59707/05_Tomasz_Klin.pdf, s. 109.

² Wybrana bibliografia polska z dziejów DR Kongo: **historia przedkolonialna**: G. Balandier, *Życie codzienne w państwie Kongo XVI–XVIII*, Warszawa 1970; **historia militarna**: P. Ostaszewski, *Konflikty kolonialne i postkolonialne w Afryce i Azji 1869–2006*, Warszawa 2006; P. Brudek, *Afryka Wschodnia 1914–1918*, Warszawa 2008; R. Gan-Ganowicz, *Kondotierzy*, Warszawa 2014; M. Hoare, *Wojownicy z Kongo*, Warszawa 1994; J. Zumbach, *Ostatnia walka*, Warszawa 2007; P. Kucharski, *Zair 1996–1997*, Warszawa 2002; **źródła podróżnicze i reportaże**: A. Dębczyński, *Dwa lata w Kongo*, Warszawa 1928; H. Gordziałkowski, *Czarny sen: przygody i przeżycia w Kongo Belgijskim*, Warszawa 1959; W. Grzesiewicz, *Mój pobyt w Kongo 1929–1938*, w: *Afryka utrwalona*, t. 1, Warszawa 2009; M. Grzesiewicz-Sałacińska, *Karty pocztowe Kazimierza Zagórskiego z kolekcji Witolda Grzesiewicza*, w: *Afryka utrwalona*, t. 2, Warszawa 2009 [oba tomy wydane staraniem Małgorzaty Grzesiewicz-Sała-

Z tego powodu warto zwrócić uwagę na pracę belgijskiego historyka kultury oraz pisarza Davida van Reybroucka *Kongo. Opowieść o zrujnowanym kraju*. Autor zrobił wszystko, aby historia została przedstawiona przez samych Afrykanów. Narrację zaczyna w czasach przedkolonialnych, a kończy na rosnącym wpływie Chin w Afryce w XXI w.³. Każdy z 15 rozdziałów przedstawia opis kolejnych wydarzeń wzbogacony o relacje Kongijczyków. Badacz odwiedził wielokrotnie Kongo, gdzie przeprowadził setki rozmów z jego mieszkańcami. Wykorzystanie tak wielu źródeł ustnych jest ogromnym atutem pracy. Uwagę czytelnika na pewno zwróci pierwszy rozmówca Etienne Nkasi, który rzekomo dożył 128 lat. Van Reybrouck ma co do tego wątpliwości, ale jest w stanie w to uwierzyć. Warto dodać, że autor nie ograniczył się tylko do rozmów z Afrykanami. Sięgnął też do relacji Europejczyków, którzy mieszkali w Kongu. Z pamięci odtworzył także rozmowy ze swoim ojcem, który pracował jako inżynier kolejowy w Katandze.

Atutem książki jest to, że autor starał się zachować obiektywizm w swojej pracy. Jego rozmówcy, co zrozumiałe, przyjmują zazwyczaj antykolonialne i antyeuropejskie stanowisko. Van Reybrouck przedstawia i próbuje zrozumieć działania rządów europejskich. Krytykuje postępowanie pierwszego premiera Patrice Lumumby w jego ostatnich miesiącach życia. Bohater narodowy dzisiejszego Konga został opisany jako skuteczny rewolucjonista, ale mierny polityk, który nie potrafił odnaleźć się w nowej roli po odzyskaniu niepodległości. Z drugiej strony Belg tłumaczy, czemu w latach 70. i 80. Zachód tolerował reżim Mobutu Sese Seko. Mimo to, w ostatnich rozdziałach pracy widać afrocentryzm autora. O biedę Konga czy Zairu obwinia obce państwa i organizacje międzynarodowe, np. Belgię o zbyt szybkie przyznanie niepodległości kolonii, która jeszcze nie była do niej odpowiednio przygotowana; czy Międzynarodowy Fundusz Walutowy, który oskarża o wdrażanie szkodliwych reform neoliberalnych w latach 70. i 80.

W publikacji umieszczono kilkanaście czarno-białych map, co ułatwia zrozumienie tekstu. Niestety wydawca nie zdecydował się na wstawienie żadnego zdjęcia, co znacznie zuboża rozdziały opisujące najnowszą historię Konga. Czytelnik

cińskiej – wnuczki W. Grzesiewicz]; K. Nowak, *Kochana Maryś! listy z Afryki*. t. 2 Poznań 2015; L. Sapieha, *Z podróży ze wschodu Kongo*, Lwów 1931; R. Kapuściński, *Czarne gwiazdy*, Warszawa 1963; **historia najnowsza**: E. Jaremczuk, *Zair, Demokratyczna Republika Konga, przemiany wewnętrzne i ich implikacje międzynarodowe*, Elbląg 2007; **wspomnienia oraz opracowania misjonarzy i dotyczących misjonarzy**: K. Czermak, *Zostaję na miejscu do końca*, Tarnów 2007; L. Dziwosz, *Z Ewangelią pośrodku afrykańskiej dżungli*, Kielce 2006; A. Jasiński, *Działalność Pallotynów w Rwandzie i demokratycznej Republice Konga 1973–2003*, Ząbki 2014; M. J. Oramus, *Wspomnienia z misji w Kongu*, Kraków 2007; W. Stasik, *Wspomnienia z pracy misyjnej*, Kraków 2008.

³ Zauważyłem jeden błąd merytoryczny. Na s. 26 pojawiła się informacja, że najwyższy szczyt DR Konga Góra Stanleya (5109 m.) jest drugim najwyższym szczytem Afryki. W rzeczywistości jest trzecim po Kilimandżaro (5895 m.) i Mt. Kenii (5199 m.).

nie może też zobaczyć fotografii opisanej na s. 360. Przedstawia ona Belga i jego volkswagen chwilę po ostrzale przez żołnierzy ONZ⁴.

Warto podkreślić, że książka *Kongo* nie jest skierowana wyłącznie do afrykaniistów. Praca ma formę reportażu historycznego pełnego ciekawostek i anegdot np. został dokładnie opisany pojedynek bokserski Georga Foremana z Muhammadem Ali w 1974 r. Van Reybrouck opisał skomplikowane dzieje tego kraju lekkim językiem, jednak atrakcyjna forma tekstu nie oznacza, że książka nie ma charakteru naukowego. Wykorzystana bibliografia jest imponująca, bowiem składa się z kilkuset pozycji wydanych w języku francuskim, niderlandzkim oraz angielskim. Na końcu ponad 600 stronicowej pracy zostały umieszczone przypisy.

Kongo. Opowieść o zrujnowanym kraju jest pozycją godną polecenia dla wszystkich miłośników Afryki i jej historii. Największym jej atutem jest wykorzystanie tak ogromnej liczby źródeł ustnych, dzięki czemu możemy lepiej poznać afrykański punkt widzenia. Van Reybrouck połączył historyczny profesjonalizm z lekkim piórem dziennikarza, dzięki czemu powstała rzetelna i przystępna książka.

Piotr Kruze

⁴ Link umieszczony w przypisach książki nie działa. Fotografię można zobaczyć na stornie: <http://binaryapi.ap.org/8b2aee8ce1bb467395f7fc34fd4aadf8/preview/AP87081124016.jpg?wm=a-pi&ver=0> [dostęp z dn. 27.01.2017].

KONFERENCJE NAUKOWE

Ogólnopolskie sympozjum z cyklu „Bilad as-Sudan”, pt. „Polityka i kultury”

Warszawa, 30 września 2016

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Organizatorzy: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Instytut Dialogu Kultury i Religii Wydziału Teologicznego UKSW

Była to czwarta od 2012 roku konferencja poświęcona problemom Sudanu, organizowana na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Ogólnie zarysowany temat konferencji umożliwiał prezentację zagadnień z różnych dziedzin badawczych. Referaty, oparte zarówno na własnych badaniach i obserwacjach terenowych, jak lekturach i analizach informacji internetowych, miały w większości formę multimedialną.

Pierwsza sesja obrad była poświęcona państwom istniejącym w starożytności i w średniowieczu na ziemiach dzisiejszego Sudanu oraz prowadzonym tam badaniom archeologicznym.

Prof. dr hab. Karol Piasecki (Uniwersytet Szczeciński, Wydział Humanistyczny, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej) przedstawił referat zatytułowany: *Związki dawnej ludności subsaharyjskiej ze Śródziemnomorzem i Europą. Wybrane aspekty antropologiczne*. Podawał przykłady świadczące, iż od wieków Afryka Północna stanowiła strefę przejściową między tzw. „czarną Afryką” a „białą Europą”. Obecność ludności negroidalnej w Europie w czasach poprzedzających epokę nowożytną nie została jeszcze dokładnie zbadana. Choć – jak mówił – antropologia historyczna wypracowała już mniej lub bardziej kompletny obraz wpływów antropologicznych przemieszczających się z południa na północ, nie ma jednak próby całościowego ujęcia problemu afrykańskich wpływów antropologicznych

w dawnej Europie. Autor przytaczał świadczące o tych wpływach znaleziska archeologiczne m.in. w grotach północnej Hiszpanii i w południowej Francji, a także na terenie południowej Ukrainy, Rosji i północnego Kaukazu.

Dr Henryk Paner (Muzeum Archeologiczne w Gdańsku) zaprezentował multimedialną relację z badań Gdańskiej Ekspedycji Archeologicznej prowadzonych od 2009 roku na pustyni Bayuda (tytuł referatu: *Nowe południowe granice królestwa Kermi w świetle wyników badań ekspedycji gdańskiej (GAME) na pustyni Bayuda*). Jest to obszar na wschodnim krańcu Sahary, w wielkim zakolu Nilu na północ od Chartumu. Poza nielicznymi badaniami sondażowymi w II Połowie XX wieku i na początku obecnego stulecia, dotychczas na tych terenach nie prowadzono systematycznych prac wykopaliskowych. Rekonesans i badania powierzchniowe połączone z badaniami sondażowymi, które archeolodzy gdańscy rozpoczęli przed siedmiu laty, obejmuje tereny o łącznej powierzchni około 20 tysięcy kilometrów kwadratowych. Odkryto tam ponad 900 stanowisk archeologicznych. Znaczna ich część – mówił Henryk Paner – to cmentarzyska, przeważnie z okresu starokuszyckiego. Podczas prezentacji medialnej przedstawiał przykłady archeologicznych znalezisk gdańskich badaczy. Zamierzają oni kontynuować prace.

Tematem referatu mgr. Daniela Gazdy (Fundacja Ureusz) było *Powstanie Imperium Kusz w VIII w. p.n.e. – problematyka polityczna i militarna*. Autor przedstawił powstanie jednego z największych imperiów, jakie w starożytności istniały w Dolinie Nilu oraz działania polityczne i militarne władców panujących na terenach między III a IV kataraktą na Nilu. W okresie ponad półwiecza dokonali oni podboju rozległych ziem na północy i południu. Jeden z głównych twórców imperium kuszyckiego, Pianchi, który w 738 r. p.n.e. opanował Tebainę, dziesięć lat później podbił środkowy i północny Egipt, a następnie zajął Wielkie Oazy leżące na Pustyni Libijskiej. Umożliwiło to kontrolowanie pustynnych szlaków komunikacyjnych zarówno z głębi Afryki, jak i z Nubii. Badania archeologiczne wskazują na ekspansję również na południe i pojawienie się tam w VIII wieku p.n.e. osadnictwa kuszyckiego. Imperium kuszyckie rozciągało się wówczas od okolic dzisiejszego Chartumu po ujście Nilu na północy. To jednak – wskazywał Autor – dopiero za panowania następcy Bianchego wojna z Asyrią w roku 701 p.n.e. i powstrzymanie asyryjskiej ekspansji potwierdziło wielkomocarstwowy status nowego imperium. Zwracał on także uwagę na innowacyjne zmiany w taktyce i technice wojennej, jakie wprowadzali władcy Kusz, które zwiększały szanse ich zwycięstw.

Dlaczego zaginęły ośrodki chrześcijaństwa, które w pierwszych wiekach naszej ery rozwijały się w Kartaginie, w Cyrenajce (Pentapolis), w Nubii i wytworzyły tam własną kulturę chrześcijańską, a dziś o ich istnieniu świadczą jedynie wykopaliska i stare księgi? – Odpowiedzi na to pytanie poszukiwała mgr Katarzyna Mich (Instytut Kultury i Dialogu UKSW) w referacie *Problem zakorzenienia chrześcijaństwa w lokalnej kulturze Nubii a język liturgii Kościoła nubijskiego*.

Wśród głównych przyczyn Autorka wymieniła niedostateczną inkulturację chrześcijaństwa i brak zakorzenienia w rodzimej kulturze, którego szczególnie ważnym czynnikiem jest język liturgii. W Kartaginie takim językiem była łacina, a ponadto nastąpiła silna romanizacja Kościoła, co izolowało wspólnotę chrześcijańską od miejscowej ludności berberyjskiej. W Pentapolis – w Cyrenajce – tamtejszy Kościół posługiwał się w liturgii językiem greckim. Choć był to język rodzimy większości, a być może prawie wszystkich wyznawców chrześcijaństwa w Pentapolis, to nie mogło ono zakorzenić się na tych terenach. Po arabskim podboju Grecy wyemigrowali, a Berberowie, którymi ludność grecka pogardzała, przyjęli islam i chrześcijaństwo w Cyrenajce szybko zaginęło.

Największą część referatu Autorka poświęciła Nubii. Przypomniła, że choć chrześcijaństwo trwało tam dłużej, wytworzyło własną liturgię i sztukę, ostatecznie jednak upadło, kiedy upadły królestwa nubijskie. Przyjęły one chrześcijaństwo z Konstantynopola, bezpośrednio i za pośrednictwem Egiptu, który był wówczas częścią Cesarstwa Wschodniorzymskiego. Z religią przyjęły one także wzorce kulturowe, język i organizację państwa. Językiem oficjalnym, używanym w piśmie, w liturgii, na dworze królewskim i prawdopodobnie przez elity był w Makurii grecki, a w Nobadii koptyjski i grecki. Chrześcijaństwo, związane z dworem i ze strukturami państwa, po jego upadku jeszcze przez pewien czas opierało się islamizacji.

Poznanie odległej historii byłoby niemożliwe bez rozległych badań archeologicznych w Dolinie Nilu, na ziemiach dzisiejszego Sudanu. Prowadzenie ich ulega jednak ograniczeniu ze względu na wielkie inwestycje modernizacyjne w infrastrukturę i rolnictwo. Mówił o tym archeolog, Dr Mariusz Drzewiecki, adiunkt w Instytucie Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN (*tytuł referatu: Zatrzymać najdłuższą rzekę Afryki. Konsekwencje archeologiczne projektów zarządzania wodami Nilu*). Autor podjął próbę odpowiedzi na obecnie kluczowe – jego zdaniem – pytania: jak zarządzanie wodami Nilu Środkowego wpływa na rozwój badań nad przeszłością? Czy w ogóle możemy mówić o rozwoju archeologii w związku z projektami, których skutkiem ubocznym jest niszczenie śladów przeszłości? Jakie może to mieć konsekwencje dla przyszłości tej nauki? Podając liczne przykłady, wskazywał, iż budowa wielkich tam na Nilu uruchamiała międzynarodowe badania ratunkowe i dziś tereny zalewowe należą do najlepiej przebadanych przez archeologów. Największym zagrożeniem jest natomiast niekontrolowane zagospodarowywanie terenów pod uprawy rolne, zwłaszcza terenów przeznaczonych dla rolnictwa wielkoobszarowego, stosowanie ciężkiego sprzętu zmechanizowanego, który jest w stanie niszczyć pozostałości wiekowych budowli. Wydaje się – uważa Autor – że w najbliższej przyszłości archeolodzy chcący badać dawne społeczności doliny Nilu Środkowego będą zmuszeni wypracować metody rozpoznawania stanowisk archeologicznych na obszarach rolnych oraz sposoby współpracy z właścicielami gruntów.

Kilka referatów dotyczyło problemów Południowego Sudanu. Mgr Jędrzej Czerep (UKSW), przedstawił referat zatytułowany: *Rada Starszych Dinka – równoległy rząd Południowego Sudanu*. Autor wskazywał na ważne procesy zachodzące w tym kraju, których odzwierciedleniem i jednocześnie stymulatorem stała się Rada Starszych Dinków. Nazwa ta kojarzy się zwykle z radą starszyzny plemienną. W tym przypadku natomiast jest to zgromadzenie około siedemdziesięciu osób wywodzących się z ludu Dinka, w większości z dyplomami uniwersyteckimi, mających za sobą wieloletnią działalność w administracji, w dziedzinie kultury, oświaty i zdrowia, zwolenników obecnego prezydenta. Jej przewodniczącym został emerytowany prezes Sądu Najwyższego, ponad siedemdziesięcioletni Ambrose Riing. Rada, choć jest organem pozakonstytucyjnym i składa się z przedstawicieli tylko jednej grupy etnicznej, uzyskała wpływ na polityczne decyzje głowy państwa. W kluczowych dla tego kraju sprawach – zakończenia wojny domowej czy podziału administracyjnego na 28 stanów – Rada prezentowała stanowisko, które miało zapewnić przewagę Dinków w strukturach państwowych. Autor zwraca uwagę, że w niestabilnej sytuacji politycznej w Południowym Sudanie, w atmosferze napięć etnicznych, narastającej niechęci i nienawiści do Dinków, inne grupy etniczne również utworzyły swoje rady starszych. Następuje proces dostosowywania instytucji etnicznych do sytuacji i ponownego określenia ich roli. W tym procesie szczególne znaczenie zyskały zbrojne grupy samoobrony, organizowane na zasadach przynależności etnicznej. Drugim nowym, niepokojącym zjawiskiem jest wykorzystywanie Internetu i mediów społecznościowych do szerzenia pomówień, nienawiści etnicznej, kształtowania postaw ksenofobicznych i mobilizacji do działań agresywnych. Obiektem ostrej krytyki i ataków na forach internetowych stała się także Rada Starszych Dinka. Zdaniem Autora, jeśli rząd w Dżubie będzie chciał rzeczywiście doprowadzić do pokoju, co wymaga trudnych kompromisów, będzie musiał przezwyciężyć jej opór.

Zakończenie wojny domowej i zapewnienie pokoju jest sprawą tym bardziej pilną, że w kwietniu 2016 roku Sudan Południowy podpisał traktat o przystąpieniu do Wspólnoty Wschodnioafrykańskiej (*East African Community – EAC*), regionalnej organizacji międzyrządowej, której członkami są Burundi, Kenia, Rwanda, Uganda i Tanzania. Wydarzeniu temu poświęcone były dwa referaty o bardzo podobnych tytułach: dr hab. prof. Joanny Bar (z Instytutu Politologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie), *Przystąpienie Republiki Sudanu Południowego do Wspólnoty Wschodnioafrykańskiej (EAC): geneza i przebieg procesu akcesyjnego*; dr. Konrada Czernichowskiego (UMCS, Lublin): *Akcesja Sudanu Południowego do Wspólnoty Wschodnioafrykańskiej (EAC) – potencjalne skutki*.

Joanna Bar przedstawiła etniczne i historyczne związki Południowego Sudanu z sąsiadami na południu i zachodzie, główne postanowienia i wymogi traktatu wspólnotowego przebieg pięcioletnich rokowań akcesyjnych, oczekiwania władz

w Dżubie związane z przynależnością do tego ugrupowania, które nie wiadomo, czy się spełnia. Zwróciła uwagę, że Południowy Sudan spełnia w istocie tylko jeden wymóg traktatowy – ma wspólną granicę z państwami EAC. Przyczyny pośpiesznego przyjęcia Południowego Sudanu do Wspólnoty Wschodnioafrykańskiej, jej zdaniem, są niejasne. Decyzja ta spotkała się ponadto z krytyką części politycznej elity w Dżubie, gdzie obawiają się zalewu towarów z państw sąsiednich i napływu stamtąd lepiej wykształconych osób.

Konrad Czernichowski zwracał uwagę przede wszystkim na ekonomiczne aspekty przystąpienia Południowego Sudanu do Wspólnoty Wschodnioafrykańskiej. Podkreślał, że proces integracji gospodarczej takich krajów, jak Kenia, Tanzania i Uganda trwa z przerwami kilkadziesiąt lat i mają one wyższy PKB niż Południowy Sudan. Nie wiadomo, jego zdaniem, czy korzyści z akcesji tego kraju okażą się dla niego większe niż koszty, jakie będzie musiał ponieść. Nie wiadomo też, czy rozszerzenie Wspólnoty okaże się korzystne dla pozostałych członków. Południowy Sudan pozostaje krajem niestabilnym i bez zakończenia wojny domowej integracja gospodarcza jest niemożliwa.

Dwie prezentacje oparte na bezpośrednich obserwacjach autorek przybliżyły realia afrykańskie. Julia Prus, która pracowała w Południowym Sudanie i niedawno stamtąd powróciła, przedstawiła postać samozwańczego proroka Nuerów, dokumentując relację fotografiami i fragmentami wywiadu, jaki z nim przeprowadziła. Druga opowieść dotyczyła pogranicza Republiki Środkowoafrykańskiej i Sudanu. Dr Krystyna Kamińska (Akademia Humanistyczna w Puławach), która w końcu lat dziewięćdziesiątych przebywała tam na safari w parku narodowym, była świadkiem powitania członka rodziny Jeana Bokassy (b. prezydenta a później cesarza RŚA) przez miejscową ludność. Przeżyła napad partyzantów sudańskich na terytory tego parku. Terroryzując europejskich gości, którym zabrali broń myśliwską, przez kilka dni polowali na zwierzynę, by zaopatrzyć się w mięso i wycofali się na teren Sudanu. Wnioskując z reakcji dowództwa wojsk francuskich stacjonujących w RŚA (odmówiły interwencji) i natychmiastowej ucieczki miejscowej ludności, nie był to odosobniony przypadek.

Podczas trzeciej sesji, zatytułowanej Varia, prof. Dr hab. Nina Pawlak (Katedra Języków i Kultur Afryki UW) wygłosiła referat na temat: *Wspólny obszar kulturowy Afryki Zachodniej w świadectwach językowych*, poświęcony procesom językowym na obszarze rozciągającym się na południe od Sahary i na północ od Zatoki Gwinejskiej. Wskazywała, że świadectwa językowe odzwierciedlają wspólnotę kulturową ludów zamieszkujących na tym obszarze, wynikającą z ich doświadczeń historycznych. Terytorialny zasięg tej wspólnoty – podkreślała prof. Pawlak – jest zatem znacznie większy niż Sudanu Zachodniego, do którego często odwołują się historycy. Obejmuje bowiem obszar nazwany umownie Afryką Zachodnią, który nie jest tożsamy z Afryką Zachodnią według kryteriów geograficznych

i przyrodniczych czy politycznych. Jednym z najbardziej widocznych przejawów wspólnych doświadczeń ludów Afryki Zachodniej jest słownictwo i frazeologizmy pochodzące z języka arabskiego, które przenikały do języków afrykańskich wraz z umacnianiem się wpływów islamu. Rozprzestrzeniały się nie tylko wśród ludów islamizowanych, ale także nie-muzułmańskich, tracąc przy tym znaczenie religijne. Większość fraz arabskich przeniknęła do języków afrykańskich za pośrednictwem języka hausańskiego, a ważną rolę w tym procesie odegrali i nadal odgrywają kupcy hausańscy. Profesor ilustrowała ten proces przykładami z codziennych zwrotów powitalnych i grzecznościowych, ulegających dalszym przekształceniom w językach lokalnych. Wskazywała także na rolę języków europejskich – francuskiego i angielskiego – w procesach integracji kulturowej w Afryce Zachodniej. Słownictwo zaczerpnięte z tych języków przeszło do języków afrykańskich, a jednocześnie do tych języków weszły afrykańskie określenia. Powstały lokalne warianty, zwłaszcza angielskiego, jak *West African Pidgin English*, który zyskuje coraz więcej użytkowników, a *Nigerian Standard English* uważany jest przez niektórych językoznawców za jeden z dialektów języka angielskiego.

Czy definicja uchodźcy, przyjęta w konwencji Genewskiej z 1951 roku, wynikająca z potrzeby rozwiązania problemu uchodźstwa w Europie po II wojnie światowej, uwzględnia inną sytuację i umożliwia rozwiązywanie tego problemu w Afryce? – to jedno z kluczowych pytań, jakie przedstawił prof. UW, dr hab. Maciej Ząbek (Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW) w referacie zatytułowanym *Z historii współczesnej polityki ochrony uchodźców w Sudanie – od dekolonizacji do połowy lat osiemdziesiątych XX w.* Przypomniął, że w pierwszych latach po uzyskaniu niepodległości państwa afrykańskie niechętnie odnosiły się do przyjmowania większych grup uchodźców i opowiadały się za ich repartycją. W miarę jednak narastania problemu, ulegały naciskom UNHCR, która udzielała pomocy, ale narzucała swoje wymogi i procedury. W 1969 r. Organizacja Jedności Afrykańskiej przyjęła własną konwencję w sprawie uchodźców, ratyfikowaną stopniowo przez wszystkie prawie państwa członkowskie. Wprowadzała ona rozróżnienie między uchodźcami, a osobami prowadzącymi działalność polityczną na emigracji. Zakazywała takiej działalności, co w praktyce nie było przestrzegane.

Sudan, który w latach 60. był przeciwny przyjmowaniu uchodźców, choćby ze względu na sytuację na południu, pod naciskiem UNHCT zgodził się na otwarcie obozów dla uchodźców. W II połowie lat 60. po nieudanej próbie obalenia cesarza Hajle Sylassjego, do wschodnich regionów Sudanu i do Chartumu napływali uciekinierzy z Etiopii. Liczba ich (ok. 45 tys.) nie powodowała jeszcze problemów. Od lat 70. natomiast fala uchodźców była coraz większa, powodowana walką polityczną w Etiopii po obaleniu cesarza, wojną w Erytrei i konfliktami w wielu regionach tego kraju.

Prof. Ząbek podał dwie znamienne liczby: w końcu dekady lat 70. liczba uciekinierów wynosiła 600 tysięcy. Susza i głód wywołały masową migrację – w połowie 1985 r. liczbę uchodźców na terenie Sudanu szacowano na ok. 1 600 000 osób. Takiego naporu nie wytrzymało ani państwo sudańskie, ani UNHCR i inne międzynarodowe organizacje pomocowe. UNHCT odmawiała zwiększenia pomocy, uzasadniając, że uciekinierzy to ofiary wojny i głodu, a zatem nie obejmuje ich definicja uchodźcy – osoby podejmującej indywidualne decyzji i zagrożonej prześladowaniami.

Polityka ochrony uchodźców, inspirowana ideami z innego kręgu kulturowego i wynikająca z innego kontekstu politycznego – mówił prof. Ząbek – poniosła w Sudanie porażkę. Program pomocy we wschodnim Sudanie załamał się w zderzeniu z naporem uchodźców, bardzo często motywowanych politycznie.

Wojciech Trojan (UNHCR, Hargeisa) mówił natomiast o swoich refleksjach wynikających z bezpośrednich obserwacji wydarzeń w sudańskim Darfurze i w Somalii (tytuł referatu: *Pomiędzy pokojową operacją hybrydową ONZ a adatem*).

„Hybrydowe” operacje pokojowe ONZ i Unii Afrykańskiej nie zapewniły bezpieczeństwa i ochrony tamtejszej ludności. W Darfurze nadal dochodzi do napałów na wioski, konwoje wojskowe i pacyfikacji wsi przez wojska rządowe. Somalii kolejne międzynarodowe operacje wojskowe i militarne interwencje państw sąsiednich nie tylko nie przyniosły pokoju, ale powodowały coraz większą radykalizację młodego pokolenia, które zasila szeregi al-Shabaab. Oddziały wojsk interwencyjnych budzą bowiem opór społeczny, z jakim nie są w stanie sobie poradzić. Stały się one w istocie bezużyteczne do zadań, jakie im wyznaczono.

Znamienne, że – zwracał uwagę Wojciech Trojan – oddziały al-Shabaab zostały wparte z terenów Somalilandu i Puntlandu przez milicje klanowe, uzbrojone tylko w lekką broń. Na terenach tych państw, nie uznawanych przez społeczność międzynarodową, nie dochodzi też do takich sytuacji, jak w południowej Somalii, gdzie amerykańska piechota morska, później garnizony Unii Afrykańskiej są dziesiątkowane przez islamistów z al-Shabaab. W Somalilandzie i w Puntlandzie to klan, a nie misje wojskowe ONZ zapewnia spokój i bezpieczeństwo. Uważa on, że organizacje międzynarodowe powinny wyciągnąć z tego wnioski. Kilkakrotnie zwracał on uwagę na zaangażowanie sił zewnętrznych, które wykorzystują lokalne konflikty do destabilizacji układu sił wewnętrznych i w regionie.

Profesora dr. hab. Macieja Kurcza (Uniwersytet Śląski) zafascynowała uroczystość, jaka odbywa się w każdy piątek na cmentarzu Hamad el Nil w Omdurmanie. Jest to *zika* (arab. „wspomnienie”), zwany potocznie „tańcem derwiszy” – obrzęd dedykowany Bogu, podczas którego miłość do Boga jest wyrażana za pomocą słów, tańca i muzyki. (tytuł referatu: *Derwisze z Hamad el Nil. Rytuał jako komentarz, krytyka i celebrowanie Codziennosci*) Organizuje ją lokalny odłam bractwa Kadiriyya (zwanego też Arakiyyin).

Wielokrotne obserwacje tego obrzędu doprowadziły prof. Kurcza do stwierdzenia, że znajdują w nim odzwierciedlenie problemy całego społeczeństwa: wykluczenie, świętość, hierarchia, tożsamość. To – jego zdaniem – o czym „opowiada” ten rytuał muzułmański jest najważniejsze, najbardziej widoczne.

Mahdi i mahdija a misjonarze i misje katolickie w relacji kombonianina Josefa Ohrwaldera – to temat referatu prof. dr hab. Jarosława Różańskiego, OMI (Instytut Dialogu Kultury i Religii UKSW). Przedstawił on działalność misji katolickich w Sudanie przed wybuchem powstania mahdystów i losy rękopisów misjonarza z Kordofanu, *Josefa Ohrwaldera*, który przez dziesięć lat przebywał w niewoli u mahdystów. Jego relacja została opublikowana jeszcze przed upadkiem powstania, m.in. w języku niemieckim, angielskim i polskim. Miała ona duży wpływ na kształtowanie opinii w Europie o wojnie w Sudanie. Stanowiła też inspirację dla sienkiewiczowskiej „W pustyni i w puszczy”.

Oceny powstania i państwa mahdystów – zwracał uwagę prof. Różański – są zróżnicowane, z reguły negatywne. Wynikają one głównie z upowszechniania brytyjskiego punktu widzenia wydarzeń w Sudanie, w ówczesnych środkach społecznego przekazu. W ten nurt wpisuje się także relacja o. Josefa Ohrwaldera. Niemniej jego postawa i obserwacje świadka wydarzeń i jego opinie wartę są nowych badań. Dotyczy to również zbadania rozbieżności w jego relacjach w wersjach w języku angielskim i niemieckim – a przy tej okazji i w polskim.

Różnorodna tematyka konferencji – od starożytności po „gorące” problemy współczesne – była kontynuacją w pewnym sensie problemów podejmowanych podczas poprzednich czterech „sudańskich” spotkań naukowych na UKSW. Organizatorzy zapowiadają kontynuowanie konferencji poświęconej temu regionowi Afryki.

Wiesława Bolimowska

Konferencja z udziałem gości zagranicznych: Intelektualiści afrykańscy wobec doświadczenia dyktatur

Warszawa, 21–22 października 2016 r.

Biblioteka Uniwersytecka BUW

Organizatorzy: Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW, Instytut Filologii Romańskiej UAM, Instytut Romanistyki UW, Katedra Języków i Kultur Afryki UW, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne

Otwarcia konferencji dokonali: dr Urszula Ługowska (Dyrektor ds. Naukowych Instytutu Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW), dr hab. Kamil Kuraszkiewicz (Kierownik Katedry Języków i Kultur Afryki) oraz dr Hanna Rubinkowska-Anioł (Prezes Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego). Podczas otwarcia przemawiała także dr hab. Ewa Pilecka (Dyrektor Instytutu Romanistyki UW).

Ponad pięćdziesiąt lat po uzyskaniu politycznej niepodległości przez większość państw afrykańskich, wielu z nich nie udało się stworzyć systemów politycznych, które gwarantowałyby rozwój swobód obywatelskich ich mieszkańcom. Liczne kraje Afryki doświadczają dyktatur, quasi-dyktatur lub pozorowanych demokracji. W wielu z nich łamane są prawa człowieka, nie istnieje wolność słowa, a klasy rządzące charakteryzują się korupcją i nepotyzmem. Przyczyny tego zjawiska są różnorodne i złożone. Zostały już one szeroko omówione w literaturze przedmiotu, głównie w opracowaniach afrykanistów-politologów. Intelektualiści afrykańscy, zatroskani losem swoich młodych ojczyzn, nie pozostają obojętni wobec jarzma postkolonialnych dyktatur. Pomimo prześladowań, zepchnięcia na „margines” przez elity rządzące lub nawet wygnani z kraju, otwarcie i odważnie krytykują ich działania. Jednocześnie ich najbardziej nawet krytyczne uwagi nie pozwalają nam na powielanie stereotypów dotyczących Afryki, jako kontynentu pogrążonego w nieustającym chaosie i wojnach, ani na postrzeganie Afrykanów jako niezdolnych do wypracowania własnych, odpowiednich dla siebie form organizacji państwowej. Ich poszukiwanie stało się najważniejszym życiowym celem dla wielu afrykańskich intelektualistów. W czasie konferencji zastanawiano się nad ich postawą wobec doświadczenia dyktatur, nad ich przemyśleniami, nonkonformizmem, politycznym i społecznym zaangażowaniem. Przedstawiono działalność polityczną, publicystyczną, literacką i artystyczną Afrykanów, kwestionujących dyktatorskie rządy i polityczny status quo ich ojczyzn. Do udziału w konferencji

zostali zaproszeni specjaliści reprezentujący różne dyscypliny naukowe: politolodzy, socjolodzy, antropolodzy, filolodzy, kulturoznawcy, literaturoznawcy i krytycy sztuki.

Dwudniową konferencję otworzył wykład inauguracyjny dr hab. Krzysztofa Trzcńskiego prof. PAN (Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych), zatytułowany *Czym zastąpić autorytaryzm w Afryce Subsaharyjskiej? Między Scyllą konsocjonalizmu a Charybdą centrypetalizmu*. Filozofia polityczna jest obecnie główną dziedziną zainteresowań naukowych prof. Trzcńskiego – stąd pytanie zawarte w tytule wykładu, a zarazem dylemat, którego rozwiązania poszukują afrykańscy intelektualiści, filozofowie. Po dekolonizacji w Afryce poszukiwano podstaw ustrojowych dla usamodzielnionych państw, lecz praktyka pokazała, że ani rozwiązania autorytarne, ani demokratyzacja nie spełniły oczekiwań dobrego rządu, a rządy zastąpione w wielu przypadkach dyktaturami wojskowymi nie potrafiły sprostać wyzwaniom ekonomicznym i demograficznym, szczególnie w realiach zimnej wojny. Następująca wraz z upadkiem „żelaznej kurtyny” demokratyzacja miała i ma nadal w Afryce charakter powolny i niezbyt udany. Prof. Trzcński wskazując na przyczyny tego stanu rzeczy wymienił: brak demokratycznych tradycji, głębokie podziały etniczne i bariery kulturowe, wysoki stopień hierarchizacji społeczeństw, niski stopień rozwoju cywilizacyjnego, w tym edukacji, podkreślając zarazem, że demokracja jest raczej procesem, na którego efekty trzeba będzie długo czekać, podczas gdy reżimy autorytarne i hybrydowe nadal trwają.

Mimo to większość afrykańskich intelektualistów, zawiedzionych autorytaryzmem, widzi konieczność rozwijania demokracji, lecz nie większościowej, gdyż takie rozwiązanie nie jest dobre dla Afryki (grupy mające większość mogą ciągle wygrywać). Demokracja na użytek państw wieloetnicznych, a z takimi mamy do czynienia w Afryce, powinna polegać na dzieleniu się władzą – *power sharing*¹. Jest to system polityczny polegający na dopuszczeniu do władzy członków poszczególnych segmentów (grup etnicznych i wspólnot religijnych). Prof. Trzcński omówił następnie dwa rodzaje *power sharing*: konsocjonalizm i centrypetalizm. Jednak, jak stwierdził, żaden z nich nie jest doskonały. Pierwszy wręcz ugruntowuje podziały poprzez upodmiotowienie grup etnicznych i wspólnot religijnych. Drugi – poprzez wymieszanie grup i wspólnot w ramach ponad-segmentowych struktur politycznych umacnia w nich rolę większych liczebnie segmentów lub przenosi konflikty na poziom rywalizacji wewnątrz segmentów. Jednakże filozofowie afrykańscy, mając własne koncepcje intelektualne, widzą możliwość rozwiązań hybrydowych i, jak stwierdził prof. Trzcński, sami łączą coś, co wydaje się

¹ Zob. Krzysztof Trzcński, *Istota i główne modele power-sharing w warunkach wieloetniczności. Zarys problematyki*, „Przegląd Politologiczny” 3, 2016, s. 27–39, <http://przeglad.amu.edu.pl/wp-content/uploads/2016/12/pp2016-3-02.pdf> [dostęp z: 2016-12-19].

nie do połączenia². Pokróćce zostały przedstawione propozycje Claude'a Akego, Kwamego Gyekyego i Kwasiego Wiredu³.

Wszystkie konferencyjne referaty zostały pomieszczone w ośmiu sesjach (każdego dnia po cztery), których program zawierał także wykłady planarne gości zagranicznych. Temat pierwszego z nich, wygłoszonego przez Donato Ndongo Bidyogo z Gwinei Równikowej, był repliką tytułu konferencji: *Los intelectuales africanos ante la experiencia de las dictaduras* (Intelektualiści afrykańscy wobec doświadczenia dyktatur). Został wygłoszony w języku hiszpańskim, a jego treść przetłumaczona na język polski (przez Renatę Díaz-Szmidt i Renatę Gładysz) wraz z wprowadzeniem Renaty Díaz-Szmidt, została opublikowana w niniejszym numerze czasopisma.

Natomiast wykład plenarny dnia drugiego, wygłoszony przez prof. Félixą Kaputu (Demokratyczna Republika Kongo): *Democratic Republic of the Congo: Dictatorship Land Born from International Finances and Proxy Wars* (Dyktatura finansów międzynarodowych i wojny zastępcze) dotyczył kwestii uzależnienia gospodarki afrykańskiej od międzynarodowych finansów. Wykładowca odniósł się w nim do przedkolonialnej historii Afryki i kultury politycznej, w której szukał odpowiedzi na współczesne problemy państw afrykańskich. Przedstawił obecne problemy Konga w szerszej perspektywie historycznej, podkreślając, że postkolonializm ciągle kształtuje współczesność Afryki. Ponadto sugerował, że trzeba wrócić do prawdziwej afrykańskiej bogatej kultury i tradycji politycznej, bowiem w oparciu o nie należy budować teraźniejszość.

Renata Díaz-Szmidt i Małgorzata Szupejko

² O łączeniu elementów odmiennych modeli *power sharing* w praktyce nigeryjskiej zob. Krzysztof Trzciński, *How Theoretically Opposite Models of Interethnic Power-Sharing Can Complement Each Other and Contribute to Political Stabilization: The Case of Nigeria*, „Politeja”, 42, 3, 2016, s. 53–73, <http://www.akademicka.pl/ebooks/free/c3b7109ec2dbc4b3834ccd59bc1d59d3.pdf> [dostęp z: 2016-12-19].

³ Szerzej na ich temat zob. Krzysztof Trzciński, *Demokratyzacja w Afryce Subsaharyjskiej. Perspektywa zachodnioafrykańskiej myśli politycznej*, Warszawa 2013.

KRONIKA

Wystawa

„Dzieci Magii. Afrykańskie lalki i marionetki. Kolekcja Oleńki Darkowskiej-Nidzgorskiej i Denisa Nidzgorskiego-Gordiera w zbiorach Muzeum Narodowego w Szczecinie”

Organizator: Muzeum Narodowe w Szczecinie
wystawa stała, otwarcie: 3 kwietnia 2016 r.

Kurator wystawy: Ewa Prądyńska



Fragment wystawy „Dzieci magii. Afrykańskie lalki i marionetki”, poświęcony teatrowi sogo bo (fot. Przemysław Kaczmarek)

W 2007 roku Muzeum Narodowe w Szczecinie wzbogaciło swoje zbiory o kolekcję afrykańskich lalek teatralnych przekazaną w darze przez Oleńkę Darkowską-Nidzgorską i Denisa Nidzgorskiego-Gordiera, małżeństwo mieszkające w Marsylii we Francji. Warto może przybliżyć sylwetki darczyńców. Oleńka urodziła się w Warszawie w 1933 r., Denis w Argenteuil we Francji w 1934 roku. Zmarł 5 września 2009 r. w Marsylii. Poznali się w Polsce, gdzie połączyła ich wspólna pasja – na początku teatr, potem jego szczególny rodzaj, czyli teatr lalek oraz Afryka. Ukończyli w Warszawie studia teatralne. W latach 60. ubiegłego wieku przeprowadzili się do Paryża. Oleńka Darkowska-Nidzgorska napisała pracę doktorską *Théâtre populaire de marionnettes en Afrique subsaharienne* u wybitnej afrykanistki francuskiej prof. Denise Paulme-Schaeffner. W latach 70. wyjechali po raz pierwszy do Afryki, do Gabonu. Spędzili tam 2 lata. Denis Nidzgorski-Gordier zbierał materiały do swojej książki *Arts du spectacle africain: contributions du Gabon*. Pokochali Afrykę i spędzili kilkanaście lat w Gabonie, Beninie, Togo, Rwandzie i Nigrze (Denis pracował w tych krajach w *Centres Culturels Français*) odwiedzając również inne kraje afrykańskie w poszukiwaniu artystów, przedstawień i lalek. Od samego początku, gdy tylko kolekcja trafiła do Szczecina, planowano zaprezentować jej część na odrębnej wystawie stałej. Stało się to możliwe dopiero w 2016 roku dzięki dofinansowaniu uzyskanemu ze środków MKiDN (program „Rozwój infrastruktury kultury”) na remont sali ekspozycyjnej oraz zakup sprzętu (oświetlenia i gablot).

Sztuka afrykańska odkryta dla Europejczyków już ponad sto lat temu przez takich artystów jak Vlaminck, Derain, Braque czy Picasso, doczekała się pełnego uznania, natomiast kolorowe lalki – czasami śmieszne, niekiedy straszne, z ruchomymi członkami – długo były lekceważone i bagatelizowane. Uważano bowiem, że afrykański teatr lalek powstał pod wpływem europejskim i nie wart jest uwagi i analizy. Znaczące muzea europejskie kolekcjonowały wprawdzie lalki, ale przy opisie próżno było szukać informacji o ich teatralnym charakterze. Czasami specjalnie usuwano niektórym lalkom uchwyty służące do animacji, bo trudno było je ustawić na półkach. Dziś wiadomo, że teatr lalek ma w Afryce bardzo długą tradycję. Świadczą o tym źródła archeologiczne, historyczne oraz bogata tradycja ustna. Zarówno najstarsze znaleziska archeologiczne, jak i relacje historyków potwierdzające istnienie teatru lalek w Afryce dotyczą starożytnego Egiptu. Już w V w. p.n.e. Herodot opisywał święto odbywające się na cześć Ozyrysa, w trakcie którego ulicami wędrowały kobiety animujące przy pomocy sznurków ruchome lalki zaopatrzone w ogromnych rozmiarów penisy. Co do Czarnej Afryki trudno o źródła historyczne sięgające tak odległych czasów, ale nie brakuje za to relacji późniejszych. W XIV w. arabski podróżnik Ibn Battuta obserwował na dworze władcy Mali występy lalek towarzyszące opowieściom griotów. Wielu dowodów na potwierdzenie tego, że praktyka lalkarska jest w Afryce stara i żywa dostarcza

tradycja ustna. W społecznościach afrykańskich istnieją opowieści, mity czy historie wyjaśniające, skąd wzięły się lalki. Czasami pochodzą one ze świata umarłych i jeden człowiek musi się poświęcić, aby wtajemniczyć żywych w tą „nieziemską” lalkarską sztukę. Niekiedy pierwszą lalkę dostrzeżono głęboko w ziemi, w buszu lub pod wodą, czyli w sferach niedostępnych zwykłym śmiertelnikom. Nieraz za przyczyną powstania lalek stoi bezpłodność kobiety i chęć posiadania dzieci, czasami podstęp lub wróżba.

Lalki pełnią różne funkcje w społecznościach afrykańskich. Zapewniają urodzaj ziemi, biorą udział w rozstrzyganiu lokalnych konfliktów, pomagają wydawać wyroki, występują w obrzędach wróżbiarskich, służą pomocą w przepowiadaniu przyszłości. Pełnią też ważne funkcje w magii terapeutycznej, rytuałach inicjacyjnych, kulcie przodków, obrzędach pogrzebowych. Spełniają rolę pośredników pomiędzy bogami, przodkami a ludźmi, którzy zmagają się z przeciwnościami losu. Przez swoje zdolności do ożywiania, lalki są nieustannie sytuowane pomiędzy życiem a śmiercią. Mogą też służyć po prostu rozrywce. Przybierają bardzo różne formy, rozmiary – od naprawde małych do ogromnych, obsługiwanych przez kilku lalkarzy. Mogą mieć ruchome członki wprawiane w ruch za pomocą sznurków, drutów, prętów. Animuje się je rękoma, palcami u nóg, nosząc na głowie, ramionach lub przed sobą niczym tarczę.

Teatr lalek w Afryce jest zupełnie innym zjawiskiem od tego, który znamy z naszych europejskich realiów. Repertuar lalkarzy afrykańskich nie ma wyraźnej formy dramatycznej. Przedstawienia stanowią przeważnie krótkie scenki, łączą w sobie taniec i muzykę. Często są całkowicie spontaniczne i nieprzewidywalne.

Na wystawie *Dzieci magii...* można podziwiać około 170 afrykańskich lalek teatralnych pochodzących z Mali, Nigru, Nigerii, Wybrzeża Kości Słoniowej, Togo, Beninu, Rwandy, Tanzanii, Demokratycznej Republiki Konga, Tunezji, Kamerunu, Republiki Kongo, Gabonu. Część z nich została pokazana w zainscenizowanych w Muzeum teatrzykach, tak jakby brały udział w spektaklach. Zaraz przy wejściu, na dwóch wielkich łodziach rozgrywa się przedstawienie *sogo bo*, charakterystyczne dla regionu Segou w Mali. Teatr *sogo bo* jest elementem kultury zarówno rybaków (Bozo, Somono) jaki i rolników (Bamana, Marka, Malinke) zamieszkujących okolice Segou. *Sogo bo*, tłumaczy się jako „zwierzęta ruszyły przed siebie”. Lalki należą do stowarzyszenia młodych *kamalen ton*, które jest odpowiedzialne również za organizowanie przedstawień. Tradycyjnie lalki tańczą podczas świąt organizowanych dwa razy do roku. Oba te święta mają charakter dziękczynny i łączą się ściśle z rolniczym i rybackim cyklem roku. Październikowe *sogo bo* zbiega się z początkiem zbiorów fonio (jedno ze zbóż uprawianych w Afryce Zachodniej. Ma bardzo małe ziarna, przez to najszybciej dojrzewa i wyznacza porę zbiorów) i szczytem działalności rybackiej. Jest wyrazem wdzięczności za zbiory, natomiast to, które odbywa się na przełomie maja i czerwca związane jest z nadejściem pory

deszczowej, sygnalizującej czas zasiewu, sadzenia i wzbieranie rzek – czyli tradycyjnym nowym rokiem zarówno dla rolników jak i rybaków Rybacy organizują swoje przedstawienia na łodziach płynących po Nigrze, natomiast rolnicy na głównych placach w wioskach.

W Muzeum, na łodziach ustawiono dwie prostokątne konstrukcje-sceny z przymocowanymi z przodu lalkami-głowami. W Afryce, pod ową konstrukcją ukrywają się lalkarze, którzy swoim tańcem wprawiają scenę w ruch – nazywa się ją często sceną mobilną. Nie jest to gwałtowny ruch, raczej kołysanie, lekkie drganie. Lalkarze, na których opiera się konstrukcja gdy gra muzyka nie mogą pozostać w bezruchu i swój taniec „oddają” scenie. Jednocześnie animują małe lalki występujące na szczycie konstrukcji. Muzealna scena wypełniona została kolorowymi drewnianymi figurkami przystrojonymi wielobarwnymi tkaninami. Mamy tu m.in. *Fulę Muso* – Fulbejkę podziwianą ze względu na urodę, elegancję oraz zdolności uwodzicielskie, *Flanin* z dwoma twarzami będącą symbolicznym przedstawieniem siostr-bliźniaczek. *Cè* – mężczyznę z miejscowości Koutiala, *Kun Sogo Ba* – matkę pokoleń oraz liczne zwierzęta: *Banikono* – bociana, którego pojawienie się traktowane jest jako dobry znak, *Kono* – ptaka mądrości, *Dajè* – antylopę (*Hippotragus*) pełniącą ważną funkcję w kulcie agrarnym, *Suruku* – hienę utożsamianą z takimi cechami jak mądrość i odwaga. Obok kolorowej sceny ustawiono manekiny, które również mają swoje role do odegrania. Jedne trzymają w rękach wiosła, inne instrumenty muzyczne....

Nad łodziami rozpostarł swoje skrzydła ogromny *Kono Mali* – ptak symbolizujący niezależność Republiki Mali.

Na środku sali ekspozycyjnej swój mały teatrzyk-namiocek ustawił hausański artysta. Teatr lalek niegdyś bardzo popularny w Nigerii i Nigrze, dziś można oglądać już tylko w niektórych wioskach. Widzami są zarówno dzieci jak i dorośli. Lalki w języku hausa nazywa się *diyan dabo*, co tłumaczone jest jako „dzieci magii”, im to więc wystawa zawdzięcza swój tytuł.

W teatrze Hausów występują dwa rodzaje lalek: drewniane oraz szmaciane. Są bardzo schematycznie wykonane i zawsze przedstawiają typy ludzi, kobiet i mężczyzn żyjących tuż obok. Lalki szmaciane najczęściej pozbawione są twarzy, wykonane zostały bowiem w tradycji muzułmańskiej. Przedstawiają młode dziewczyny, kuzynki, przedstawicielki różnych grup zawodowych czy etnicznych. Znają się bardzo dobrze, bo mieszkają po sąsiedzku. Zawsze przechwalają się i licytują, która z nich jest piękniejsza i zdolniejsza. Przywoływanie poszczególnych grup jest zawsze wyrazem szacunku dla ich przedstawicieli i ciężkiej pracy, którą wykonują. Lalki drewniane najczęściej są strażnikami lalkarza i jego lalek, dawniej spełniały funkcje fetyszy. Stoją nieruchomo podczas spektaklu i pilnują porządku. Gdy grają, najczęściej odwołują się do seksualności, ucząc jednocześnie, że powściągliwość jest pożądaną cechą, a nieopanowanie instynktu seksualnego źle widziane.

Lalkarz przed występem zakłada magiczny pas, gdyż wkracza w sferę sacrum, która pozwoli mu ożywić materię. Ukrywa się pod małym teatrzykiem, tworzącym rodzaj namiotu. Lalki wydają piskliwe dźwięki i potrzebują tłumacza, który umożliwi kontakt z publicznością. Tłumacz jednak nie ogranicza się tylko do przekazywania wiadomości, ale wdaje się również w rozmowy z lalkami i przekomaruje się z nimi.

Na wystawie obserwujemy występ Córkę Kowali oraz Dziewczyny z Zarii. Obie wykonane z tkanin, reprezentują typ lalek (pacynek) muzuluńskich. Obok na piasku stoją: *Ta Yaouri* – lalka Alassane Saidou, przedstawiająca mężatkę szukającą miłosnych przygód, *Ado* zwany *Goundoumi* z teatru Moussy Mamane – piewca wyczynów ludowych zapaśników, *Dan Gaye Gaye* – niegościnnie egoista i żarłok, będący karykaturą Francuza oraz *Jouma Baka Ouwa*, Czarna Mamusia – osoba autentyczna, która niegdyś odmówiła gościny lalkarzowi. Ten zemścił się, przedstawiając jej nagą postać przed publicznością (dwie ostatnie lalki pochodzą z teatru Djibira Djouli). U Hausów lalkarz jest jednocześnie sztukmistrzem. W trakcie spektaklu wychodzi co jakiś czas ze swego „namiociku” i wykonuje sztuczki magiczne: przebija sobie język, siada na szpikulcu, „przebija oko” któremuś z widzów albo zamienia piasek w proso, kijek w papierosa, przecina kawałek materiału lub linki, który potem się zrasta, może też połykać dużą ilość kozich rogów, rozmnażać pieniądze, igrać z ogniem itd. Niektóre sztuki są dziedziczone, ale większość lalkarz kupuje, gdyż przekazane za darmo nie mają mocy.

Kolejnym spektaklem zaaranżowanym na wystawie jest przedstawienie *kiébé-kiébé*. Nazwa ta w języku mbochi oznacza „ruszać, potrząsać głową”, a służy jako określenie spektaklu ludów Mbochi i Koyo (Kuyu), lalek biorących w nim udział oraz stowarzyszenia odpowiedzialnego za jego organizację. Widowiska *kiébé-kiébé* można obserwować w Kongo, gdzie Koyo (Kuyu) mieszkają wzdłuż brzegów rzeki o tej samej nazwie, lekko na północ u zbiegu Sangha i Kongo; Mbochi są ich południowymi sąsiadami.

Lalki *kiébé-kiébé* biorą udział zarówno w uroczystościach o charakterze sakralnym (*kînda* – święto inicjacyjne) zamkniętych dla szerszej publiczności, jak również w widowiskach tanecznych *mbâlê* otwartych dla wszystkich. Tańczące lalki, wzrostem górujące nad publicznością, zamieniają się w ptaki, wirując wokół własnej osi. Tancerz nie może się potknąć, ani przewrócić, gdyż zdarzenie takie może ściągnąć nieszczęście na całą społeczność. Lalki *kiébé-kiébé* to głowy o smukłych szyjach, pięknie rzeźbione w drewnie i bogato polichromowane, zakończone falusowatym uchwytem. Uchwyt trzymany nad głową przez ukrytego w stroju z tkanin tancerza, niewidoczny w czasie występów jest bardzo ważnym elementem. To w nim skupiona jest nadprzyrodzona moc, dzięki której można manipulować lalką. Widowiskom towarzyszy śpiew i orkiestra, w której skład wchodzi bębny, gongi, rogi antylopy, gwizdki.

Na wystawie ustawiono w szeregu trzy lalki *kiébé-kiébé*. Pierwsza przedstawia Jean-Bruno Ossiégo – administratora Konga, druga Mariena Ngouabi, prezydenta Republiki Konga, zamordowanego w 1977 roku, ostatnia z kolei Ndingę – mitycznego wodza obdarzonego zdolnościami uzdrowicielskimi (o czym informuje wyrzeźbiony wokół głowy wąż).

W gablotach, w których umieszczono pozostałe lalki uderza feeria barw i kształtów. Ustawione lub zawieszone w różnych pozach zdają się walczyć o uwagę widza. Oprócz podziwianych już wcześniej lalek *sogo bo* i hausańskich, można tu znaleźć m.in.: pięknie polichromowane lalki-maski stowarzyszenia *gelede* (Joruba, Nigeria), oddającego cześć matkom – dawczyniom życia, lalki Ibibio z Nigerii z ruchomymi żuchwami należące do stowarzyszenia *ekon*, które choć związane z kultem przodków organizuje też przedstawienia o charakterze humorystycznym; gliniane upierzone fetysze (Lega, Demokratyczna Republika Konga) używane przez nowicjuszy, którzy pretendują do stowarzyszenia *bwani*, stojącego na straży tradycyjnych wartości, drewniane statuetki z Gabonu, animowane podczas ceremonii pogrzebowych, lalki płodności, figurki związane z kultem bliźniąt, lalki teatralne typu *pupi siciliani* z Tunezji, przedstawiające wojowników należących do sztabu Ismaila Paszy. Ogromna różnorodność, nie tylko ze względu na kolory, kształty, materiał z którego zostały wykonane, ale również techniki, dzięki którym martwe przedmioty ożywają. Mamy tu przecież oprócz typowych kukiełek i pacynek, lalki poruszane stopami (typowo afrykańska animacja) oraz maskę, którą nakłada się na rękę, a jeden z palców odgrywa rolę języka. Są tu również przykłady nowej techniki manipulowania, która przywędrowała do Afryki. Chodzi o marionetki, animowane od góry za pomocą sznurków lub żyłek przymocowanych do drewnianego pałaka. Choć jest to dla artystów z Afryki nowa technika osiągnęli w niej niezwykle mistrzostwo. Wystarczy przyjrzeć się *Mze*, wykonanemu przez Massimo Wanssi. Lalka porusza powiekami, szczęką, głową, kończyny zginają się we wszystkich stawach – jak u prawdziwego człowieka.

Pomiędzy gablotami umieszczono krótkie sentencje nawiązujące do mitów przywołujących powstanie pierwszej lalki. Celowo są niedokończone, jakby urwane już na początku narracji. Każdy odwiedzający wystawę może sobie ułożyć własną opowieść.

Na wystawie na dużym ekranie wyświetlany jest fragment przedstawienia lalek zarejestrowanego w 2008 roku na *Festivalu sur le Niger*, a zaraz obok wiszą lalki wykonane przez muzealną Pracownię Plastyczną. Widz może dotknąć takiej lalki, spróbować ją ożywić i na moment stać się prawdziwym artystą.

Ewa Prądyńska

Wystawa

„Tkaniny afrykańskie. Tradycja i zmiana”

Organizator: Muzeum Narodowe w Szczecinie

Czas ekspozycji: 3.04.2016–9.04.2017

Kurator wystawy: Ewa Prądyńska



Fragment wystawy „Tkaniny afrykańskie. Tradycja i zmiana”. Na pierwszym planie widać aplikacje z Beninu, za nimi wiszą *korhogo* z Wybrzeża Kości Słoniowej i batik z Beninu (fot. Przemysław Kaczmarek)

Wystawa przygotowana została ze zbiorów Muzeum Narodowego w Szczecinie. Prezentuje tradycyjne i współczesne afrykańskie tkaniny oraz stroje, stwarza tym samym okazję do zapoznania się z technikami tkackimi i zdobniczymi popularnymi na Czarnym Kontynencie.

Produkcja tkanin ma w Afryce długą i bogatą tradycję. Podstawowym surowcem do ich wytwarzania była i do dziś pozostaje bawełna, choć w niektórych rejonach używa się również innych włókien, m.in. wełny wielbłądziej, koziej oraz rafii.

Tkaniem zajmują się głównie mężczyźni, natomiast farbowaniem włókien oraz gotowych już materiałów – kobiety. Dzięki ich wspólnej pracy powstają wspaniałe, wielobarwne tkaniny, które czasami zdobi się jeszcze dodatkowo haftami lub aplikacjami. Produkcja tkanin i strojów to bardzo dynamicznie rozwijająca się dziedzina wytwórczości. Zmieniała się przez stulecia i nadal na jej kształt wpływają różne czynniki, między innymi religia, handel, moda czy zmieniająca się rola kobiet w społecznościach.

Na wystawie można obejrzeć tkaniny i stroje używane współcześnie głównie w Afryce Zachodniej, choć nie brakuje też pojedynczych przykładów z Afryki Południowej i Wschodniej.

Mężczyźni pracują zwykle na poziomym warsztacie 2-nicielnicowym, na którym uzyskują wąskie (10–15 cm) paski materiału. Większość prezentowanych na wystawie tkanin powstała przez zszycie kilku bądź kilkunastu takich pasów. Na ekspozycji wystawiono dogoński warsztat tkacki, a wokół rozłożono różnokolorowe wąskie pasy – pierwszy produkt pracy afrykańskiego tkacza.

Na dłuższych ścianach rozwieszono wielobarwne tkaniny. Wystawę rozpoczynają fulbejskie wełniane *kaasa*, które odkrywają przed widzami niezwykle bogactwo ornamentów. Zwykły koc staje się nagle obiektem sztuki, który można kontemplować na równi z dziełem malarskim. Odwiedzających wystawę aż korci, aby dotknąć tkaninę i sprawdzić jej strukturę.

Tuż za kocami wiszą różnobarwne *kente* z Ghany. Niegdyś ich noszenie miało charakter sakralny i zarezerwowane było tylko dla członków królewskiej rodziny. Choć ludy Akan nadal przywiązują wielką wagę do symboliki *kente*, obecnie zastosowanie tych wielobarwnych tkanin stało się bardziej powszechne. Po przeciwnej stronie wiszą tkaniny zdobione indygo. Zostały ułożone w sposób umożliwiający prześledzenie kolejnych etapów różnych technik rezerważu (barwienia tkanin). Niektóre fragmenty białych tkanin zostały ciasno zszyte, inne związane. Po włożeniu materiału do barwnika (indygo) rozpruwa się i odwiązuje zabezpieczone fragmenty. Dzięki zastosowaniu tej metody uzyskuje się wspaniałe nieregularne wzory. Kolejną techniką zdobienia tkanin zaprezentowaną dość szczegółowo na wystawie jest *bogolan*, czyli barwienie za pomocą błota. Przez użycie tej metody tkaniny pokrywają się różnymi odcieniami brązu, od bardzo jasnego, prawie żółtego, do niezwykle ciemnego czarno-szarego. Wykorzystywanie błota do ozdabiania bawełnianych tkanin wywodzi się z kraju Bamana, (centralna część Republiki Mali). Technika jest bardzo czasochłonna. Błoto należy nakładać na te same miejsca kilkakrotnie, a potem miejsca, które w zamyśle farbiarek mają pozostać białe należy odpowiednio rozjaśnić mydłem własnej produkcji. Tradycyjne *bogolany* zdobione są w zgeometryzowane wzory – abstrakcyjne przedstawienia konkretnych miejsc, osób i przedmiotów. Kilka różnych motywów zestawionych razem układa się czasami w opowieść o historycznych wydarzeniach i dokonaniach.

niach lokalnych bohaterów. Obecnie wprowadza się łatwiejsze sposoby zdobienia *bogolanów*. Używa się szablonów, przedstawia sceny figuralne, artyści przestają używać mydła do odbarwiania żółtych wzorów. Gama kolorystyczna na błotnych tkaninach rozszerzyła się dzięki tym zabiegom, pojawiły się też nowe motywy zdobnicze. Wszystko to sprawiło, że *bogolany* stały się obecnie (zaraz obok *kente*) najbardziej znanymi tkaninami i strojami Afryki Zachodniej. Wszystkie etapy produkcji *bogolanów* oraz nowe trendy w ich zdobieniu można zaobserwować na ekspozycji.

W dalszej części wystawy wzrok przyciągają *korhogo* z Wybrzeża Kości Słoniowej, z przedstawieniem tańczących zamaskowanych postaci oraz aplikacje i batik z Beninu. Batik to kolejna rezerwazowa metoda barwienia tkanin. W tym przypadku jednak rezerwazem, czyli materiałem służącym do zabezpieczania fragmentów tkaniny przed barwnikiem jest воск. Batik to nowa technika zdobienia tkanin w Afryce. Artyści z Czarnego Kontynentu świetnie ją zaadoptowali i zręcznie się nią posługują. Wśród współczesnych aplikacji z Beninu uwagę zwraca praca współczesnego twórcy *art brut* Adama Nidzgorskiego, przeniesiona na aplikację przez benińskiego artystę François Yemadje Borgię. Prezentowane na wystawie tkaniny pokazują niezwykłą umiejętność afrykańskich twórców do przyswajania nowych wzorów i technik zdobniczych oraz ich otwartość na wszelkie nowinki.

Obok tkanin zaprezentowano na prostych manekinach kilka gotowych strojów – zarówno codziennych, jak i odświętnych – wybranych ludów afrykańskich, np. Hausa, Fulbe, Aszanti, Bamana, Herero, Amhara. Większość z nich została uszyta z barwnych, drukowanych tkanin produkcji fabrycznej. Materiały te, często wytwarzane poza Afryką, dostosowane zostały do gustów i estetycznych upodobań afrykańskich odbiorców i już od ponad stu lat kojarzą się jednoznacznie z zachodnią częścią kontynentu afrykańskiego.

Na ekspozycji zaprezentowano również narzędzia służące do obróbki bawełny i wełny oraz produkcji i zdobienia tkanin. W gablotach ułożono m.in. rzeźbione uchwyty do szpul z warsztatów tkackich pochodzące z Gwinei i Wybrzeża Kości Słoniowej, stemple z symbolami *adinkra* z Ghany, szablony do zdobienia tkanin oraz wrzeczona i przęśliki.

Muzeum Narodowe w Szczecinie od ponad 60 lat gromadzi artefakty pochodzące z terenu Afryki. Dzięki licznym wyprawom organizowanym w latach 70.–90. ubiegłego wieku oraz darom i pojedynczym zakupom, instytucja posiada jedną z największych w kraju kolekcji sztuki i rękodzieła, będącą świadectwem kunsztu wielu społeczności afrykańskich.

Ewa Prądyńska

Wystawa

„Sztuka królestwa Dahomeju z kolekcji Birgit Schlothauer i Gustava Wilhelma”

Organizator: Muzeum Narodowe w Szczecinie

Czas ekspozycji: 14.10.2016–26.02.2017

Kurator wystawy: Ewa Prączyńska



Fragment wystawy „Sztuka królestwa Dahomeju...”. Na pierwszym planie: dwa bochio houchouou dla bliźniąt (fot. Michał Wojtarowicz)

Mieszkańcy Szczecina przywykli już do tego, że wystawy afrykańskie w Muzeum Narodowym prezentowane są w gmachu przy Wałach Chrobrego. Tym razem jednak swoje podwoje dla arcydzieł sztuki afrykańskiej otworzył nowo wyremontowany budynek Muzeum przy ul. Staromłyńskiej 27. W sali, w której przed remontem pokazywano polską sztukę gotycką, można obecnie obejrzeć wystawę „Sztuka królestwa Dahomeju...”

Wystawa jest okazją do poznania fragmentu historii Czarnej Afryki. W powszechnym wyobrażeniu wciąż pokutuje obraz Afryki jako miejsca, w którym

czas się zatrzymał i od tysiącleci nic się nie zmienia. Tymczasem dzieje tego kontynentu są dynamiczne, bogate i fascynujące, wypełnione niezwykle postaciami i wydarzeniami. Dzięki obiektom sztuki prezentowanym na ekspozycji poznajemy dzieje i kulturę królestwa Dahomeju, które istniało na terenie dzisiejszej Republiki Beninu. Początki dynastii panującej sięgają XVI w., Dahomej powstał jednak kilkadziesiąt lat później, a w świadomości Europejczyków zaistniał dopiero na początku XVIII w. już jako silne państwo prowadzące skuteczną ekspansję terytorialną. Niezależne królestwo przetrwało do końca XIX w. i dało się poznać jako scentralizowany, świetnie administrowany organizm, w którym król posiadał władzę niemal despotyczną. Wierzano w boski charakter władzy królewskiej i stworzono dla niej ceremonialną, religijną oprawę. Każdy kolejny król budował w Abomeju, stolicy państwa, nowy pałac ogrodzony glinianym murem, zachowując relikty poprzedniej budowli. Ruiny pałaców, które przetrwały do naszych czasów, zostały wpisane na listę światowego dziedzictwa UNESCO.

Dahomej słynął z silnej armii, w szeregach której służył *N'Nonmiton* – elitarny oddział kobiet-wojowniczek, zwanych przez Europejczyków Amazonkami. Dzięki armii państwo zapewniło sobie dostęp do portów ulokowanych na Wybrzeżu Niewolniczym i przejęło całkowitą kontrolę nad handlem niewolnikami, stając się czołowym eksporterem ludzi.

Według legendy założycielem dynastii był Agassu, który wywodził się z ludu Adza (Ewe), jednak władcy Dahomeju rozciągnęli swoje panowanie na terytorium zamieszkiwane głównie przez Fonów, wyznających religię politeistyczną *vodun*. Termin jest zarówno nazwą kultu, jak i określeniem licznych bóstw (*vodunów*), czczonych przez Fonów. Bóstwa królestwa Dahomeju wzięły swój początek od boga Nana Buluku, który wydał na świat boskie bliźnięta Mawu oraz Lisę, a następnie przekazał im władzę nad stworzonym przez siebie światem. Spłodzili oni czternaścioro dzieci obdarzonych nadprzyrodzonymi przymiotami. Kilkoro z nich dało początek własnym panteonom. Panteon Fonów nieustannie się powiększa – w jego szeregi wstępują niektórzy przodkowie oraz członkowie rodziny królewskiej. Choć Nana Buluku uważany jest za stwórcę świata, nie oddaje mu się czci. Fonowie wierzą, że jest bogiem dobrym i sprawiedliwym, dlatego nie trzeba zabiegać o jego względy. Natomiast wszystkie inne bóstwa są niebezpieczne, często mściwe oraz złośliwe i nieustannie należy błagać o ich przychyłność.

Bóstwa *vodun* dały początek terminowi wudu, który określa kultu oraz bóstwa przeniesione wraz z niewolnikami z Afryki do Nowego Świata, głównie na Antyle. Tam na stare afrykańskie kultu nałożyły się elementy chrześcijaństwa, dając w efekcie nową religię synkretyczną.

Na wystawie można podziwiać obiekty związane z ostatnimi władcami (Ghezo, Glele, Béhanzin, Agoli-agbo) oraz elitą władzy. Do najważniejszych można zaliczyć należący do ostatniego władcy tron z XIX w. oraz rekady (rodzaje bereł). Prezen-

towane na wystawie insygnia należały do władców oraz członków ich rodzin, kapłanów *vodun*, żołnierzy z batalionu *Blu (Bru)* oraz *Honmèsi* – członkini elitarnego oddziału kobiet-wojowniczek. Na uwagę zasługuje też rekada, będąca swoistym „paszportem” Europejczyka, która dawała mu prawo do poruszania się po terenie królestwa. W sąsiedztwie obiektów związanych z panującą dynastą, przedstawiono genealogię władców dahomejskich. Jako wzór do tej aranżacji plastycznej posłużyła współczesna aplikacja benińska znajdująca się w zbiorach Muzeum.

Obok przedmiotów związanych bezpośrednio z władcami Dahomeju, na wystawie pokazano liczne obiekty kultu, ściśle związane z religią *vodun*. Można tu obejrzeć ołtarze domowe, zestaw do wróżenia, metalowe ołtarze *assen*, na których ustawia się niewielkie figurki z kutego żelaza lub odlewane z brązu. Te małe przedmioty mają znaczenie przysłów, symboli odnoszących się do pamięci o zmarłym, umożliwiają ich duszom dołączenie do grona przodków. Na wystawie zgromadzono dużą ilość rzeźb *bochio*, przybierających najczęściej kształt rzeźbionego słupa. Uważa się, że *bochio* są strażnikami całych społeczności, czasami wybranych jednostek lub miejsc (domów, świątyń, wiosek). Mają moc przyciągania wszelkiego potencjalnego niebezpieczeństwa i neutralizowania złych sił. Na wystawie pokazano kilka typów *bochio*: królewskie podkreślające siłę i potęgę władców (są to często wizerunki lwów i lampartów, czyli zwierząt obdarzonych wielką siłą); *kudio* – chroniące osoby żyjące; *bla* – pozwalające niegdyś przeciwstawić się niewoli, a obecnie uniknąć choroby (pomagają również łączyć ludzi, na przykład kochanków); *panzon* – strzegące domów i zamieszkujących je rodzin; *wutuji* czyli tzw. „opuchnięte” – chroniące przed stresem; *houchouou* – strzegące swoich właścicieli przed czarownicami, nieszczęściami i nocnymi koszmarami; *kennesi* – będące narzędziem zemsty w razie społecznych i politycznych niepokojów oraz *bochio-vodun* naładowane siłą bóstw i skuteczne dzięki ich mocy. Aby *bochio* było skuteczne, kapłan *vodun* musi je wcześniej „uaktywnić”, zraszając magicznymi substancjami. Wiele z pokazywanych na wystawie obiektów pokrytych jest patyną powstałą właśnie w wyniku owej sakralizacji, na którą składały się między innymi ofiary z oleju palmowego i miejscowego alkoholu. Nie brak tu również ołtarzy poświęconych bezpośrednio niektórym bóstwom, takim jak: Dan, Mawu, Lisa, Legba, Gu, Sagbata.

Ekspozowane na wystawie obiekty zostały zgromadzone przez niemieckich kolekcjonerów Birgit Schlothauer i Gustava Wilhelma. Większość przyjechała do Szczecina bezpośrednio z miejscowości Marl, w której mieszkają. Pozostałe wypożyczone zostały z Muzeum Miejskiego w Żorach, któremu rok temu kolekcjonerzy podarowali reprezentacyjną kolekcję dotyczącą kultury Fonów. Schlothauer i Wilhelm fascynują się Afryką od prawie 50 lat. Wielokrotnie odwiedzali ten kontynent, do Beninu, na terenie którego kwitło królestwo Dahomeju, pojechali jednak dopiero, gdy weszli w posiadanie dużej kolekcji obiektów religii *vodun*,

gromadzonej w latach 30. ubiegłego wieku. Zachwycili się sztuką Fonów i od ponad 20 lat każdego roku odwiedzają Benin, dokumentując ślady kultu.

Ewa Prądyńska

Wystawa

„Sudan. Zapomniana Afryka na starych pocztówkach” Z KOLEKCJI PRYWATNEJ ADAMA RYBIŃSKIEGO

Wernisaż wystawy: 18 października 2016 r.

Pałac Kazimierzowski
Uniwersytet Warszawski

Organizator:

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW

Kurator wystawy: Edyta Łubińska



282
COPYRIGHT

HOW THEY TRAVEL IN KORDOFAN.

G. N. MORHIG,
THE ENGLISH PHARMACY,
KHARTOUM

Pocztówka ze zbiorów Adama Rybińskiego

Wystawa, która trwała zaledwie dwa tygodnie była wydarzeniem unikalnym w swoim rodzaju, ponieważ przedstawione na niej eksponaty, to nie tylko zwykły zbiór pocztówek, gromadzonych niestrudzenie latami i z wielką pasją przez dr Adama Rybińskiego, lecz wspaniałe świadectwo afrykańskich kultur. Jest to dokument o nieocenionej wartości etnograficznej i historycznej z końca XIX i początku XX wieku, obrazujący świat ludów nilockich z Sudanu Południowego (Szylluków, Dinka i Nuerów), a także Kuszytów z północno-wschodniego Sudanu (Bedża), który w dużej mierze nieuchronnie przeminął, przynajmniej w jego wizualnym, kulturowym wymiarze. Kilkadziesiąt powiększonych portretów ustawionych półkolistie, tworzyło przestrzeń dla ekspozycji najcenniejszej – samych pocztówek prezentowanych w oszklonej gablocie. Niektóre z nich, powiększone, znalazły się na dużych planszach. Były to nie tylko portrety osób (kobiet, dziewcząt, portrety dziecięce, mężczyzn, wojowników, wodzów), lecz także portrety zbiorowe, przeważnie liczące około dziesięciu osób. Zdjęcia liczniejszych grup pokazywały arabską szkołę, egipską armię czy policję z Chartumu. Dzięki powiększeniom postaci, można było dostrzec detale stroju, ozdoby, skaryfikacje, broń lub, jak w przypadku scen zbiorowych, utrwalone elementy obyczajowości i codziennych zajęć (łowienie ryb, polowanie, wypas bydła, uprawę pola, posiłek). Naturalne tło zdjęć odsłaniało także specyfikę środowiska przyrodniczego i kulturowego otoczenia uwiecznionych na fotografiach Afrykanów. Większość pocztówek opatrzona jest objaśniającymi je podpisami, co tym bardziej nadaje fotografiom status bezcennych źródeł na potrzeby badań etnograficznych i historycznych.

Pod niektórymi powiększonymi zdjęciami z kolekcji pocztówek zostały umieszczone motta „spotkania z drugim człowiekiem”, w większości autorstwa Ryszarda Kapuścińskiego.

Z okazji wystawy została wydana niewielkiej objętości książka, pod redakcją Macieja Ząbka i Edyty Lubińskiej, *Sudan. Zapomniana Afryka na starych pocztówkach*, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa 2016, s. 110. Książka, w części pierwszej – tekstowej, zawiera trzy artykuły tematycznie związane z wystawą: jeden pióra Macieja Ząbka, *Stare pocztówki z Afryki*, a dwa Jarosława Różańskiego, *Szylluk, Dinka, Nuer – Niloci z Sudanu Południowego* oraz *Bedża – Kuszyty z północno-wschodniego Sudanu*. Pierwszy artykuł jest ciekawym wprowadzeniem w historię kartek pocztowych (zwanych także odkrywkami), które po raz pierwszy pojawiły się na terenie Austro-Węgier w 1869 roku, mając ułatwić cenzurowanie korespondencji z wojska bez uciążliwego odklejania kopert. Od 1875 roku, kiedy to zostały dopuszczone do międzynarodowego obiegu, pocztówki przeszły swoistą ewolucję w kierunku, jak objaśnia autor artykułu, uatrakcyjnienia ich treści ikonicznej, co przesądziło o ich popularności. M. Ząbek zwraca uwagę na ich wartość jako materiałów badawczych, podkreślając jednak konieczność krytycznej ich oceny, szczególnie

w przypadku zdjęć pozowanych, które są subiektywnym obrazem rzeczywistości kreowanym przez fotografującego.

Artykuły J. Różańskiego wprowadzają w świat ludów, których przedstawiciele zostali uwiecznieni na starych fotografiach. Dają one syntetyczny obraz ich kultur i zmian, którym podlegają, szczególnie we współczesnym świecie pod wpływem procesów globalizacji w obszarze gospodarczym, społecznym, politycznym i informatycznym. Autor scharakteryzował pokrótce szczególne cechy ludów i kultur wymienionych w tytule. Podkreślił jednak, iż pomimo zmian, zachowały one swój specyficzny, rozpoznawalny charakter utrwalony w języku, w religii i w elementach materialnych.

Wymienione artykuły są ciekawym i ważnym uzupełnieniem zaprezentowanej ekspozycji, które przybliżają i pozwalają zrozumieć świat uwieczniony na starych fotografiach.

W książce zamieszczony jest również wywiad E. Łubińskiej z dr Adamem Rybińskim pt.: *Rozmowy niedokończone. O Afryce i o spotkaniu z drugim człowiekiem, o książkach i o pasji kolekcjonowania*.

W części drugiej znajduje się katalog powiększonych fotografii wraz z ich opisami. Uderzająca jest dbałość o kompozycję zdjęć i ich wysoka techniczna jakość, co sprawia, że same w sobie są dziełami sztuki fotograficznej.

Krótki czas prezentowanej ekspozycji rekompensuje jej „wędrowny charakter”. Wystawa, po swojej warszawskiej ekspozycji, przez dwa tygodnie gościła na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, a następnie, 16 grudnia 2016 r. została przewieziona do Muzeum Misyjno-Etnograficznego Księży Werbistów w Pieniężnie. Na użytek tej ekspozycji wystawa została wzbogacona eksponatami z sekcji afrykańskiej zbiorów własnych Muzeum w Pieniężnie, gdzie pozostanie do połowy lutego 2017 r. Następnie zostanie przeniesiona na Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, staraniem tamtejszej Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej, aby wiosną powrócić do warszawskiej Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.

Małgorzata Szupejko

Sprawozdanie z działalności Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego 2016

Konferencje:

1. Współdział w czwartym sympozjum z cyklu „Bilad as-Sudan” pt. „Polityka i kultury”(wraz z Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Instytutem Dialogu Kultury i Religii WT UKSW). Sympozjum odbyło się 30 września 2016 r.
2. Współdział w organizacji konferencji „Intelektualiści afrykańscy wobec doświadczenia dyktatur” (wraz z Instytutem Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW, Instytutem Filologii Romańskiej UAM; Instytutem Filologii Romańskiej UW oraz Katedrą Języków i Kultur Afryki UW). Konferencja odbyła się 21 i 22 października 2016 roku na Uniwersytecie Warszawskim i uczestniczyło w niej około pięćdziesięciu naukowców.

Seminarium Afrykanistyczne:

1. 24 lutego gościem seminarium była dr Malwina Bakalarska, która wygłosiła referat „Studenci nigeryjscy w Chinach — analiza procesów akulturacyjnych i systemowych”;
2. 6 kwietnia dr Ewa Kalinowska pokazała i skomentowała film Laurence Gavron o najstarszym żyjącym senegalskim griocie „Samba Diabará Samb. Le gardien du temple”;
3. 29 kwietnia dr hab. Małgorzata Szupejko wygłosiła referat: „Determinanty transformacji kultury. Zarys problematyki na przykładzie ludu Kamba z Kenii”;
4. 29 listopada pan Abubakar Zaria Ibrahim z Ahmadu Bello University w Zarii (Nigeria) wygłosił referat „Sokoto Caliphate Scholars and the Classical Islamic Philosophers: Issues in Divine Command Theory of Ethics”;

5. 14 grudnia dr Piotr Cichocki wygłosił referat „Malawijski synkretyzm estetyczny na przykładzie elektronicznej muzyki gospel i tańców leczniczych vimbuza”.

Działalność wydawnicza:

1. Dwa numery czasopisma „Afryka” (numer 43 i 44).

PTAfr objął patronatem honorowym:

1. XII konferencję z cyklu „Naukowe Spotkania z Afryką” organizowaną przez Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, pt. „Dwunaste naukowe spotkania z Afryką: Afryka i świat a problem migrantów i uchodźców”, Instytut Nauk Politycznych UWM, Olsztyn”. Konferencja odbyła się w dniach 16–17 maja 2016.

**Przewodnicząca Zarządu PTAfr
Hanna Rubinkowska-Anioł**

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 nauk med. Gabriela Majkut – Uniwersytet Medyczny w Poznaniu im. Karola
Marcinkowskiego
Dr hab. Grzegorz Myśliwski – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Michał Leśniewski – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Wiesław Lizak – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Anna Maria Niedźwiedź – 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 Joanna Popielska-Grzybowska – Akademia Humanistyczna im. Aleksandra
Gieysztora, Pułtusk
Dr hab. Magdalena Radkowska – Uniwersytet Warszawski
Prof. dr hab. Elżbieta Reklajtis – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego,
Warszawa
Dr Hanna Rubinkowska-Anioł – Uniwersytet Warszawski
Prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskie-
go, Warszawa
Dr hab. Ewa Siwierska – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Krzysztof Trzcíński – 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: peteafr@gmail.com

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

Imię i nazwisko autora/autorów

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

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

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

Podpis/Podpisy

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

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

Kwalifikowanie tekstów do publikacji

- Przed przesłaniem tekstu do recenzji sekretarz redakcji sprawdza, czy jest on zgodny z profilem merytorycznym pisma i spełnia wszystkie wymogi techniczne. Teksty, które spełniają powyższe warunki są przesyłane do redaktora naczelnego i tematycznego, którzy wyznaczają recenzentów.
- Każdy tekst jest recenzowany przez dwóch recenzentów w systemie **double-blind review**. Oznacza to, że recenzenci nie znają tożsamości autora a autor nie zna tożsamości recenzentów.

- Recenzje sporządzane są w formie pisemnej.
- Recenzje zawierają informacje o przyjęciu tekstu, konieczności dokonania poprawek wskazanych przez recenzenta lub odrzuceniu tekstu. Tekst, który otrzymał co najmniej jedną negatywną recenzję nie jest publikowany.

Ghostwriting i Guest authorship

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

Wytyczne dla autorów tekstów

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

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

Do każdego tekstu należy załączyć abstrakt (w tym samym pliku), słowa kluczowe w języku polskim i angielskim oraz bibliografię.

Wymagania techniczne

- **Imię i nazwisko autora** powinno być umieszczone w pierwszej linii tekstu, wyrównane do lewego marginesu.
- **Tytuł** należy umieścić poniżej nazwiska – zapisany czcionką prostą (antykwą), bez cudzysłowu, wyrównany do środka strony, niezależnie od liczby wierszy.
- **Tekst** nie powinien przekraczać objętości 1 arkusza wydawniczego (22 strony).
- **Formatowanie:** edytor – Word; czcionka – 12, Times New Roman; odstęp między znakami – standardowy; interlinia – 1,5 wiersza; wielkość wcięcia wierszy akapitowych – 1,5 cm [Tab]; marginesy [wszystkie] – 2,5 cm; cytaty i zwroty obcojęzyczne – kursywą; wszystkie strony ponumerowane – dół strony [stopka] do środka.
- **Nazwa pliku** z tekstem powinna zawierać jedynie trzy pierwsze słowa tytułu tekstu.

- **Plik** powinien być przesłany w formacie doc, docx.
- **Ewentualne** zdjęcia, mapy, wykresy i tabele należy przysyłać w osobnym pliku JPG, ponumerowane, zaznaczając miejsce ich umieszczenia w tekście.
- **W tekście należy używać typowych skrótów**, powszechnie przyjętych w j. polskim takich jak „np.”, „etc.”, „itp.”, „jw.”. Nazwy miesięcy należy podawać pełnym wyrazem. Należy stosować pisownię określeń „wiek”, „rok”: przed — rozwinięte, np. w wieku XIX, w roku 1976; po — skrócone, np. w XX w., w 1888 r.
- **Autor jest zobowiązany** sprawdzić przyjętą polską pisownię nazw geograficznych i etnicznych.

Prosimy o przestrzeganie wymagań technicznych.

Przypisy

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

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

W zapisie bibliograficznym umieszczonym w przypisach należy podawać kolejno: pierwszą (lub pierwsze) literę imienia autora cytowanego dzieła zakończoną kropką, nazwisko, tytuł dzieła (italikami) zakończony przecinkiem, miejsce wydania zakończone spacją, rok wydania, 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> (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.