

POLSKIE TOWARZYSTWO AFRYKANISTYCZNE

AFRYKA

NR 45/2017 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, 692 175 093, e-mail: peteafr@gmail.com

www.ptafr.org.pl



POLSKIE

TOWARZYSTWO

AFRYKANISTYCZNE

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

Arkadiusz Żukowski

Redaktor naczelna Małgorzata Szupejko

Redaktor tematyczny Marek Pawełczak

Sekretarz redakcji Renata Díaz-Szmidt

Zespół redakcyjny 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: fibula, srebro, koral, grawerunki na rewersie, Kabylia Wschodnia (Algieria) początek XX wieku, z prywatnej kolekcji Urszuli Zanotti (Włochy), (fot. Marcin Wąsik)

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

Realizacja na zlecenie Wydawcy

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

Nakład: 200 egz.

SPIS TREŚCI

CONTENTS.	5
-------------------	---

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

SPOŁECZEŃSTWO I KULTURA

Izabela Will

Niewerbalne sposoby wyrażania negacji w kulturze hausa	11
---	-----------

Zofia Podobińska

<i>Mwana mdogo wa mfalme. Suahilijska wersja Małego Księcia – światowej ikony kultury</i>	33
--	-----------

RELIGIE W AFRYCE

Sabina Brakoniecka

Salafizm wobec władzy świeckiej – myśl polityczna Muhammada Yusufa, ideologa organizacji Boko Haram	59
--	-----------

SZTUKA AFRYKI

Aneta Pawłowska

„Demokratyzacja sztuki” w Republice Południowej Afryki w kontekście muzealnictwa	77
---	-----------

Z HISTORII AFRYKI

Sebastian Żbik

Arabskie plantacje goździków na Zanzibarze i Pembie w XIX w.: uwarunkowania społeczne i kulturowe	99
--	-----------

RECENZJE

Igor Dobrzeniecki

Godwin R. Murunga, Duncan Okello, Anders Sjørgen (red.), <i>Kenya: the Struggle for a New Constitutional Order</i>	135
---	------------

Michał Leśniewski

Recenzja dwóch książek o powstaniu państwa Zulusów i innych państw w Afryce Południowo-Wschodniej 144

Hanna Rubinkowska-Anioł

Recenzja książki Michała Tymowskiego, *Europejczycy i Afrykanie. Wzajemne odkrycia i pierwsze kontakty*. 153

Marek Pawełczak

Recenzja książki Michała Tymowskiego, *Europejczycy i Afrykanie. Wzajemne odkrycia i pierwsze kontakty*. 159

KRONIKA

AfryKamera 2017 XII Festiwal Filmów Afrykańskich
(*relacja Patrycji Kozieł*) 163

Wystawa „Na przekór. Kabylia” (*relacja Jacka Kukuczki*) 168

Gra edukacyjna: Exit Room Afryka (*relacja Marty Goleń i Aleksandry Wojteckiej, red. Joanna Mormul*). 175

INFORMACJE REDAKCJI 177

CONTENTS

SUMMARIES OF ARTICLES 7

SOCIETY AND CULTURE

Izabela Will

Nonverbal Ways of Expressing Negation in Hausa Culture 11

Zofia Podobińska

A Swahili Version of *The Little Prince*, a Worldwide Cultural Icon 33

RELIGIONS IN AFRICA

Sabina Brakoniecka

Salafism vs. Secular Authority – Political Thought of Muhammad Yusuf, Ideologist of the Boko Haram Organisation. 59

ART OF AFRICA

Aneta Pawłowska

“The Democratisation of Art” in South Africa in the Context of Museum Practice 77

FROM THE HISTORY OF AFRICA

Sebastian Żbik

Arab Clove Plantations on Zanzibar and Pemba in the 19th Century: Social and Cultural Conditions. 99

BOOK REVIEWS

Igor Dobrzeniecki

Godwin R. Murunga, Duncan Okello, Anders Sjørgen (eds), *Kenya: The Struggle for a New Constitutional Order*. 135

Michał Leśniewski

***Review of two Books About the Rise of the Zulu and Other States in South-East Africa* 144**

Hanna Rubinkowska-Anioł

Review of Michał Tymowski's book *Europeans and Africans. Mutual Discoveries and First Contacts* 153

Marek Pawełczak

Review of Michał Tymowski's book, *Europeans and Africans. Mutual Discoveries and First Contacts* 159

CHRONICLE

AfryKamera 2017 – XII African Film Festival (*account by Patrycja Koziel*) 163

Exhibition “In Spite. Kabylia” (*account by Jacek Kukuczka*) 168

Educational Game: Exit Room Africa (*account by Marta Goleń and Aleksandra Wojtecka, ed. by Joanna Mormul*) 175

EDITORIAL INFORMATION. 177

SUMMARIES OF ARTICLES

IZABELA WILL

Nonverbal Ways of Expressing Negation in Hausa Culture

Gestures, at first glance, look like spontaneous movements of hands that help the speaker to produce the utterance. A more detailed analysis shows that these movements are strictly associated with certain concepts, and rather than being random, they are meaningful and systemic. The first part of the paper contains an overview of gestures of negation used by Hausa speakers (both emblems and co-speech gestures). In the second part, four types of co-speech gestures are scrutinised: shaking the index finger sideways, hand scissors, brushing the palms against each other and brushing the back of the hands. The analysis leads to the conclusion that the gestures in question co-occur with the specific markers of negation and emphasize one of the meanings or functions of the negation, such as prohibition, refusal, rejection, denial, nonexistence and totality.

Key words: co-speech gestures, emblems, Hausa culture, negation, Nigeria

ZOFIA PODOBÍŃSKA

A Swahili Version of *The Little Prince*, a Worldwide Cultural Icon

My article discusses the latest Swahili translation of *The Little Prince* by Antoine de Saint-Exupéry. In addition to presenting the ways in which the translators have rendered selected cultural realities in the situation of a clash between two completely incompatible language systems (French – Swahili), I have focused on the elements of language etiquette used in interpersonal relations. The basic question I am asking is whether the translators have succeeded in adequately reproducing the social relationships described here and their dynamics, or whether they have merely restricted themselves to rendering the forms of messages from the original.

Key words: *The Little Prince*, translation, Swahili

SABINA BRAKONIECKA

Salafism vs. Secular Authority – Political Thought of Muhammad Yusuf, Ideologist of the Boko Haram Organization.

The paper presents the political thought of Muhammad Yusuf, who was the ideologist of the northern Nigerian organisation for Islamic renewal known as Boko Haram. Muhammad Yusuf was a Salafi scholar who preached the necessity to revive the earliest form of Islam, to introduce Sharia in full in northern Nigeria, and to build a religious state based on the Sokoto caliphate. Yusuf regarded democracy as an illegal political system and equated it with polytheism. He perceived politicians and secular state's administrative workers as idolaters and negated their right to consider themselves Muslims. His teachings, based on disdain for the incumbent government, provided him with social support and served as inspiration for anti-establishment sentiments.

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

ANETA PAWŁOWKA

“The Democratisation of Art” in South Africa in the Context of Museum Practice

Museums are important sites of national cultural output, collective memory making, and the construction of national narratives. Contemporary South Africa is a particularly interesting place to study these processes. With the demise of apartheid, South Africa faces the difficult challenge of creating a new national identity that incorporates an examination of past oppression, yet leaves the way open for building a national identity that incorporates all its diverse groups. While social problems such as poverty, racial inequalities, disease and unemployment still remain and need to be addressed within South Africa, the museums as well as art itself can and should be treated as an outlet to reveal, question and resolve many important issues.

The museums reviewed below, such as the *South African National Gallery* – SANG in Cape Town and the *Museum Africa, Johannesburg Art Gallery* – JAG, or the *Apartheid Museum* in Johannesburg and *Art Gallery* all make important contributions to this process.

Key words: South Africa, apartheid, museum, contemporary art, SANG, JAG, collection, post-colonialism.

SEBASTIAN ŽBIK

Arab Clove Plantations on Zanzibar and Pemba in the 19th Century: Social and Cultural Conditions

The article analyses the Arab clove plantations on the islands of Zanzibar and Pemba in the nineteenth century. The aim of this analysis is to show the functioning of a non-European model of plantations using slave labour. The author presents the organisation of work on the clove cultivation and characterises the owners and the workforce. He describes not only changes that affected this system in the nineteenth century, but also indicates the extent to which the plantations themselves contributed to the social and economic transition of the islands. The Arab model of plantation is shown compared to the similar systems in the Americas, highlighting common features of this institution as well as its unique elements on Zanzibar and Pemba.

Key words: plantation, Zanzibar, Pemba, 19th century, Oman, Arabs, cloves, slavery, Africa, economy, social change, Indians, Swahilis, Great Britain, abolitionism

IGOR DOBRZENIECKI

Book review, *Kenya: The Struggle for a New Constitutional Order*, Godwin R. Murunga, Duncan Okello, Anders Sjørgen (eds), Zed Books, London 2014.

One of the essential elements of Kenyan political history is the issue of constitutionalism. From 1963 until 2010, the so-called “Lancaster House Constitution” was in force. It was outdated, repeatedly amended and associated with Jomo Kenyatta’s and Daniel Arap Moi’s authoritarian regimes. In the 1990s, the newly formed and now legal political opposition, leading Kenyan figures and human rights organisations increasingly demanded a democratisation process, an important element of which was meant to be a new Kenyan constitution.

The authors of the book discuss this subject matter, which is especially important for the process of Kenyan constitutional reform.

Key words: Kenya, constitution, constitutional process, democratisation

MICHAŁ LEŚNIEWSKI

Review of Two Books About the Rise of the Zulu and Other States in South-East Africa

In the space of just a few months, two books by Elisabeth A. Eldredge, a renowned specialist in pre-colonial and early colonial history of southern Africa, were published. Both books, although separate, were evidently written concurrently or in a very short span of time. Their subjects are similar enough to do one review of both of them. They deal with very similar topics, although approached from two different angles. Both finally are examples of the changes which took place in last thirty years in South African historiography, especially in relation to the history of the Zulu, South-Eastern Africa and state traditions among South African indigenous populations.

Key words: Zulu state, South-East Africa, kingdoms, chieftainship, oral tradition, history

HANNA RUBINKOWSKA-ANIOL

Review of Michał Tymowski's book Europeans and Africans. Mutual Discoveries and First Contacts

Michał Tymowski's book was published this year. It is a valuable item amongst Polish monographs dedicated to the history of Africa which describes the first meetings and mutual relations between Europeans, arriving in the 15th and early 16th century to West Africa, and its inhabitants. The author presents this issue using a well-selected and interesting source database and analysing various aspects of the meetings between different cultures.

Key words: Europeans, Africans, West Africa, geographic discoveries, first contacts

IZABELA WILL

NIEWERBALNE SPOSOBY WYRAŻANIA NEGACJI W KULTURZE HAUSA

Streszczenie

Gesty mogą wydawać się przypadkowymi ruchami rąk, które pomagają mówiącemu w formułowaniu wypowiedzi. Jednak bardziej szczegółowa analiza pokazuje, że nie są to zupełnie przypadkowe ruchy, a forma, przynajmniej niektórych z nich, jest dość określona i powtarzalna. O takich powtarzalnych ruchach rąk używanych w trakcie wypowiadania zdań przeczących traktuje ten artykuł. W pierwszej jego części znajdziemy opis tzw. gestów negacji (zarówno emblematów jak i gestów związanych z mową) spotykanych u użytkowników języka hausa. W drugiej części artykułu cztery typy gestów związanych z mową: gest kiwania palcem, gest nożyc, gest „czyszczenia dłoni” i gest „umywania dłoni” zostają poddane wnikliwej analizie. Pozwoliła ona na ustalenie, które znaczenia lub funkcje negacji, takie jak: zakaz, odmowa, odrzucenie, zaprzeczenie, nieistnienie są związane z danym gestem.

Słowa kluczowe:

gesty, emblematy, kultura Hausa, negacja, Nigeria

1. Wstęp

Rzadko zdajemy sobie sprawę z tego, że codzienna komunikacja obejmuje nie tylko język, ale i wiele elementów pozajęzykowych. Przyzwyczajeni do znanych nam gestów i zachowań niewerbalnych zaczynamy je uznawać za naturalne i zdajemy się nie zwracać na nie uwagi podczas bezpośredniej rozmowy z drugim człowiekiem. Dopiero w zetknięciu z przedstawicielami obcych kultur dostrzegamy inne sposoby ekspresji niewerbalnej. Podczas pierwszego kontaktu z Hausańczykami – mieszkańcami Nigerii północnej – osoba z zachodniego kręgu kulturowego dostrzeże zachowania, które mogą ją nie tylko zdziwić, ale i oburzyć¹, takie

¹ Autorka była świadkiem sytuacji, podczas której Hausańczycy – profesorowie jednego z północnonigeryjskich uniwersytetów – podczas wizyty w Polsce podawali na powitanie rękę „AFRYKA” 45 (2017 r.)

jak: unikanie kontaktu wzrokowego podczas rozmowy, niepodanie ręki podczas przywitania, przyjmowanie podawanego przedmiotu przy pomocy obu rąk. Dzieje się tak dlatego, że zachowania te interpretujemy – często nieświadomie – przez pryzmat naszych własnych wzorców kulturowych, które nam podpowiadają, że patrzenie na rozmówcę jest nie tylko wyrazem szacunku, ale i niewerbalnym zapewnieniem, iż pilnie wsłuchujemy się w jego zdanie. W zachodnim kręgu kulturowym podanie ręki jest wręcz obowiązkowym elementem powitania drugiej osoby, a nieodwzajemnienie uścisku dłoni to niezwykle ostentacyjny znak pogardy. W kulturze hauszańskiej nieuściśnięcie ręki osobie starszej i wyższej rangą jest okazaniem jej szacunku, nawet wówczas, gdy ta osoba pierwsza wyciągnęła do nas rękę. Przedstawiciele zachodniego kręgu kulturowego nie zastanawiają się też nad tym, przy pomocy której ręki podać jakiś przedmiot drugiej osobie i mogą być zdziwieni, że podanie przedmiotu lewą ręką będzie w rejonach zdominowanych przez religię muzułmańską odebrane jako zachowanie nie tylko nietaktowne, ale wręcz nieakceptowane. Nawet gdy w trakcie rozmowy z przedstawicielami innych kultur będziemy posługiwać się wspólnym językiem, np. angielskim, repertuar używanych gestów będzie podkreślał naszą odrębność. Być może na niektóre gesty nie zwrócimy uwagi, uznając je za nic nieznaczące machnięcia rąk, inne wydadzą się nam znajome, jeszcze inne możemy zinterpretować opacznie lub nie zrozumieć ich wcale.

2. Gesty a negacja

O takim pozornie nieistotnym machaniu rękoma czy głową traktuje niniejszy artykuł. Jego celem jest opisanie repertuaru hauszańskich gestów, które odnoszą się do negacji. Mowa będzie o dwóch rodzajach gestów, które warto tu pokrótce omówić. Jeden z nich to emblematy – gesty znaczące, które mogą być używane niezależnie od mowy. W naszym kręgu kulturowym przykładami takich gestów będą kciuk podniesiony w górę wyrażający aprobatę lub przyłożenie krawędzi dłoni do szyi pokazujące, że ktoś jest pijany. W czasach formalnego podejścia do języka i językoznawstwa emblematy oddzielono od sfery języka i włączono do odrębnej dziedziny nauki, którą określono mianem komunikacji niewerbalnej². Tymczasem nowsze badania³ pokazują, że emblematy są mocno związane z językiem, często używane w trakcie mówienia i wraz ze słowami mogą współtworzyć znaczenie. Drugi rodzaj gestów, o których będzie mowa w niniejszym artykule, to

jedynie mężczyznom zgodnie z obowiązującą w swojej kulturze etykietą. Polki, które podczas takiej wymiany powitań zostawały z zawieszoną w próżni dłonią czuły się urażone.

² J. Antas, *Semantyczność ciała. Gesty jako znaki myślenia*, Łódź 2013, s. 42.

³ zob. m. in. J. Antas, I. Kraśnicka-Wilk, *Funkcje emblematów w strukturze dialogu*, „LingVaria” t. 8, 2013, z. 2 s. 15–42; G. Calbris, *Elements of Meaning in Gesture*, Amsterdam/Philadelphia 2011.

gesty współtworzące mowę (ang. *co-speech gestures*). Mogą wydawać się przypadkowymi ruchami rąk, które pomagają mówiącemu w formułowaniu wypowiedzi. Jednak ich analiza pokazuje, że nie są to zupełnie przypadkowe machnięcia, a forma, przynajmniej niektórych z nich, jest dość określona i powtarzalna. Dlatego określa się je mianem gestów nawracających⁴ (ang. *recurrent gestures*). Zarówno emblematy jak i gesty związane z mową pełnią w wypowiedzi funkcję referencyjną, performatywną lub interakcyjną⁵. Innymi słowy, gesty mogą odnosić się do słów, być rodzajem działania lub przekazywać pewne informacje odbiorcy wypowiedzi. Należy jednak pamiętać, że ten podział nie jest kategoryczny i jeden i ten sam gest raz może pełnić funkcję gestu performatywnego przekazującego np. odmowę lub odrzucenie, innym razem gestu referencyjnego odnoszącego się do konkretnego fragmentu wypowiedzi słownej.

Skoro artykuł traktuje o sposobach wyrażania negacji, warto w tym miejscu zastanowić się nad tym, czym właściwie jest negacja. Jak pisze Żurowski⁶ „współczesne językoznawstwo nie stworzyło do tej pory spójnej teorii negacji. Nie wiadomo, czym ona właściwie jest, jak ją badać, a nawet jakie jest jej miejsce w systemie językowym”. Można definiować negację z punktu widzenia logicznego, gramatycznego czy semantycznego. Zgodnie z ujęciem logicznym negacja to „stosunek między dwoma zdaniem, z których jedno jest negacją drugiego i odwrotnie”⁷. Ta definicja oddawana jest często przy pomocy stwierdzenia: nieprawda, że *p* (gdzie *p* jest zdaniem). Na poziomie gramatycznym negacja jest widoczna poprzez obecność powierzchniowych wykładników negacji. W języku hausa będą to partykuły negacji odnoszące się do całego zdania: *a’a* ‘nie jest tak (że)’ i *babu* ‘nie ma’ oraz morfemy formy przeczącej czasownika: *ba*⁸ w różnych wariantach odpowiadających różnym typom orzeczeń i *kada* ‘żeby/niech nie’ (np. *kada ya zo* ‘niech nie przychodzi/żeby nie przychodził’) stosowany z formą trybu życzącego. Jeśli chodzi o poziom semantyczny, to negację traktuje się jako jedną z prostych semantycznie, niedefiniowalnych jednostek języka, która może wyrażać nieistnienie, odrzucenie lub zaprzeczenie⁹. Perspektywa pragmatyczna wydaje się zapewniać najlepsze wyjaśnienie tego, czym jest negacja; nie tyle wypowiedzią, ile postawą, która może wyrażać naszą niezgodę, odmowę, zakaz, niezaspokojone

⁴ S. H. Ladewig, *Recurrent gestures*, [w:] *Body – Language – Communication*, red. C. Müller, A. Cienki, E. Fricke, S. Ladewig, D. McNeill, David i S. Tessedorf, Berlin/Boston, 2014, s. 1558–1575.

⁵ Jest to jeden z podziałów zaproponowanych przez badaczy gestów. Opis różnych klasyfikacji gestów oraz ich wnikliwą krytykę można znaleźć u Antas, *op. cit.*, s. 62–91.

⁶ S. Żurowski, *Perspektywy badawcze negacji*, „Prace Językoznawcze UWM” t. 7, 2005, s. 115.

⁷ *Ibidem*, s. 115.

⁸ Ton i długość samogłoski tego wykładnika negacji zależy od czasu, aspektu lub typu konstrukcji składniowej.

⁹ A. Wierzbicka, *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*, Lublin 2006, s. 86.

oczekiwania, stwierdzenie niepowodzenia, niechęć czy protest¹⁰. Warto zaznaczyć, że w językach naturalnych wszystkie te postawy mogą być realizowane nie tylko poprzez użycie słowa *nie*, ale również poprzez szereg innych sformułowań językowych, a także gestów. Te ostatnie bywają używane zwłaszcza wtedy, gdy z powodów kulturowych lub społecznych dany akt mowy, taki jak np. niezgoda czy zakaz nie może być wyrażony w sposób bezpośredni.

Z racji na liczne omówione powyżej niejasności wokół definicji negacji przyjęto w tym artykule następującą metodologię: przyjrzenie się funkcjonowaniu gestów, które w opinii samych użytkowników¹¹ języka hausa funkcjonują jako gesty odpowiadające słowu *nie* oraz wyszukanie gestów, które towarzyszą negacji gramatycznej¹². Podstawą analizy są filmy własne lub znalezione w Internecie zawierające wypowiedzi w języku hausa. Są to przede wszystkim wywiady lub kazania, czyli dłuższe wypowiedzi jednej osoby. Ze względu na charakter nagrań opisane w tym artykule gesty ograniczają się do funkcji referencyjnej lub performatywnej.

3. Emblematy odnoszące się do negacji

Zanim przejdę do omówienia gestów odnoszących się do negacji, które towarzyszą wypowiedzi mówionej pokrótce opiszę kilka emblematów – gestów wyuczonych, stosowanych przez Hausańczyków najczęściej świadomie w celu okazania niezgody, odmowy, sprzeciwu lub zaprzeczenia. Bez względu na uwarunkowania kulturowe, „odmowa jest „ostrym” posunięciem interpersonalnym, niesie zapowiedź blokady działania, o które zabiegał partner i na którym mu zależało”¹³. Dlatego też odmowa jest poprzedzana wypowiedziami mającymi nieco złagodzić jej skutki, np. wyrażeniem wahania, wskazywaniem na okoliczności uniemożliwiające, usprawiedliwieniem¹⁴. W kulturze hausańskiej odmowa jest uznawana za niechęć do współpracy, a to w społeczeństwie kolektywistycznym, w którym liczy się przede wszystkim dobro grupy, a nie jednostki, stanowi jedno z większych przewinień¹⁵. Z tego powodu odmowa rzadko jest wyrażana bezpośrednio.

W kulturze hausańskiej są trzy gesty, które zastępują słowo *nie*. Jeden z nich – kręcenie głową na boki – znany nam jest z naszego kręgu kulturowego. Drugi

¹⁰ V. Cuccio, *On negation. What do we need to “say no”?*, „Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio” t. 4, 2011, s. 47.

¹¹ Opinie te zostały zebrane podczas badań terenowych przeprowadzonych w Kano w sierpniu 2016 roku.

¹² Taka metodologia została przyjęta m. in. przez S. Harrisona, *Evidence for Node and Scope of Negation in Coverbal Gesture*, „Gesture” t. 10, 2010, z. 1, s. 29–51, który opisał gesty negacji na przykładzie angielskiego korpusu języka mówionego.

¹³ Z. Nęcki, *Komunikacja międzyludzka*, Kraków 2000, s. 103.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ I. Will, *Cultural Aspect of Nonverbal Code in Hausa*, [w:] *Codes and Rituals of Emotions in Asian and African Cultures*, red. N. Pawlak, Elipsa, Warszawa 2009, s. 254.

– przechylenie głowy w bok do prawego lub lewego ramienia i dotknięcie głową ramienia — wydaje się mniej oczywisty. Użytkownicy języka mówią, że gest ten stosowany jest często przez dzieci. Sama mogłam zaobserwować jego użycie u nie potrafiącego jeszcze mówić półtorarocznego chłopca. Kiedy rodzice prosili go o podejście do nich w celu zrobienia wspólnego zdjęcia, chłopiec przechylał głowę w kierunku ramienia, odmawiając tym samym spełnienia prośby. Manualnym odpowiednikiem kręcenia głową czy przyłożenia głowy do ramienia jest poruszanie wyciągniętym w górę palcem wskazującym na boki — raz w prawą raz w lewą stronę (ruch palca przypomina ruch wahadła, zob. ilustracja 2).

Są też gesty, które w mniej bezpośredni sposób wyrażają niezgodę. Kiedy na przykład rodzice pytają młodą dziewczynę o to, czy chce poślubić mężczyznę, którego rodzina stara się o jej względy, nie może ona w sposób bezpośredni wyrazić swojej niechęci. Może natomiast spuścić wzrok, patrzeć się przez dłuższy czas w podłogę z poważną lub smutną miną i dla rodziców będzie to wystarczający sygnał dezaprobaty¹⁶. Nie można jednak patrzenia w dół uznać za niezgodę. Może ono wyrażać pokorę czy dobre wychowanie. W sytuacji, gdy na przykład żona słucha męża, jej spuszczonego wzrok wyraża akceptację. Gdy jednak nie zgadza się z tym, co usłyszała, może utkwić przez chwilę wzrok w rozmówcy po czym znów go opuścić. Postronny obserwator może nawet tego nie spostrzec, ale mąż od razu zauważy, że żona nie zgadza się z jego wypowiedzią. Innym sposobem wyrażania tego, że się z kimś nie zgadzamy, jest postukiwanie ucha palcem. Kiedy pokazujemy ten gest innemu słuchaczowi, wraz z którym przysłuchujemy się słowom osoby trzeciej, to dajemy jednocześnie do zrozumienia, że uważamy słyszane właśnie słowa za wymysły, za kłamstwa, nie zgadzamy się z ich treścią. Ten sam gest — postukiwanie ucha palcem stosowany jest w hausańskim języku migowym jako gest negacji¹⁷. Inny gest, który może mieć to samo znaczenie, czyli brak akceptacji usłyszanych słów, polega na kreśleniu palcem wskazującym koła wokół ucha.

Niektóre z opisanych powyżej gestów, takie jak kręcenie głową, przyłożenie ramienia do głowy czy kiwanie palcem na boki są dość jednoznaczne i niemal w każdej sytuacji oznaczają niezgodę lub odmowę¹⁸. Inne (spuszczenie wzroku, podniesienie wzroku, patrzenie na kogoś z boku, stukanie palcem ucha) mogą wyrażać niezgodę, ale mają też inne znaczenia i przy ich interpretacji ważną rolę

¹⁶ I. Will, *Gestures and Indirect Statements as Means of Expressing Emotions and Opinions Among Hausa Women*, [w:] *Selected Proceedings of the Symposium on West African Languages (Naples, 27–28 March 2014)*, red. G. C. Batic i S. Baldi, „Studi Africanistici/Serie Ciado-Sudanese” t. 7, 2015, s. 235.

¹⁷ informacja udzielona przez Ibrahima Gwammaję w rozmowie bezpośredniej w sierpniu 2016 r.

¹⁸ Więcej o gestach podkreślających negację takich jak kiwanie głową czy kiwanie palcem pisze H. Yakasai *Gestures as Negative and Emphatic Markers in Hausa*, [w:] *Hausa and Chadice Studies in Honour of Professor Stanisław Piłaszewicz*, red. N. Pawlak, E. Siwierska i I. Will, Warsaw 2104, s. 193–195.

odgrywa kontekst zarówno interpersonalny (uwzględniający uczestników aktu mowy) jak i semantyczny (uwzględniający treść wypowiedzi).

4. Gesty negacji współtworzące przekaz werbalny

W tej części omówię gesty, które albo podkreślają negację wyrażoną werbalnie, albo same w sobie wyrażają sprzeciw, odrzucenie, niechęć, nieistnienie czy zakończenie. W omawianych poniżej przykładach, gest stanowi integralną część wypowiedzi. Może pełnić funkcję referencyjną odnosząc się do jakiegoś fragmentu wypowiedzi, może też dokładniej określać intencję mówiącego albo pokazywać jego stosunek do wypowiadanych słów. W tym ostatnim przypadku pełni funkcję performatywną i stanowi niezależny akt komunikacyjny. Często jednak gest i słowa są ze sobą tak mocno powiązane, że trudno jest jednoznacznie stwierdzić, czy poprzez gest mówiący chciał jedynie podkreślić negację, czy przekazać coś więcej. W takim wypadku badaczowi pozostaje odwołać się do intuicji¹⁹ oraz zebranych danych dotyczących pojawienia tego samego gestu w różnych kontekstach.

4.1. Kiwanie palcem

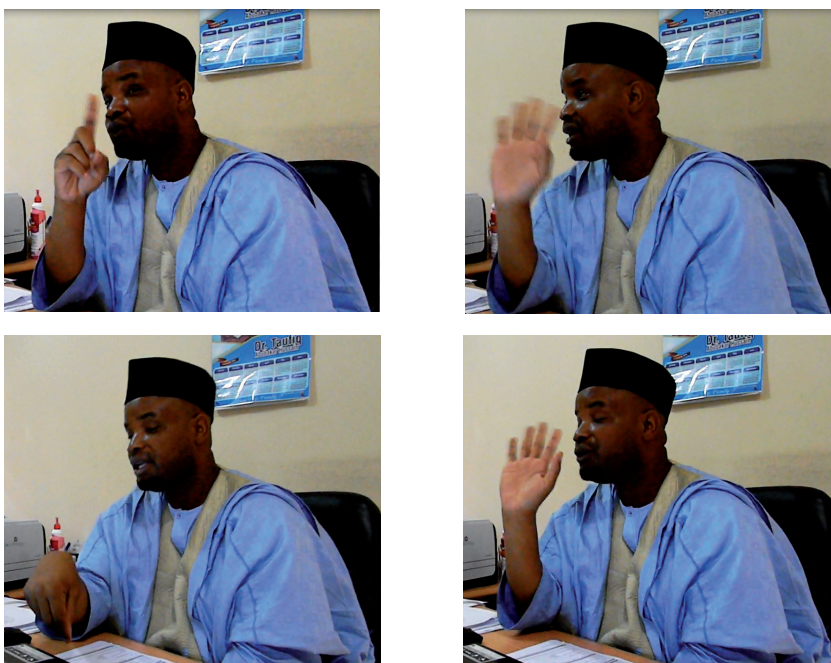
Na gruncie hausańskim gestem znaczącym jest kiwanie palcem wskazującym na boki. Jak wspomniano w sekcji 3, jest on emblematem, który z powodzeniem może zastąpić akt mowy wyrażając niechęć czy sprzeciw. Może jednak współwystępować z mową. Przykładem jest wypowiedź jednego z członków ruchu '*Yan Izala*'²⁰ dotycząca sytuacji kobiet w Nigerii północnej zawarta w przykładzie 1.

1. ba ta fitowa²¹ da safe, ba ta fitowa, tana gida koyaushe
'[kobieta] nie wychodzi rano, nie wychodzi, jest w domu zawsze'

¹⁹ Mogłoby się wydawać, że badacz powinien zdać się na intuicję samego mówiącego i zapytać go, dlaczego w danej sytuacji użył tego, a nie innego gestu. Jednak na podstawie własnego doświadczenia mogę stwierdzić, że takie rozwiązanie prowadzi donikąd, gdyż mówiący nie jest najczęściej świadomy tego, jakich gestów używa. Niejednokrotnie zdarzało mi się pytać jakąś osobę o to, dlaczego użyła danego gestu. W odpowiedzi zwykle słyszałam zdziwienie, że ten gest był przez nią użyty lub wręcz wyparcie się użycia gestu.

²⁰ *Izala* to popularna nazwa organizacji religijnej walczącej na rzecz odnowy islamu i działającej w północnej części Nigerii. Jej oficjalna nazwa brzmi: Stowarzyszenie do Walki z Innowacjami i Umocniania Sunny. Członkowie tej organizacji, określane w języku hausa jako '*Yan Izala*' (dosł. dzieci *Izali*; stąd określenie „ruch '*Yan Izala*'") próbują walczyć z herezją, dążą do powrotu do źródeł religii i mocno przeciwstawiają się popularnym na północy Nigerii bractwom sufickim (zob. S. Barakoniecka, *W trosce o czystość wiary. Północnonigeryjski ruch 'Yan Izala' a fundamentalistyczna myśl muzułmańska*, Warszawa 2014).

²¹ We wszystkich przykładach podkreślenie oznacza moment, w którym w danej wypowiedzi pojawił się gest.



Ilustracja 1. Sekwencja ruchów ilustrująca przykład nr 1 (kiwanie palcem, kiwanie dłonią, pokazanie miejsca, kiwanie dłonią)

Jeśli weźmiemy pod uwagę tylko warstwę słowną, ta wypowiedź będzie niekompletna. Należy dodać, że podczas wypowiadania tych słów mówiący wykonuje cztery gesty (zob. Ilustracja 1). Trzy z nich nawiązują do obecnej w warstwie językowej negacji. Pierwszy z nich – kiwanie palcem na boki – wykonywany jest w czasie wypowiadania frazy *ba ta fitowa da safe* ‘nie wychodzi rano’. Drugi towarzyszy frazie *ba ta fitowa* ‘nie wychodzi’ i jest niejako powtórzeniem pierwszego. Nie jest jednak wykonywany przy pomocy palca wskazującego, ale całej dłoni, która skierowana przodem do rozmówcy kiwa się jak wahadło, raz w prawą raz w lewą stronę, wykonując ten sam ruch, który przed chwilą wykonywany był przy pomocy palca wskazującego. Następnie wypowiadając frazę *tana gida* ‘jest w domu’ narrator szybko dotyka palcem stołu, przy którym siedzi. Jest to gest referencyjny odnoszący się do słowa *gida* ‘dom’. Wypowiadając ostatnie słowo cytowanej wypowiedzi *koyaushe* ‘zawsze’ mówca powraca do gestu przeczenia wykonywanego znów przy pomocy całej dłoni. W tym przypadku gest nie powiela treści zawartej w warstwie językowej. Przysłówek *koyaushe* odnosi się jeszcze do poprzedniej informacji mówiącej o tym, że kobieta przebywa w domu, podczas gdy gest powtarza to, o czym mówca wspominał wcześniej: o niewychodzeniu z domu. Intencja narratora będzie w pełni zrozumiała, jeżeli bliżej przyjrzymy się gestowi kiwania palcem, który mó-

wiący wykonuje równolegle do wypowiadanych słów. Kiwanie palcem kojarzy się ze sprzeciwem czy brakiem przyzwolenia na jakieś działanie. Gest można interpretować nie tylko jako podkreślenie werbalnej negacji, ale też jako wyraz niechęci czy sprzeciwu. W tym wypadku może chodzić nie tyle o sprzeciw mówiącego albo samej kobiety, o której narrator opowiada, ale o sprzeciw jej opiekuna²² wobec wyjścia z domu. Taka interpretacja wynika z faktu, że mówiący nierzadko pokazuje gestami nie tyle swoje własne intencje, ile intencje osób, o których odpowiada. Gest niejako obrazuje przekaz, jaki kobieta mogła otrzymać od swojego bezpośredniego opiekuna, który brzmi: „nie chcę, żebyś wychodziła”.

Gest kiwania palcem jest użyty też przez innego mówiącego (zob. przykład 2), który opowiada historię proroka Józefa siedzącego w więzieniu. Kiedy prorok usłyszał pewnego dnia, że może wyjść z więzienia, zamiast się ucieszyć stwierdził, że woli tam zostać:

2. amma Yusuf ya ce babu inda zai je, ya zauna a nan, ya fi masa (...) Yusuf ya ce ba zai fito ba
‘ale Józef powiedział, że nie pójdzie nigdzie, zostanie tutaj, tak woli (...) Józef powiedział, że nie wyjdzie’

Podobnie jak w przykładzie 1, tutaj również gest kiwania palcem powtórzony jest przy użyciu całej dłoni, gdy narrator wypowiada słowa: *Yusuf ya ce ba zai* ‘Józef powiedział, że nie...’. Gest podkreśla niechęć, ale też sprzeciw wobec usłyszanej propozycji.

Gest kiwania palcem używany jest również w sytuacji, gdy mówiący opowiada o braku czegoś lub nieistnieniu czegoś, jak w przykładzie 3. Na poziomie językowym jest to oddane przez zaprzeczenie konstrukcji egzystencjalnej.

3. babu wani littafi a duniya da ya tattara sunayen sahabbai dubu goma sha biyu sai shi
‘nie ma innej książki na świecie, która by zebrała dwanaście tysięcy imion towarzyszy proroka; tylko ta’



Ilustracja 2. Gest kiwania palcem na boki ilustrujący przykład nr 3

²² W rodzinie muzułmańskiej opiekunem kobiety jest jej mąż lub ojciec.

Możemy uznać, że w przykładzie 3 kiwanie palcem jest jedynie podkreśleniem negacji; ma zatem funkcję referencyjną. Możemy też zapytać dlaczego z dostępnego repertuaru gestów negacji akurat ten jest użyty. Odpowiedź na to pytanie prowadzi do wniosku, że mówiący stara się wyrazić swój wewnętrzny sprzeciw wobec kogokolwiek, kto chciałby podważyć jego stwierdzenie dotyczące unikatości książki, o której opowiada. Gestem niejako wyprzedza potencjalne zastrzeżenia słuchaczy.

Kolejne użycie gestu kiwania palcem (zob. przykład 4) również pokazuje, że współwystępuje on z wypowiedzią określającą nieistnienie czegoś. O ile w przykładzie 3 przeczenie dotyczyło konstrukcji egzystencjalnej, w przykładzie 4 zaprzeczona zostaje fraza przyimkowa *tare da* ‘wraz z’. Współtowarzyszące tej frazie kiwanie palcem podkreśla niewykonanie czynności sprawdzania.

4. Allah ya ba shi dama ranar alkiyama zai shigad da mutum dubu saba’in al-janna ba tare da an bincike littafinsu me suka yi ba
 ‘Bóg dał mu [jednemu z towarzyszy proroka] przywilej, żeby w dniu ostatecznym wprowadził siedemdziesiąt tysięcy ludzi do raju bez sprawdzania ich ksiąg [życia], [bez sprawdzania] tego, co zrobili’

Gestem niejako mówiący oddaje głos ludziom wprowadzanym do raju dzięki wstawiennictwu jednego z towarzyszy proroka. Pokazują oni sprzeciw wobec potencjalnej kontroli ich uczynków.

4.2. Nożyce

Gestem, który ściśle związany jest z tokiem słownym są tak zwane nożyce²³. Francuska badaczka gestów G. Calbris²⁴ zalicza ten gest do tzw. gestów cięcia, czyli gestów, które mogą się wywodzić właśnie z imitowania ruchu cięcia czy krojenia czegoś²⁵. Jest to gest znany również z naszego kręgu kulturowego i polega na wykonaniu szybkiego wyrzucenia na boki obu przedramion. Przed wykonaniem tego ruchu przedramiona złożone są na krzyż, a dłonie skierowane w dół (ilustracja 4). Ruch przypomina składanie nożyczek; stąd jego nazwa. Gest ma wiele różnych wariantów może być wykonywany w poziomie (zob. ilustracja 4), ale też w pionie (wtedy dłonie skierowane są na zewnątrz w stro-

²³ Termin „nożyce” (ang. *hands scissor*) został zaproponowany przez D. Morrisa, *Manwatching: A Field Guide to Human Behavior*, New York 1977, s. 58.

²⁴ Calbris, *op. cit.*, s. 230–232.

²⁵ Gesty cięcia przypominają albo czynność krojenia czegoś nożem na drobne kawałki albo przecinania dwóch części na pół (dłoń imitująca narzędzie jest wtedy ustawiona prostopadle do powierzchni ziemi i wykonuje ruch w dół) albo też zamachnięcie się większym narzędziem takim jak miecz, maczeta czy siekiera (dłoń imitująca duże narzędzie ustawiona jest równolegle do powierzchni ziemi i wykonuje ruch horyzontalny), *ibidem*.

nę rozmówcy, zob. ilustracja 3). Niekiedy wykonywany bywa też przy pomocy jednej ręki. Ta wariantowość w wykonywaniu gestu jest dobrze opisana w literaturze. Wynika ona z faktu, że gesty są „globalne”, tzn. ich znaczenie nie wynika z poszczególnych mikro ruchów, z których składa się dany gest²⁶ (tak jak znaczenie słowa wynika z poszczególnych morfemów w nim zawartych). Gest jest postrzegany jako całość i dlatego może przybrać różne formy, z których każda nawiązuje do nieistniejącego w rzeczywistości gestycznego prototypu, ale każde „użycie gestu”²⁷ przebiega w nieco inny sposób, zwłaszcza gdy nie jest świadomie kontrolowane przez mówiącego. Wracając do gestu nożyc, to jego związek z tokiem słownym objawia się nie tylko przez to, że jest on używany podczas mówienia, ale także przez to, że jest on bardzo ściśle związany z treścią przekazu werbalnego. W zebranych przeze mnie przykładach ten gest pojawił się kilkanaście razy i niemal za każdym razem odnosił się do wypowiedzi zawierającej zdanie przeczące.

Jedną z funkcji nożyc jest podkreślenie przeczenia konstrukcji egzystencjalnej widoczne w przykładzie 5, w którym narrator komentuje sytuację w Nigerii po odzyskaniu przez nią niepodległości albo w przykładzie 6, gdzie podkreśla, że nie ma żadnej różnicy pomiędzy dwoma odłami pewnej organizacji religijnej. W przykładzie 6 gest ten pojawia się trzykrotnie. Za pierwszym razem odnosi się do negacji, a potem mówiący już tylko gestem tę negację podkreśla. W wypowiedzi słownej wykładnik negacji pojawia się tylko raz, ale cała wypowiedź składa się niejako z trzech części, w których, za pomocą różnych określeń, powtórzona jest ta sama informacja. To powtórzenie tworzące swoisty rytm wypowiedzi jest też widoczne na poziomie gestów.

5. bayan an samu 'yancin kai sai ðan kudu suka yi aikin gwamnati, babu ðan arewa

‘po tym jak uzyskaliśmy niepodległość, to ci z Południa pracowali w administracji publicznej, nie było ludzi z Północy’

6. ba abin da yake bambanta, duk ðaya ne, dari bisa dari

‘nie ma niczego, co by [je] różniło, wszystko to jedno i to samo, sto na sto [procent]’

²⁶ Por. D. McNeill, *Hand and Mind. What Gestures Reveal about Thought*, Chicago/London 1992, s. 19.

²⁷ O różnicy między tworzeniem i używaniem gestów pisze J. Streeck, *Gesturecraft. The manufacture of meaning*, Amsterdam/Philadelphia 2009, s. 36. Zdaniem Streecka tworzenie gestu jest przelotnym wytworem inwencji gestykującego, rodzajem krótkotrwałego produktu. Natomiast użycie gestu zakłada trwałość tego, co zostało użyte. W takim rozumieniu gest jest „rzeczą”, której żywotność jest dłuższa niż trwanie pojedynczej czynności, a samo to, że został użyty, implikuje, że musiał istnieć już wcześniej.



Ilustracja 3. Gest nożyc wykonany w pionie ilustrujący przykład nr 6

Nożyce odnoszą się także do obecnej w warstwie językowej negacji zdań posesywnych podkreślając brak czegoś, niekoniecznie fizycznego, jak pokazują przykłady 7 i 8.

7. Hausawa ba su da wata al'ada sai soyayya
'Hausańczycy nie mają [rzekomo] innego zwyczaju jak tylko miłość'
8. ba su da gaskiya
'nie mają racji' (dosł. nie mają prawdy)

Warto zwrócić uwagę na fakt, że dwukrotnie (w przypadku dwóch różnych mówiących) nożyce współwystępują z frazą: *ba(bu) ruwansa* 'zupełnie go to nie obchodzi' (dosł. nie ma jego wody). W przykładzie 9 mówiący opowiada o ludziach, którzy potrafią zabić nawet kogoś, kto jest z nimi spokrewniony. Kończy swoją wypowiedź następującym stwierdzeniem:

9. ba ruwansu da wannan
'nic ich to nie obchodzi (dosł. nie ma ich wody w tym)'

Inny mówca wypowiada się na temat różnych stopni fundamentalistycznego podejścia do religii wśród członków ruchu 'Yan Izala. Pokazuje jak po długości spodni (powyżej kostki, lekko za krótkie, długie) rozpoznać bardziej lub mniej skrajnych przedstawicieli tego ruchu. Mówiąc o najbardziej liberalnych członkach pokazuje spodnie sięgające za kostkę, po czym opuszcza nogę i wypowiada frazę zawartą w przykładzie 10:

10. ko kuma babu ruwansa, ya bar kamar kowane mutane
'albo też wcale się tym nie przejmuje i zostawia [nogawkę spodni] jak pozostali ludzie'



Ilustracja 4. Gest nożyc wykonany w poziomie ilustrujący przykład nr 10

Tylko w jednym wypadku wypowiedź współtowarzyszająca gestowi nie zawiera powierzchniowego wykładnika negacji. Jej zapis znajduje się w przykładzie 11. Mówiący opisuje najpierw człowieka, który używał procy i któremu ktoś zwrócił uwagę, by tego nie robił:

11. Ya ce: kai, ka bari. Annabi ya hana
 ‘Powiedział: hej, przestań. Prorok zabronił’

Należy jednak podkreślić, że użyty w przykładzie 11 czasownik *hana* ‘zabronić’ zawiera tzw. negator inherentny, zwany też głębokim czy ukrytym. Obecność takiego negatora zamienia zdanie na negatywne, choć nie występuje w nim powierzchniowy wykładnik negacji²⁸. Innymi słowy, zdanie zawierające czasownik ‘zabronić’ oznacza jednocześnie ‘nie pozwolił na robienie czegoś’, ‘nie zgodził się na robienie czegoś’. Ta negacja towarzysząca frazie *annabi ya hana* ‘prorok nie pozwolił’ jest widoczna na poziomie manualnym; mówiący przy pomocy jednej ręki wykonuje gest nożyc. Zwróćmy jednak uwagę na to, że gest ten nie tyle podkreśla sformułowanie „nie wolno” (sprzeciw wyrażany jest raczej przez kiwanie

²⁸ por. J. Pstrąg, *Wербalne i niewerbalne techniki i strategie konwersacyjnego oponowania na materiale debat telewizyjnych*, Kraków 2004, s. 26.

palcem), ile zaprzestanie robienia czegoś, wyeliminowanie danej czynności z szeregu innych wykonywanych na co dzień, czyli doprowadzenie do jej nieistnienia. Właśnie to nieistnienie, brak czegoś, słowo *nic* wydają się być określeniami, które najlepiej oddają znaczenie gestu nożyc. Na poziomie językowym ten brak czy nieistnienie jest wyrażony poprzez wykładnik negacji *babu* albo jego wariant morfologiczny *ba* (przykłady 5-10), który w hausa stosowany jest do przeczenia konstrukcji egzystencjalnych lub posesywnych.

4.3. „Czyszczenie dłoni”

Kolejny gest, który by można określić gestem negacji, to gest „czyszczenia dłoni”. Przypomina czyszczenie dłoni po skończonej pracy, zwłaszcza fizycznej, podczas której dłonie uległy zabrudzeniu. Jedną dłoń ociera drugą, tak by niejako strzepnąć z niej kurz czy brud. Gest może być powtórzony kilkakrotnie i – podobnie jak opisany powyżej gest nożyc – wykonany w poziomie lub w pionie. Sami Hausańczycy mówią, że wyraża on skończenie jakiejś czynności, jest ekwiwalentem frazy *shi ke nan* ‘to wszystko’, ‘to by było na tyle’ lub pojawia się wraz z wyrażeniami typu *kwata-kwata* ‘ani trochę’, ‘wcale’, ‘zupełnie nie’, które wzmacniają negację²⁹. To intuicyjne określenie funkcji gestu – podkreślenie zakończenia, zupełności, kompletności – znajduje swoje potwierdzenie w konkretnych przykładach. Jeden z mówiących używa tego gestu po skończeniu swojego przemówienia jednocześnie wymawiając arabską frazę:

12. *alhamdulillah*, wa s-Salatu wa s-Salam ‘*ala Rasulullah*
‘*chwała niech będzie Bogu i pokój z jego prorokiem*’

Fraza opisana w przykładzie 12 nie jest jednak formułą towarzyszącą tylko i wyłącznie zakończeniu czynności. Można jej użyć również wtedy, gdy udało się nam uniknąć niebezpieczeństwa, kiedy coś poszło po naszej myśli, albo gdy chcemy wyrazić wdzięczność Bogu. Przy tej niejednoznaczności frazy, to właśnie element gestyczny precyzuje znaczenie wypowiedzi.

Podobne znaczenie tego gestu pokazane jest w przykładzie 13. Mówiący wykonuje gest „czyszczenia dłoni” w czasie wypowiadania frazy *ka bar shi* ‘zostaw to’, ‘porzuć to’. Gestem podkreśla odrzucenie, które wiąże się poniekąd z zakończeniem wykonywania czynności czy zaprzestaniem działań. W tym wypadku chodzi o działania, które mogłyby spowodzić na człowieka gniew boży.

²⁹ Jeśli przyjmiemy, że gest wywodzi się z czynności czyszczenia dłoni po pracy fizycznej, to łatwo odpowiemy sobie na pytanie o przyczynę strzepywania brudu z rąk. Robimy to albo dlatego, że wykonywana przez nas praca została skończona i nie mamy już nic do zrobienia, albo dlatego, że z jakiś powodów chcemy tę pracę przerwać (późna pora, zmęczenie, niesprzyjające czynniki zewnętrzne) i pomimo tego, że nie została ona skończona porzucamy jej wykonywanie.

13. duk abin da yana daga cikin sha'aninsa ya jawo wa mutum fushin ubangiji, to ka bar shi
'jeśli chodzi o każdą z tych spraw, które sprowadzają na człowieka złość Boga, to odrzuć je'

Podkreślenie odrzucenia widoczne jest również w kolejnym przykładzie. Mówiący próbuje zdefiniować pokorę wymieniając rzeczy, których na pewno pokorą nie można nazwać: kradzież, oszustwo, kombinowanie:

14. Ya ci kuɗin wani ya yi yaudara, ya yi makirci. Wannan ba tawadu'u ba ne
'Ukradł czyjeś pieniądze, oszukiwał, kombinował. To nie jest pokora'

W warstwie językowej wypowiedzi widoczne są wykładniki negacji (podwójne *ba*). Sam wykładnik negacji informuje nas jednak tylko o tym, że mamy do czynienia z konstrukcją zaprzeczoną. To gest nadaje tej wypowiedzi konkretne znaczenie. Mówiący wyraża swoją opinię: odrzuca możliwość nazwania wszystkich wymienionych rzeczy pokorą i kończy dalszą dyskusję na ten temat.

Podkreślenie odrzucenia wyrażone jest też w przykładzie 15, w którym gest współwystępuje ze zdaniem przeczącym zawierającym wykładnik negacji w postaci partykuły *ba*. Mówiący odpowiada na pytanie jednego z widzów o pochodzenie święta Aszura obchodzonego przez szyitów 10 dnia muzułmańskiego miesiąca muharram. Używa tego gestu dwukrotnie za każdym razem przy wypowiedzianiu zdania przeczącego. Gestem mówiący ucina dalszą dyskusję na temat pochodzenia święta.

15. ba shi da asali (...) sabo da haka in da ta yi magana asali ne, musulunci bai karantad da wannan ba
'[to święto] nie ma genezy [religijnej] (...) dlatego, jeśli ona mówi o genezie, to islam o tym nie uczy'



Ilustracja 5. Gest czyszczenia dłoni wykonywany w poziomie ilustrujący przykład nr 15

To, co różni gest „czyszczenia dłoni” od gestu nożyc, to odniesienie do warstwy słownej. O ile gest nożyc we wszystkich znalezionych przeze mnie użyciach funkcjonuje jako gest referencyjny, tzn. gest odnoszący się do konkretnego fragmentu tekstu mówionego zawierającego powierzchniowy lub ukryty (por. przykład 11) wykładnik negacji, o tyle gest „czyszczenia dłoni” może stanowić niezależny akt komunikacyjny. Można to zaobserwować w przykładach 14 i 15, gdzie mówiący gestem nie tylko podkreśla negację. Wydaje się również nawiązywać do jednego ze znaczeń tego gestu: „czyszczeniem dłoni” podkreśla krańcowość, dojście do ściany i konieczność wycofania się, np. z danego tematu lub brak chęci podjęcia dalszej dyskusji na dany temat. O ile jednak w przykładach 14 i 15 to dodatkowe znaczenie wyrażone gestem jest tylko spekulacją, to już w przykładzie 16, w którym mówiący opowiada o Nigerii i jej problemach, wyrażenie odrębnego znaczenia za pomocą gestu jest już zupełnie ewidentne. Wypowiadając słowo *leadership* ‘przywództwo’ mówiący wykonuje gest „czyszczenia dłoni”, który w istocie dopowiada, to co jest niewypowiedziane ustnie: *nie ma*, ale też stanowi niezależny komentarz: narrator pokazuje, że w kwestii przywództwa, nie ma już o czym mówić, bo doszliśmy do ściany. Znowu zatem wyłania się z tego gestu obecna też w innych przykładach krańcowość.

16. matsalarku shi ne *leadership*
‘wasz problem to przywództwo’



Ilustracja 6. Gest czyszczenia dłoni wykonywany w pionie ilustrujący przykład nr 16

Podobnie jak w przykładzie 11, gdzie gest nożyc towarzyszył wypowiedzi, w której brakowało powierzchniowych wykładników negacji, również w przykładzie 17 mamy do czynienia z sytuacją, gdzie gest podkreśla negację, ale wykładników tej negacji nie widać w wypowiedzi.

17. in mace tana jinin haila, ku yi duk abin da kuke so ban da saduwa
 ‘jeśli kobieta ma miesiączkę, róbcie wszystko to co chcecie (dosł. każdą
rzecz, którą chcecie), oprócz stosunku’

Mówiący odpowiada na pytanie jednego z telewidzów o to, czego małżonkowie nie mogą robić, gdy kobieta miesiączkuje. Wypowiadając frazę *duk abin da kuke so* ‘wszystko, co chcecie’ wykonuje gest ‘czyszczenia dłoni’. Zauważmy, że to samo znaczenie można oddać przy pomocy zdania przeczącego: ‘nie ma niczego, czego nie moglibyście robić’. Podwójna negacja w języku naturalnym może być wyrażona przez zaimek uogólniony *wszystko*³⁰ i ta bliskość pomiędzy zaimkami: *wszystko* i *nic* jest tylko pozornie sprzeczna (por. też przypis 32).

4.4. „Umywanie dłoni”

Podobny – na poziomie manualnym – do gestu „czyszczenia dłoni” jest gest „umywania dłoni”. Jedyna różnica w wykonywaniu tych gestów polega na tym, że gest „umywania dłoni” to ruch pocierania zewnętrznej części dłoni. Według użytkowników języka hausa oznacza on uchylanie się od winy lub brak przyzwolenia na coś. Za leksykalny odpowiednik gestu uważa się frazę *ba ruwana* ‘nic mnie to nie obchodzi (dosł. nie ma mojej wody)’³¹. Niektórzy użytkownicy języka podkreślają jednak, że gest ten może być używany zamiennie z gestem „czyszczenia dłoni”. Analiza użycia tego gestu potwierdza tę intuicję. Jeden z mówiących, który odnosi się do tematu bankowości muzułmańskiej, stwierdza, że jeśli zysk jest generowany zgodnie z prawem muzułmańskim, to człowiek może być spokojny:

18. wannan ya sa kwanciyar hankali, yana ganin babu komai
 ‘to uspokaja, wiadomo, że nie ma kłopotu (dosł. nie ma nic)’

Wypowiadając frazę *babu komai* (dosł. nie ma nic³²) ‘nic takiego/to nic/nie ma sprawy/po kłopotcie’ mówiący wykonuje gest „umywania dłoni”. Gest współwystępuje ze zdaniem przeczącym i podkreśla pozbycie się kłopotów, uwolnienie się od czegoś, a tym samym nieistnienie danego czynnika. Podobna sytuacja zachodzi

³⁰ S. Karolak, *Kwantyfikacja a determinacja w językach naturalnych*, Warszawa 1990, s. 112.

³¹ W zebranych przeze mnie przykładach frazie tej towarzyszył gest nożyc (por. przykład 9 i 10). Nie chodzi tu jednak o nieprawidłową interpretację gestu przez użytkowników. Należy pamiętać, że dany gest użyty świadomie, po to by przekazać konkretną informację, może mieć nieco inne znaczenie niż ten, który zwyczajowo towarzyszy danej frazie, by podkreślić nieco inny niuans znaczeniowy wyrażanych przez siebie słów. Powiązanie frazy *babu ruwana* ‘nic mnie to nie obchodzi’ i gestu nożyc można dodatkowo wyjaśnić obecnym w tej frazie powierzchownym wykładnikiem negacji *babu* ‘nie ma’, który często współwystępuje z tym gestem (por. przykład 5 i 6).

³² Hausański zaimek *komai* oznacza zarówno ‘wszystko’ jak i ‘nic’ w zależności od tego, czy funkcjonuje w zdaniu twierdzącym czy przeczącym.

w przykładzie 19, który pokazuje dalszą część dyskusji o bankowości muzułmańskiej prowadzonej przez tego samego narratora. Opowiada on o tym, jak został klientem jednego z banków południowonigeryjskich i oświadczył, że nie chce otrzymywać żadnego oprocentowania za złożone w banku pieniądze:

19. Ba na buƙatar ku samu ko kobo. Sabo da ni Musulmi ne. Ba na buƙatar intrest dīn.

‘Nie chcę, żebyście mi dali nawet kobo³³ [oprocentowania]. Dlatego że jestem muzułmaninem. Nie chcę tych odsetek.’

Warto omówić przykład 19 bardziej szczegółowo, gdyż pojawiają się w nim dwa gesty negacji. Pierwszy z nich współwystępujący z frazą ‘nawet grosz’ to gest nożyc, który został omówiony w części 4.2 jako gest towarzyszący zdaniom przeczącym. Tutaj współwystępuje z partykulą *ko*, która w zdaniach przeczących ma znaczenie ‘ani’. Drugi gest użyty przez mówiącego to właśnie gest „umywania dłoni”, który pojawia się przy słowie ‘odsetki’. Nie tyle podkreśla on negację ile to, że mówiący nie chce mieć z tymi odsetkami nic wspólnego, gdyż są zabronione przez religię. Chce się od nich uwolnić lub – by sięgnąć po porównanie odwołujące się do etymologii gestu – zmyć je z siebie. Nieco podobny kontekst użycia gestu jest widoczny w przykładzie 20, gdzie narrator wyjaśnia założenia ruchu reformatorskiego ‘*Yan Izala* z północnej Nigerii.

20. shi ‘Yan Izala, abin da yake so, asalin abin da aka fara a lokacin sahibai, a koma da su a gare shi, kada ai ya fara, kada kuma a kawo abin da ya isa wai idan babu shi a wancan lokacin

‘jeśli chodzi o ‘*Yan Izala*, to chcą powrotu do tego, co się działo w czasach towarzyszy proroka, żeby do tego powrócić, żeby niczego nie dodawać, żeby nie przynosić nic ponad to, co wystarczające, zwłaszcza jeśli nie było tego w tamtych czasach.’



Ilustracja 8. gest czyszczenia dłoni (abin da ya isa) ilustrujący przykład nr 20

³³ Kobo to jednostka nigeryjskiej waluty odpowiadająca polskiemu groszowi; odpowiednikiem złotego jest Naira.

Wymawiając frazę *ya isa* ‘wystarczy’ narrator wykonuje gest „umywania dłoni”. Gestem podkreśla intencję członków ruchu *’Yan Izala*: wycofanie się ze wszystkich naleciałości islamu, które pojawiły się w wiekach późniejszych i pozostanie przy tym, co było na początku. Ta krańcowość – podkreślenie, że wystarczy tylko tyle i nic więcej – jest czymś, co wiąże ten gest z gestem „czyszczenia dłoni”. Powiązanie tych dwóch gestów jest widoczne jeszcze lepiej w kolejnych przykładach. W przykładzie 21 mówiący opowiada o życiu proroka Mahometa:

21. annabi ya turo shi Medina, rabonshi da uwarshi shi ke nan har abada
 ‘prorok wysłał go do Medyny i to było jego rozstanie z matką raz na zawsze’

Gest, który współwystępuje z frazą *rabonshi* ‘jego rozstanie’ jest właściwie połączeniem dwóch gestów: „umywania dłoni” i „czyszczenia dłoni”. Mówiący jedną ręką „obmywa” zewnętrzną część dłoni, a już w następnym ruchu przechodzi do gestu „czyszczenia dłoni”. Gesty wydają się być połączone zarówno na poziomie manualnym, ale też conceptualnym, bo mówiący nie tylko mówi o pozbyciu się kogoś, a właściwie o rozłącze z kimś, ale również o nieuchronności i ostateczności takiego rozstania, co na poziomie manualnym podkreśla gest „czyszczenia dłoni”, a na poziomie językowym fraza *har abada* ‘na zawsze’.

Kolejne przykłady również pokazują związek pomiędzy gestem „umywania dłoni” a odrzuceniem. W przykładzie 22 mówiący podkreśla konieczność odstawienia tabletek, które powodują w organizmie kobiety negatywne skutki uboczne, a w przykładzie 23 inny narrator mówi o braku przeciwwskazań do odstawienia zakazanego (przez religię) jedzenia:

22. abin da za ki yi da farko, ki dakatad da wannan shaye-shayen
 ‘to co powinnaś zrobić najpierw to przestać brać te tabletki’

23. shi haram ana iya barinsa kuma ba abin da za ka ragu, ba za ka cutu ba, ba za ka rame ba don ka daina cin haram
 ‘jeśli chodzi o to, co zabronione, to możesz to odstawić i niczego ci nie będzie brakować, nie zachorujesz, nie schudniesz tylko dlatego, że przestałeś jeść to, co zabronione’

Podobnie jak w przykładzie 13, tak i w 22 i 23 nie pojawia się gramatyczny wykładnik negacji, ale odpowiednie czasowniki: *dakatad* ‘wstrzymać, przestać’ i *bari* ‘opuścić’, ‘porzucić’, które podkreślają odrzucenie czy uwolnienie się od czegoś. W przykładzie 23, choć gest odnosi się do frazy *ana iya barinsa* ‘można to odstawić’, jest powtórzony jeszcze kilkakrotnie. Mówiący już wprowadzie nie powtarza informacji zawartej w pierwszej frazie (por. przykład 6), ale mówi o braku negatywnych skut-



Ilustracja 7. Gest czyszczenia dłoni ilustrujący przykład nr 23

ków odstawienia zakazanego pożywienia. Gestycznie natomiast cały czas pokazuje potrzebę odrzucenia niedopuszczalnych przez religię nawyków żywieniowych.

Przykłady 18–23 pokazują, że gest „umywania dłoni” rzadko współgra z pojawiającymi się w warstwie słownej powierzchownymi wykładnikami negacji. Podkreśla jednak odrzucenie, pozbycie się czegoś i kompletność – pojęcia ściśle związane z negacją.

5. Podsumowanie

Powyższe zestawianie gestów wyrażających negację i opisanie ich funkcji pokazuje zarówno uniwersalność gestów jak i ich kulturowy charakter. Niektóre

z nich, takie jak gest nożyc czy kręcenia głową wydają się być znajome, bo obecne w naszej przestrzeni kulturowej i w sposób podobny używane: nożyce są ściśle związane z tokiem słownym i podkreślają nieistnienie, nieobecność, a kiwanie głową zazwyczaj zastępuje słowo *nie*. Gest „czyszczenia dłoni”, który powszechnie stosowany jest wśród Hausańczyków jest też używany wśród Francuzów³⁴ i Włochów³⁵. Gest kiwania palcem bywa używany przez Polaków³⁶, ale rzadko i tylko w czasie mówienia. Nie jest używany jako niezależny akt mowy. Gest „umywania dłoni”, używany zarówno podświadomie podczas toku słownego jak i niezależnie od niego, jest mocno zakorzeniony w kulturze hausańskiej i bardzo w niej rozpowszechniony. Spotka się go zarówno w codziennych sytuacjach komunikacyjnych jak i w filmach rejestrujących dłuższe wypowiedzi jednej osoby. Co ciekawe, jest on używany przez Hausańczyków nawet wówczas, gdy mówią oni w innym języku, np. po angielsku.

Wszystkie opisane w artykule gesty można określić gestami negacji, gdyż albo współwystępują z wypowiedziami zawierającymi negator inherentny lub powierzchniowy albo kojarzone są z wyrażanymi przez negację znaczeniami lub działaniami takimi jak: zakaz, odrzucenie, sprzeciw, niechęć, brak, nieistnienie, niemoc, zakończenie, zupełność. Każdy z gestów wydaje się podkreślać nieco inny aspekt negacji, choć trudno tu mówić o kategoriycznym podziale; często ten sam aspekt negacji może być wyrażony przez dwa różne gesty. Każdy gest związany jest też z innym typem konstrukcji gramatycznej i może zastąpić inną wypowiedź słowną. Gest nożyc we wszystkich znalezionych przeze mnie przykładach współwystępował z wypowiedziami, które z gramatycznego punktu widzenia, były konstrukcjami egzystencjalnymi lub posesywnymi zawierającymi negator inherentny lub powierzchniowy wykładnik negacji. Gest ten podkreśla wyrażenie nieistnienia lub braku. Wypowiedziom odnoszącym się do nieistnienia może też towarzyszyć gest kiwania palcem. Kiwanie palcem wyraża również sprzeciw i niechęć. Gesty „czyszczenia dłoni” i „umywania dłoni” są do siebie zbliżone zarówno w sensie manualnym (podobny ruch dłoni) jak i znaczeniowym. Nawet jeśli nie występują z wypowiedziami zawierającymi powierzchniowe wykładniki negacji (zwłaszcza gest „umywania dłoni”), to wyrażnie odnoszą się do znaczeń ściśle związanych z negacją: odrzucenie, pozbycie się. Mogą też współwystępować z czasownikami wyrażającymi odrzucenie, takimi jak: ‘opuścić’, ‘porzucić’, ‘wstrzymać’, ‘pozbyć się’. Dodatkowo gest „czyszczenia dłoni” może mieć dodatkowe znaczenie, które nie związane jest z gestem „umywania dłoni”: zakończenie czegoś, zupełność, kompletność. Próba klasyfikacji hausańskich gestów negacji została ukazana w poniższej tabeli.

³⁴ Calbris, *op. cit.*, s. 203.

³⁵ Informacja przekazana przez profesora Sergio Baldi w październiku 2016 r.

³⁶ Por. Antas, *op. cit.*, s. 223.

gest	znaczenie	odpowiednik leksykalny
kiwanie palcem	sprzeciw	‘nie chcę’
nożyce	brak, nieistnienie	‘nie ma’
„czyszczenie dłoni”	zakończenie, odrzucenie, kompletność, zupełność	‘koniec’, ‘zupełnie’, ‘całkowicie’, ‘po sprawie’
„umywanie dłoni”	odrzucenie, pozbycie się, rozłączenie, wycofanie się	‘nie moja sprawa’, ‘nie moja wina’, ‘nie chcę mieć z tym nic wspólnego’
przykładanie ramienia do głowy/kręcenie głową	odmowa, niezgoda	‘nie’, ‘nie zgadzam się’

Dr Izabela Will – adiunkt w Katedrze Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego. Jej zainteresowania badawcze dotyczą języka i kultury Hausa, w szczególności gestów używanych przez Hausańczyków.

Bibliografia:

1. Antas, J., *Semantyczność ciała. Gesty jako znaki myślenia*, Łódź 2013.
2. Antas, J., Kraśnicka-Wilk, I., *Funkcje emblematów w strukturze dialogu*, „LingVaria” t. 8, 2013, z. 2, s. 15–42.
3. Barakoniecka, S., *W trosce o czystość wiary. Północnonigeryjski ruch 'Yan Izala a fundamentalistyczna myśl muzułmańska*, Warszawa 2014.
4. Calbris, G., *Elements of Meaning in Gesture*, Amsterdam/Philadelphia 2011.
5. Cuccio, V., *On negation. What do we Need to “say no”?*, „Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio” t. 4, 2011, s. 47–55.
6. Harrison, S., *Evidence for Node and Scope of Negation in Coverbal Gesture*, „Gesture” t. 10, 2010, z. 1, s. 29–51.
7. Karolak, S., *Kwantyfikacja a determinacja w językach naturalnych*, Warszawa 1990.
8. Ladewig, S., *Recurrent Gestures*, [w:] *Body – Language – Communication*, red. C. Müller, A. Cienki, E. Fricke, S. Ladewig, D. McNeill, David i S. Tessedorf, Berlin/Boston 2014, s. 1558–1575.
9. McNeill, *Hand and Mind. What Gestures Reveal about Thought*, Chicago/London 1992.
10. Morris, D., *Manwatching: A Field Guide to Human Behavior*, New York 1977.
11. Nęcki, Z., *Komunikacja międzyludzka*, Kraków 2000.
12. Pstrąg, J., *Werbalne i niewerbalne techniki i strategie konwersacyjnego oponowania na materiale debat telewizyjnych*, Kraków 2004.
13. Streeck, J., *Gesturecraft. The Manu-facture of Meaning*, Amsterdam/Philadelphia 2009.

14. Wierzbicka, A., *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*, Lublin 2006.
15. Will, I., *Cultural Aspect of Nonverbal Code in Hausa*, [w:] *Codes and Rituals of Emotions in Asian and African Cultures*, red. N. Pawlak, Warszawa 2009, s. 252–265.
16. Will, I., *Gestures and Indirect Statements as Means of Expressing Emotions and Opinions Among Hausa Women*, [w:] *Selected Proceedings of the Symposium on West African Languages (Naples, 27-28 March 2014)*, red. G. C. Batic i S. Baldi, „Studi Africanistici/Serie Ciado-Sudanese” t. 7, 2015, s. 233–248.
17. Yakasai, H., *Gestures as Negative and Emphatic Markers in Hausa*, [w:] *Hausa and Chadic Studies in Honour of Professor Stanisław Piłaszewicz*, red. N. Pawlak, E. Siwierska i I. Will, Warsaw 2104, s. 188–199.
18. Żurowski, S., *Perspektywy badawcze negacji*, „Prace Językoznawcze UWM” t. 7, 2005, s. 115–124.

Artykuł przyjęty do druku 29.06. 2017 r.

ZOFIA PODOBIŃSKA

MWANA MDOGO WA MFALME. SUAHLIJSKA WERSJA MAŁEGO KSIĘCIA – ŚWIATOWEJ IKONY KULTURY

*Na nipate narigisi
Asimini na kiluwa
La waridi kwangu basi
Lashinda yote maua¹*

Streszczenie

W artykule zajmuję się ostatnią wersją przekładu *Małego Księcia* Antoine’a de Saint-Exupéry na język suahili. Poza ukazaniem sposobów oddania przez tłumaczy wybranych realiów kulturowych w sytuacji zderzenia dwóch nieprzystających do siebie systemów językowych (francuski – suahili), skupiam się na elementach etykiety językowej, stosowanych w relacjach interpersonalnych. Zasadnicze pytanie, jakie sobie stawiam, dotyczy tego, czy tłumaczom udało się w wystarczającym stopniu odwzorować opisywane tu relacje społeczne i dynamikę owych związków, czy też ograniczyli się do oddania form komunikatów z oryginału.

Słowa kluczowe:

Le Petit Prince, przekład, suahili

Wprowadzenie

Przeżyłam duże zaskoczenie, kiedy na początku ubiegłego roku w Empiku zobaczyłam dostępną tam ilość przekładów *Małego Księcia* Antoine’a de Saint-Exupéry’ego. Nie sądziłam, że jest ich tak wiele. Na księgarskiej półce znalazłam siedem, każde innego autorstwa, wydane przez inne wydawnictwo, z czego aż cztery w 2015 roku. Był tam m.in. powstały na bazie opowieści komiks (z rysunkami J. Sfara) oraz doryginalne wydanie z muzyką, gram i ilustracjami w technice 3D (w tłumaczeniu K. Rodowskiej, wydawnictwa Galaktyka). Sąsiadowały z nimi

¹ Tłum.: „Choćbym dostał kwiat [liany] *kilua*, narcyza czy jaśmin, wystarczy mi róża, bowiem swym pięknem przewyższa je wszystkie”. (*La waridi*, b.d.)

rozmaite publikacje zainspirowane utworem: kalendarz książkowy, kolorowanka *Narysuj mi baranka*, książeczka z zadaniami oraz notatnik, że już nie wspomnę o filmie na dvd, w reżyserii M. Osborne’a.

Zaciekawiona sytuacją przejrzałam całą ofertę Empiku w Internecie. Obejmowała w sumie 64 pozycje². Znalazłam kolejne przekłady, dwa kalejdoskopy (dla dzieci w różnym wieku), grę logiczną, grę rodzinną, trzy różne puzzle, tzw. „złote myśli”, kolorowankę z sentencjami, inne kalendarze, audiobooki na płytach CD oraz mp3, kilka opracowań szkolnych na różne poziomy nauki, a także inne zainspirowane utworem pozycje³. Okazuje się, że od początku lat 90. ubiegłego stulecia jest to w Polsce szkolna lektura⁴.

Oryginał francuski, zatytułowany *Le Petit Prince*, ukazał się w USA w 1943 roku (nieomal jednocześnie z tłumaczeniem na angielski, dokonany przez K. Woods). Od pierwszego polskiego przekładu (1947, autorstwa M. Malickiej⁵) do dzisiaj w naszym kraju *Małego Księcia* wydano ponad 100 razy⁶, z czego w 2015 roku aż 19-krotnie. Całkowita liczba przekładów na język polski sięga co najmniej 18 i na rynku światowym bynajmniej nie stanowi rekordu. Nic dziwnego, *Mały Książę* należy do pozycji najczęściej tłumaczonych na różne języki całego świata, nie tylko europejskie. Z rzadszych wymienię kilka: staroegipski, sanskryt, staropruski, turecki otomański, esperanto czy interlingua, a z afrykańskich – dla przykładu – amharski, malgaski, rundi, xhosa, zulu. W sumie został przetłumaczony na ponad 330 języków i dialektów, i pod względem ilości sprzedanych egzemplarzy⁷ należy do ścisłej światowej czołówki.

Lecz *Mały Książę* to utwór, który trzeba analizować nie tylko w kontekście jego kolejnych wydań i tłumaczeń. Od połowy ubiegłego stulecia do dzisiaj stał się on prawdziwą ikoną światowej kultury⁸, co jest widoczne zwłaszcza w obecnych czasach komercji i globalizacji. Na jego podstawie powstawały filmy: poza wspo-

² www.empik.com (dostęp 23.01.2016).

³ W tym roku ilość oferowanych produktów jest identyczna, lecz asortyment został wzbogacony o zabawki, muzykę i różne gadzety (figurki, komplet sztuców), www.empik.com (dostęp 30.06.2017).

⁴ Poza tym utwór przeszedł do zasobów domeny publicznej.

⁵ Było to, poza wersją angielską, pierwsze tłumaczenie książki na język obcy.

⁶ Z czego aż 40 wydań to tłumaczenie J. Szwykowskiego, www.malyksiazke.net (dostęp 30.06.2017). Dla porównania statystykę na rok 2012 podaje R. Niziołek (2012: 227) – 69 wydań i 12 autorów, czyniąc to w oparciu o dane z tej samej strony internetowej. Jej autor, K. Maciejewski, posiada kolekcję 417 wydań książki pochodzących z całego świata, w 194 językach i dialektach. Znacznie większa kolekcja prezentowana jest na stronie www.petit-prince-collection.com i obejmuje 4369 edycji utworu; uwzględni m.in. 25 polskich wydań od 2015 roku (dostęp 30.06.2017).

⁷ Na całym świecie utwór ten po siedemdziesięciu latach od swego pierwszego wydania ukazał się prawdopodobnie w około 15 mln egzemplarzy (Sztuczyńska 2015: 25).

⁸ Poniższe informacje przytaczam w oparciu o dane ze stron: https://fr.wikipedia.org/wiki/Le_Petit_Prince, https://en.wikipedia.org/wiki/The_Little_Prince oraz https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_The_Little_Prince_adaptations#Film_and_television (dostęp 30.06.2017).

mnianym M. Osborne’a m.in. pełnometrażowy litewski w 1966 roku, komediowy musical w 1974 roku (w reżyserii S. Donena), rysunkowy serial japoński w 1978 roku oraz francuski animowany serial (2010, 52 odcinki)⁹. Zrealizowano liczne słuchowiska i adaptacje sceniczne. Stanowił inspirację artystyczną dla pisarzy, muzyków, fotografików, grafików czy humorystów (kabareciarzy i innych). Ma m.in. własną stronę internetową w dwóch wersjach językowych (www.lepetitprince.com i www.thelittleprince.com), własne muzea (Morgan Library and Museum w Nowym Jorku, w Hakone – Japonia), park rozrywki (w Ungersheim, Francja), szkoły swego imienia (Francja, Kanada), znaczki (m.in. Francja, Polska, Izrael, Chorwacja), karty telefoniczne (Japonia), banknot oraz monety (Francja). Miewa różne wystawy, nie wspominając o niezliczonych gadżetach z podobiznami bohaterów opowieści, co wynika m.in. z faktu, iż integralną częścią oryginału były proste, eleganckie akwarele.

Ale wróćmy do książki. Częściowo opisuje ona własne doświadczenia pisarza, który był pilotem i przeżył katastrofę lotniczą. Utrzymana jest w konwencji baśniowej, występują tu liczne elementy nierealistyczne, przy czym logika myślenia oparta jest na niewinnej i prostej wyobraźni dziecka. Utwór można traktować jako rodzaj przypowieści. Całość ma uniwersalną wymowę, niektórzy twierdzą, że antywojenną¹⁰. Porusza problematykę przyjaźni, miłości, samotności. Opowieść doczekała się opracowań różnych aspektów, zarówno językowych, jak i pozajęzykowych, licznych prób interpretacji symboliki postaci i wydarzeń. Doszukiwano się m.in. pierwowzoru tytułowego bohatera¹¹ oraz postaci będącej inspiracją dla róży (o czym dalej). Sam utwór stanowił hołd złożony żyjącemu przyjacielowi autora, Léonowi Werthowi, co znalazło wyraz w zamieszczonej dedykacji. Napisany został zrozumiałym¹², aczkolwiek wyszukany językiem.

Wiele dotychczasowych analiz skierowano na liczne tłumaczenia utworu. W artykule zajmę się ostatnią wersją jego przekładu na język suahili. Poza ukazaniem sposobów oddania przez tłumaczy wybranych realiów kulturowych w sytuacji zderzenia dwóch nieprzystających do siebie systemów językowych (francuski – suahili), skupię się na elementach etykiety językowej, stosowanych w relacjach interpersonalnych. Zasadnicze pytanie, jakie sobie stawiam, dotyczy tego, czy tłumaczom udało się w wystarczającym stopniu odwzorować opisywane tu relacje społeczne i dynamikę owych związków, czy też ograniczyli się do oddania form komunikatów z oryginału. Zaczniemy od ogólnej prezentacji przekładu.

⁹ Na okładce wydania francuskiego, Edition Gallimard 1946, pod tytułem widnieje dopisek: *Avec des aquarelles de l’auteur*, natomiast na stronie tytułowej tegoż wydania: *avec le dessin de l’auteur* (przyp. Redakcji).

¹⁰ Byli na przykład tacy, którzy w baobabach rozsadzających planetę Małego Księcia dostrzegli zagrożenie nazistowskie (Saint-Exupéry 2015: 99n.).

¹¹ Sztuczyńska 2015: 17-20.

¹² Galember 2001: 36.

Suahilijska wersja *Małego Księcia* a realia kultury

Suahili nie ma tak długiej i bogatej historii translacji utworu¹³ jak choćby polski, lecz od kilkunastu lat i on dysponuje własnymi przekładami. Pierwszy z nich, autorstwa Vicente’a Garcii Castro, ukazał się¹⁴ w Somali (!) w 2003 roku pod tytułem *Mwana-Mfalme*. Dwa kolejne opublikowało tanzańskie wydawnictwo Mkuki na Nyota Publishers: w 2008 pod tytułem *Bwana mdogo mwerevu*, a następnie w 2010 roku (wznowienie w 2011) pod tytułem *Mwana mdogo wa mfalme*, przy czym oba z nich są pióra Philippa Kruse’a¹⁵.

Zanim przejdę w kolejnej części artykułu do wymienienia i opisu poszczególnych postaci oraz relacji łączących je z osobą Małego Księcia, zasadnym wydaje się zamieszczenie kilku wyjaśnień związanych z tym, jak tłumacze poradzili sobie z oddaniem różnych realiów kulturowych z obcego języka. Okazuje się, że nie było tu konieczności modyfikacji wielu elementów treści. Akcja opowieści toczy się przecież w dużej mierze na kontynencie afrykańskim (planeta Ziemia), i na różnych fikcyjnych planetach (w sumie siedmiu) – głównie na planecie Małego Księcia. Suahili okazał się dobrym nośnikiem tych treści. Można było bowiem zachować podstawowe realia kultury: baranek pozostał baranem (*kondoo*), baoba-by baobabami (*mibuyu*), róże różami¹⁶ (*mawaridi*), nawet jabłoń mogła pozostać jabłonią (*mtofaa*), a śnieg śniegiem (*theluji*)¹⁷.

Ogólnie odnoszę wrażenie, iż tłumacze starali się jak najmniej ingerować w treść utworu¹⁸, przy czym zasób leksykalny języka suahili oraz jego struktura w

¹³ Z klasyki światowej na suahili przetłumaczono m.in. następujące pozycje literatury dla dzieci: *Alice in wonderland* L. Carrolla (suah. *Elisi katika nchi ya ajabu*), *Treasure island* R.L. Stevensona (suah. *Kisiwa chenye hazina*), *Robinson Crusoe* D. Defoe’a (suah. *Robinson Crusoe kisiwani*), *Gulliver’s travel* J. Swifta (suah. *Safari za Gulliver*), *Le tour du monde en quatre-vingt jours* J. Verne’a (suah. *Kuzunguka dunia kwa siku themanini*), *Oliver Twist* Ch. Dickensa (suah. *Visa vya Oliver Twist*), *Le avventure di Pinocchio* C. Collodiego (suah. *Hekaya za Pinokio*).

¹⁴ Na prawach rękopisu, www.piccoloprincipe.fragomeni.it (dostęp 08.04.2016).

¹⁵ Oba opatrzone podtytułem *Le Petit Prince*, umieszczonym w nawiasie. Druga wersja powstała we współpracy z Walterem Bgoyą.

¹⁶ Może to niektórych zaskoczyć, ale róże stanowią w Kenii ważny produkt eksportowy, są uprawiane na skalę przemysłową.

¹⁷ Znanym mieszkańcom Afryki Wschodniej z występowania na najwyższym szczycie tego kontynentu, tj. Kilimanjaro.

¹⁸ Zachowano większość elementów świata przyrody, takich jak: *tembo* ‘słoń’, *kuku* ‘kury’, *wadudu* ‘insekty’, *panya* ‘szczur’, *njiwa* ‘gołębie’, *nyuki* ‘pszczoły’, *nzi* ‘muchy’, *viwavi* ‘gąsienice’, *vipepeo* ‘motyle’, *kicheche* ‘gronostaj’, *mizabibu* ‘winorośla’, *mfigili* ‘rzodkiewka’, *uyoga* ‘grzyb’. Zachowano położenie geograficzne opisywanych, bądź po prostu wymienianych części świata, jak *Sahara*, *China*, *Arizona* (ta ostatnia z dopiskiem w nawiasie: *Marekani*), *Siberia*, *Urusi*, *India*, *New Zealand*, *Australia*, *Bahari ya Pacific* (w przypadku tego ostatniego powinno być raczej *Pasifiki*); *Jupita*, *Mars*, *Venus* (na tę ostatnią planetę istnieje termin *Zuhura*). Nawet franków francuskich (suah. *faranga*, s. 14) nie zmieniono na inną walutę (szylingi albo dolary). I choć to dziwnie brzmi,

dużej mierze nieomal im to umożliwiły. W przypadku przekładów na inne języki różne terminy niejednokrotnie stanowiły duże wyzwanie, zwłaszcza przy przyjęciu przez tłumaczy strategii „udomowienia” opowieści w realiach obcej kultury (np. w Azji czy Ameryce Południowej¹⁹).

Przejdę teraz do omówienia najważniejszych zmian wprowadzonych w utworze w translacji na język suahili. W kilku konkretnych sytuacjach zdecydował o nich sam język docelowy, a dokładniej trudności natury leksykalnej. Otóż ze względu na brak rozróżnienia gatunków w suahili lis został lisem/szakalem *mbweha*²⁰, natomiast wąż boa – boa/pytonem *chatu*. Doszło też do kilku większych modyfikacji, lecz jedynie w wątkach pobocznych: tygrysy zamieniono na lamparty *duma* (s. 26), maki pozostawiono w wersji angielskiej z dodatkowym opisem: *maua madogo madogo mekundu aina ya poppy* (dosł. małe czerwone kwiatki z gatunku *poppy*) (s. 25), pelargonie oddano za pomocą terminu ogólnego *maua* ‘kwiaty’ (s. 14)²¹. W innych przypadkach tłumacze polegali na własnej intuicji. Dla wzmocnienia wymowy przekazu (chodzi o ubiór poważnych, dorosłych osób) do *tai* ‘krawatów’ (referencja do świata dorosłych) dodano *suti* ‘garnitury’ (s. 3). Kościół *kanisa* słusznie przekształcono na zamek *kasri* (*mti mkubwa kama kasri* ‘drzewo wielkie niczym zamek’, s. 16). Podobnie właściwa wydaje się laicyzacja zwrotu *Dieu sait d’où* (‘Bóg wie skąd’) za pomocą *sijui kutoka wapi* (s. 46) (‘nie wiem skąd’), jak

kiedy czytamy, że liczba ludności świata wynosi 2 mld osób (s. 56), to w tym przypadku aktualizacja danych byłaby zbyt dużą ingerencją w tekst.

¹⁹ Duże natężenie adaptacji do rzeczywistości lokalnej odnotowuje I. Piechnik (2012) w przypadku czterech języków kreolskich (Gwadelupa, Martynika, Gujana Francuska, Réunion). Autorka podaje ciekawe przykłady, np. zastąpienie jabłoni mangowcem (Gujana, s. 264), węża konkretnym gatunkiem najbardziej rozpowszechnionym lokalnie, a mianowicie anakondą (Gujana, s. 265), oddanie określenia ‘błady jak śnieg’ za pomocą porównania do suszonej na słońcu maki z manioku (Martynika, s. 265) bądź 6-tygodniowego batata (Gujana, s. 265). Na szczególną uwagę zasługuje tam tłumaczenie zwrotów frazeologicznych (liczne referencje do rzeczywistości miejscowej), wykorzystanie szeregu popularnych powiedzeń oraz przysłów jako ekwiwalentów różnych wyrażen (np. „Małpa nigdy nie uważa, że ma za długi ogon”, co oznacza, że trudno oceniać samego siebie (Gujana, s. 265)) oraz porównania – na ogół do cech świata zwierzęcego (np. iść bardzo wolno jak żółw (Gwatemala), być zirytowanym jak żółw (Gujana), poczerwienieć jak mrówka (Gujana) (s. 266)). W powyższych przykładach wyeksponowano cechy szczególnie danej kultury i środowiska geograficznego danego regionu – największe wpływy obce dotyczą wersji gujańskiej.

²⁰ Termin ‘lis/szakal’ w kulturze Afryki Wschodniej zapewne konotuje określone cechy, czy są one pozytywne? W utworze Mały Książę podziwia piękno lisa, który następnie dzieli się z nim swoją życiową mądrością. Jego pierwowzorem był w zasadzie mały pustynny lisek z dużymi uszami, zwany fenkiem (*Fennecus zerda*). Autor z tymi zwierzętami zetknął się na Saharze (Galembert 2001: 26n.). W naszej kulturze postać lisa kojarzy się ewidentnie z takimi cechami, jak chytryść i przebiegłość.

²¹ Choć pelargonie/geranium obejmuje szereg gatunków szeroko rozpowszechnionych w Afryce Południowej i Wschodniej.

i pozostawienie choinki ‘bożonarodzeniowym drzewkiem’ *mti wa Krismasi* (s. 81) oraz opisowe oddanie terminu pasterka jako *misa kuu ya usiku wa manane* (s. 81) ‘główna msza w środku nocy’.

Mam jednakże kilka poważniejszych wątpliwości, czy też zastrzeżeń. Chyba niesłusznie w miejsce dżungli (fr. *jungle*) pojawił się busz/sawanna *pori* (s. 1), a drapieżne zwierzę (fr. *fauve*) stało się po prostu zwierzęciem *mnyama* (choćby domowym czy hodowlanym) (s. 1). To ostatnie, jak się wydaje, to konsekwencja wprowadzenia ‘psa’ *mbwa* w miejsce słowa ‘zdobycz’ *proie* (s. 1). Czyżby węże boa/pytony najczęściej połykały te właśnie zwierzęta? Prawdopodobnie tłumacze uznali, że to główne skojarzenie w Afryce Wschodniej. A może suahili dysponuje lepszym odpowiednikiem terminu, oznaczającego myśliwską zdobycz (np. *windo* < od czas. - *winda* ‘polować’)?

Z elementów mocno „udomawiających” utwór wymienić trzeba lokalne tańce *ngoma* (s. 68), którym towarzyszy akompaniament bębnów noszących tę samą nazwę, oraz *baraza* (s. 6) – tradycyjne miejsce spotkań starszości (rodzaj werandy), gdzie mężczyźni spędzają czas na odpoczynku i omawianiu aktualnych spraw. Obie instytucje są charakterystyczne dla Afryki Wschodniej. Utwór przez to jednak nie stracił nic ze swej tajemniczości, baśniowości, gdyż powyższe modyfikacje nie dotyczą jego jądra i pojawiły się w miejsce elementów nienacechowanych²².

Innym ciekawym elementem „udomawiającym” utwór w realiach kultury docelowej jest zastosowanie suahilijskiej formuły rozpoczynającej bajki *hadithi*. Pojawia się w miejsce tradycyjnej francuskiej formuły zaczerpniętej z baśni (fr. *contes de fées*) i brzmi: *Hapo zamani za kale alikuwepo* [...] (s. 14) ‘Dawno temu był sobie [...]’.

W kulturę Afryki Wschodniej znakomicie wpisuje się też słowo *fumbo* (l. mn. *mafumbo*). Najogólniej rzecz biorąc chodzi o coś niewyjaśnionego, niejasnego, albo o mówienie nie wprost. Tłumacze to wykorzystują. Termin pojawia się w tekście kilkakrotnie, oddając różne myśli autora oryginału. Po raz pierwszy używa go narrator, komentując wypowiedź Małego Księcia (jako ekwiwalent fr. *problème* ‘problem’, s. 17), następnie doznając olśnienia, kiedy zrozumiał tajemnicze błyszczenie piasku (fr. *mystérieux* ‘tajemniczy’, s. 77), a w końcu rozmyślając o dalszych losach swego przyjaciela z innej planety (fr. *mystère* ‘tajemnica’, s. 95). Słowo to związane jest więc z jakąś tajemnicą, czymś ukrytym, nieodgadnionym, problemem do rozwiązania. Wprowadza klimat tajemniczości. W czwartym przy-

²² Do kilku transformacji doszło w przypadku liczb (czyżby omyłkowo?): wiek biznesmena został zmieniony z 54 na 45 lat (s. 43), liczba zachodów słońca obejrzanych pewnego dnia przez Małego Księcia z 43 na 44 (s. 21) (co może świadczyć o tym, że tłumacz korzystał z wersji angielskiej, a nie z francuskiego oryginału; por. komentarze na www.malyksiaze.net (dostęp 30.06.2017), cena domu ze 100 tys. na 120 tys. (s. 14). Ponadto, tekst został nieznacznie skrócony (s. 96); przeoczono błąd gramatyczny (użyto trybu rozkazującego w liczbie pojedynczej zamiast mnogiej): *watoto jihadhari* (s. 18) zamiast *watoto jihadharini*.

padku kontekst użycia tego terminu nawiązuje już do samej komunikacji, czyli zagadkowego sposobu wysławiania się. Mały Książę tak właśnie postrzega wypowiedzi węża/żmii, toteż go pyta: [...] *kwa nini unaongea daima kwa mafumbo?* ‘[...] dlaczego zawsze mówisz tak enigmatycznie (zagadkami)?’ (fr. *énigmes* ‘zagadki’, s. 58). Taki sposób komunikacji – typowy dla języka suahili – stanowi o elokwencji i mądrości osoby nim się posługującej²³.

Z drugiej strony, elementem oryginalnym, mocno egzotyzującym suahilijską wersję utworu, jest kolor włosów Małego Księcia. W przeciwieństwie do niektórych przekładów na inne języki w suahili pozostał on niezmieniony²⁴. O kolorze skóry bohatera autor mówi niewiele, zaznacza jedynie jego zmiany na skutek silnych emocji bohatera (zblednięcie, poczerwienienie na twarzy). Jego karnacja jest dobrze widoczna na ilustracjach i nie da się jej zmodyfikować²⁵. Jeszcze bardziej istotne zdają się być włosy przybysza z innej planety – te konotują wyraźnie jego obcość²⁶ i zostały w tekście opisane. Mają barwę złota (fr. *couleur d’or* = suah. *rangi ya dhababu*), o czym po raz pierwszy dowiadujemy się z opisu narratora (s. 23). Następnie pojawiają się w wypowiedzi lisa/szakala, który czyniąc z nich główny atrybut swego przyjaciela, porównuje ich kolor do łanów zboża (*mashamba ya ngano, nafaka*, s. 67), by w końcu powrócić w apelu pisarza do dzieci, aby te go zawiadomiły, jeśli spotkają gdzieś chłopca o opisanym przez niego wyglądzie (s. 96). Inna cecha włosów naszego bohatera polega na tym, iż w przeciwieństwie do naturalnych włosów wielu Afrykanów, mogą być poruszane przez wiatr (*peperushwa na upepo*, s. 77). Włosy stanowią integralny element tożsamości każdego człowieka do tego stopnia, iż w momentach krytycznych dla zmiany tej tożsamości podstawową czynnością bywa pozbawienie go owłosienia na głowie²⁷ i zmiana odzienia/stroju.

²³ Chociaż trudno sobie wyobrazić, żeby intencją autora było przypisanie cechy mądrości postaci węża/żmii. W tradycji chrześcijańskiej wąż symbolizuje przecież zło i pokusę. Natomiast w Afryce zwierzęta te często bywają przedmiotem kultu, gdyż jako reprezentanci sfery nadnaturalnej posiadają niezwykłą moc.

²⁴ W wersji utworu z Gujany Francuskiej złocisty kolor włosów Małego Księcia zastąpiono za pomocą koloru kukurydzy (Piechnik 2012: 267). Chociaż w Afryce Wschodniej jej konsumpcja jest bardzo rozpowszechniona, w przypadku suahili pozostawiono oryginalne leksemy *mkate* ‘chleb’ oraz *ngano/nafaka* ‘zboże’.

²⁵ Oczywiście można było zrezygnować z oryginalnych ilustracji, jednak tym samym utwór straciłby wiele na swym ponadkulturowym wymiarze; por. suahilijską wersję *Alicji w krainie czarów*, gdzie tytułowa bohaterka jest afrykańską dziewczynką posługującą się językiem suahili (Mazrui 2007: 126), bądź suahilijską adaptację *Kopciuszka* (suah. *Sinderela*, Moshi 1995, rys. P. Nduguru), gdzie dorobiono rysunki w wersji afrykanizowanej.

²⁶ Choć mogą być kojarzone negatywnie (podobnie jak i kolor skóry przybysza), ze względu na kolonialną przeszłość Afryki Wschodniej.

²⁷ Na terenie Afryki dotyczy to tzw. rytuałów przejścia – *rites de passage*, tradycji wciąż tam żywej, natomiast na Zachodzie takich sytuacji, jak wstąpienie do armii, znalezienie się w więzieniu; obowiązywało też w przypadku niewolników.

Przejdźmy do tytułu utworu i nazw postaci w nim występujących. Tytuł, będący jednocześnie nazwą głównego bohatera, nie sprawiał w tłumaczeniu większych kłopotów. Termin ‘książę’ oddany został za pomocą zwrotu *mwana wa mfalme* (dosł. ‘syn króla’)²⁸ i określony za pomocą przymiotnika *mdogo* ‘mały’. Autorzy przekładu świadomie zrezygnowali z zastosowania zdrobnienia, co miało miejsce zarówno w tym przypadku²⁹, jak i w kilku innych sytuacjach. Choć w suahili możliwość takich derywacji istnieje, to nie są one zbyt popularne, toteż w konsekwencji mamy np. *kondoo* ‘barana’ (fr. *mouton*) zamiast polskiego ‘baranka’. Tym samym uniknięto silnego nacechowania stylistycznego tekstu³⁰.

Z przekładem na suahili innych nazw występujących tu postaci także nie było specjalnych problemów. Przede wszystkim suahili należy do języków, które nie posiadają rodzaju gramatycznego, więc automatycznie odpadł jeden z dylematów nękających wielu tłumaczy (np. baranek czy owieczka³¹, lis czy lisica³², wąż czy żmija³³, i co najważniejsze: jak zaszyfalizować płeć kwiatu (np. w języku polskim gramatyczny rodzaj męski³⁴), który w przyszłości ma okazać się różą (gramatyczny rodzaj żeński)?). Z drugiej jednak strony, pojawia się pytanie, czy przez to niektóre elementy treści opowiadania nie zostały pozbawione swych istotnych pierwiastków?. Do sprawy tej jeszcze powrócę.

Poza narratorem (pilotem *rubani*, którego samolot w wyniku awarii znalazł się na pustyni) opisującym historię swego spotkania z tytułowym bohaterem, tj. Małym Księciem, w książce poznajemy całe otoczenie tego ostatniego: miłość jego życia (różę), przyjaciela (lisa/szakala) oraz szereg osób poznanych w czasie wędrówki z planety na planetę (takich, jak: Król, Płonny, Pijak, Bankier, Latarenik, Starszy Pan uczony geograf, Zwrotniczy i Kupiec, w suahili odpowiednio:

²⁸ O dylematach translatorskich w związku z tą kwestią świadczy jednak oddanie tytułu w pierwszej wersji przekładu za pomocą terminu *Bwana mdogo mwerevu* (dosł. ‘Mądry królewicz/panicz’) – zapewne eksponującego, w opinii tłumacza, główną cechę bohatera, wysoce pożądaną w kulturze docelowej tłumaczenia (człon *mwerevu* oznacza kogoś, kogo cechuje mądrość, rozsądek, spryt). Warto też wspomnieć, że odnośnie do tłumaczeń na rosyjski i ukraiński O. Artyushkina zastanawia się, czy właściwie został w nich oddany charakter Małego Księcia (czarujący czy irytujący?) oraz lisa (mądry czy przebiegły?) (Artyushkina 2012: 53-55).

²⁹ Por. hiszp. *El Principito* [+ sufiks zdrabniający] (Kuba, Meksyk) – *El Pequeño Principe* [+ przymiotnik ‘mały’] (Hiszpania) (Urbanik-Pęk 2012: 301).

³⁰ Por. polski przekład autorstwa E. Łozińskiej-Małkiewicz (2010), np. ‘Prawdziwe historyjki’, ‘małego zwierzązka’, ‘moje dziełko’ (s. 7), ‘maluśkiego’ (s. 11), ‘grzybek’ (s. 22).

³¹ Fr. *le mouton*, por. hiszp. *el cordero* (Hiszpania, Meksyk) – *la oveja* (Kuba) (Urbanik-Pęk 2012: 303).

³² Fr. *le renard*, por. wł. *la volpe*, hiszp. *el zorro* (Hiszpania, Meksyk) – *la zorra* (Kuba) (Urbanik-Pęk 2012: 305).

³³ Fr. *le serpent*.

³⁴ Fr. *la fleur*; por. hiszp. *la flor*, port. *a flor*, lecz wł. *il fiore* (rodz. męski).

*mfalme, bwana majivuno, mlevi*³⁵, *mfanyabiashara, mwasha taa, mzee muungwana mtaalamu wa jiografia, mlinzi wa njia (panda) ya reli*, i ponownie *mfanya biashara*³⁶). Jak można zauważyć, bohaterowie utworu nie posiadają nazw własnych (imion czy nazwisk), wszystkie postacie określone zostały w ślad za swym zajęciem (zawodem) lub główną cechą, ewentualnie własną tożsamością (fauna i flora).

W utworze dochodzi do personifikacji wybranych elementów świata przyrody (kwiaty, głównie róże, lis/szakal, wąż/zmija). Obdarzone zostały one umiejętnością mówienia, myślenia i odczuwania emocji. W przypadku gramatyki suahili cały świat ożywiony (poza ludźmi wszystkie zwierzęta), mimo swej przynależności formalnej do gramatycznych klas nie-ludzi (czyli klas nie 1/2), na poziomie syntaktycznym funkcjonuje w identyczny sposób jak owe „ludzkie” klasy, co w pewnym stopniu przybliża go do ich świata. Kwiaty jednak zachowywać się tak mogą jedynie w świecie fantazji.

Mały Książę i jego znajomi w procesie budowania wzajemnych relacji

Mały Książę zawiera wiele nowych znajomości, o czym dowiadujemy się z ust narratora-pilota. Wszystkie jego kontakty mają charakter *face-to-face*. Treści utworu nie będę przytaczać w całości. Jest ona powszechnie znana, a istotne dla nas szczegóły zostaną podane w stosownym momencie.

Przede wszystkim Mały Książę poznaje późniejszego narratora historii (albo raczej odwrotnie, gdyż całe zdarzenie opisane zostało z jego perspektywy), autora książki, kiedy ten znalazł się na Saharze po rozbiciu się samolotu, który samotnie pilotował. W trakcie ich kilkudniowego spotkania chłopiec stopniowo ujawnia, jak wyglądało jego życie na malutkiej planecie, gdzie nieszczęśliwie zakochał się w róży oraz opowiada o swej późniejszej przyjaźni z lisem/szakalem. Relacjonuje także szereg wizyt na kilku innych planetach, zamieszkiwanych przez dziwnych, dorosłych osobników.

Poza przyjaźnią z pilotem-pisarzem, a wcześniej z lisem/szakalem, najwięcej emocji w życiu Małego Księcia wzbudziła pewna róża, która na jego planecie pojawiła się nagle i przypadkowo, w postaci nasionka przyniesionego przez wiatr. To od niej zaczniemy.

³⁵ Tłumacz przekładu perskiego musiał wybrać między kimś, kto upija się wódką lub arakiem, a kimś, kto upija się winem; oba terminy niosą w miejscowej kulturze zupełnie odmienne konotacje (Kłagisz 2012). W wersjach kreolskich z Gwatemali, Martyniki oraz Gujany Francuskiej chodzi o alkohol z melasy trzciny cukrowej (Piechnik 2012: 259n.). W przypadku suahili takiego problemu nie było.

³⁶ Zdecydowanie tłumacze powinni zróżnicować te dwie postaci (Bankiera i Kupca), jako że nie chodzi o tę samą osobę.

Do sceny pierwszego spotkania z owym kwiatem czytelnik zostaje odpowiednio przygotowywany. Autor ujawnia informacje stopniowo, tworząc w ten sposób napięcie. Długo nie jest wiadomo, jaka roślina wyróżnie z przywianego ziarenka. Mały Książę obawia się nawet, że może okazać się nią jakiś nowy gatunek baobabów, największych wrogów jego planety, z którymi codziennie toczy walkę.

Postać róży autor wprowadza na dobre w VIII rozdziale, choć sama nazwa tego kwiatu pada wcześniej (rozdz. VI, s. 17n.) – lecz w zupełnie innych, bardzo ogólnych kontekstach. W kolejnym rozdziale postać kwiatu nabiera już konkretnego kształtu, wówczas gdy Mały Książę wyraża obawę o losy róż (jak to określa: ‘nawet kwiatów posiadających kolce’ *hata maua yenye miiba*, rozdz. VII, s. 21). Znajdą się one w niebezpieczeństwie ze strony baranka, otrzymanego niedawno w prezencie. Mały Książę jest wstrząśnięty faktem, że ten mógłby zagrażać ich egzystencji, a zwłaszcza życiu jednej z róż. Nazywa ją swoim kwiatem (*ua langu* ‘mój kwiat’) i przyznaje się do żywionego w stosunku do niej uczucia, zdradzając tym samym swój sekret. Choć z tekstu wciąż nie wynika, że kwiat o którym mowa to właśnie róża. W oryginale dowiadujemy się o tym dopiero w XX rozdziale, w suahilijskiej wersji szybciej, bo już w VIII³⁷. Dość wcześnie możemy ją też zobaczyć na ilustracji (s. 23). Jeszcze zanim poznamy dokładnie historię owej róży, widzimy emocje, jakie wzbudza w Małym Księciu.

Pewnego dnia o świcie pęk róży w końcu rozkwita. Mały Książę jest zachwycony jej pięknem. Lecz oczarowanie wkrótce ustąpi miejsca rezygnacji, gdyż obiekt jego miłości³⁸ ma bardzo trudny i zmienny charakter, co w końcu doprowadzi do tego, że Mały Książę podejmie decyzję o definitywnym opuszczeniu swej planety. W tym miejscu trzeba dodać, iż w kulturze Afryki Wschodniej kobiety postrzegane są przede wszystkim jako ozdoba mężczyzny. W poezji najczęściej porównywane bywają właśnie do kwiatów (lub owoców), co sugeruje ich urodę (i słodycz)³⁹. Przekonanie to w przypadku omawianego utworu traktować można jako rekompensatę braku rodzaju gramatycznego suahilijskich rzeczowników (mam na myśli słowa *ua* oraz *waridi*), gdyż oznacza ono, że ‘kwiat’ czy ‘róża’ to symbole kobiecości⁴⁰.

³⁷ Por. Górniewicz 2012.

³⁸ Istniały różne hipotezy, lecz większość faktów zdecydowanie przemawia za tym, że inspiracją w przypadku róży była piękna salvadorska małżonka pisarza – Consuelo (Górniewicz 2012: 133n.).

³⁹ Jednakże piękno nie jest ich cechą trwałą. Ta przemijalność stanowi dla mężczyzn dobrą racjonalizację faktu poślubiania kilku żon (lub posiadania kilku partnerek) jednocześnie. Analogicznie jak w przypadku kwiatów, mężczyzna posiada możliwość dokonania wyboru najpiękniejszej wśród wielkiej ich liczby, a potem „zerwania nowego [kwiatu – ZP], gdy tylko stary straci swą świeżość” (Młacha 1996: 218n.).

⁴⁰ Takie postrzeganie kobiet wiąże się z traktowaniem ich przedmiotowo, jako własności mężczyzn (Młacha 1996: 214n.). Przypisywana im bywa również cecha słabości (Młacha 1996: 215-217), co pokrywa się z opinią Małego Księcia na temat jego róży. Świat jednak nie zawsze jest taki prosty. Por.

Opis historii znajomości z różą jest kontynuowany w rozdziale kolejnym (rozdz. IX), a jej wspomnienie i niepokój o jej losy towarzyszą Małemu Księciu podczas dalszej wędrówki, i ostatecznie stają się czynnikiem decydującym o powrocie na własną planetę, pomimo szoku przeżytego po spotkaniu z całym ogrodem podobnych kwiatów. Przecież jego róża twierdziła, że jest jedyna na świecie!

W przeciwieństwie do rozdziału VIII, w rozdziale następnym obserwujemy radykalną zmianę relacji między naszymi bohaterami. O ile na początku znajomości cechował ich zrozumiały dystans, wynikający ze wzajemnej obcości rozmówców, a przejawiający się we francuskim oryginale poprzez bardzo uprzejmy, wręcz ceremonialny, ton rozmowy (m.in. zwracanie się do siebie na „pan/pani”), to w rozdziale IX widać już zmianę w sytuacji: cechuje ją bliskość i poufałość (m.in. przejście na „ty”⁴¹). Tak naprawdę nie wiemy, ile czasu minęło od ich poznania, ale widocznie wystarczająco dużo, by Mały Książę zdecydował się odejść.

W języku suahili brak środków (brak opozycji na poziomie form adresatywnych: *tu–vous*) nie pozwala na oddanie takiej dynamiki relacji, jaką zasygnalizował tu autor. Czy tłumacze sięgnęli po inną strategię, by oddać zmianę, która zaszła w międzyczasie w stosunkach pary bohaterów? Czy wykorzystali na przykład formy nominalne do oddania typu kontaktu? Otóż nie. Nie wykorzystali tej możliwości. Jedyną różnicą jest stosowanie przez bohaterów bardziej wyszukanych form grzecznościowych na początku znajomości, a następnie całkowite ich zaniechanie, co widać wyraźnie na przykładzie aktów dyrektywnych. Jak to wygląda w praktyce?

Pierwszą fazę kontaktu Małego Księcia z różą w suahili cechuje z jej strony, jak się wydaje, mimo sporej dozy pychy – pewna uniżoność. W zasadzie nie wiadomo, z czego ona wynika. Może chodzi o „wiek” rozmówców? – przecież róża dopiero co przyszła na świat. A może o jej uzależnienie od cudzej opieki? W wersji francuskiej chodzi o naturalny dystans w przypadku dwojga nieznajomych. W czasach powstania utworu nawet stosunki między małżonkami opierały się w tym kraju na dużym wzajemnym szacunku, czego wyrazem była forma adresatywna *vous* ‘pan/pani’, którą można zaobserwować m.in. w starszych filmach. Suahilijska róża zwraca się do Małego Księcia *per* „ty”, bo innej możliwości nie ma. Jednak swój niższy status [+ uprzejmość] wyraża za pomocą kilkukrotnego użycia czasownika *-omba* ‘prosić’:

dwa wiersze z antologii poezji miłosnej suahili: *Ua langu* ‘Mój kwiecie!’ oraz *Narigisi* ‘Narcyzie’, gdzie to mężczyźni zostali porzuceni (Knappert 1981: 64, 174).

⁴¹ Por. Krupa 2012.

Ninaomba mnisamehe. (s. 26) ‘Proszę, byście⁴² mi wybaczyli.’⁴³

[...] *naomba unifikirie...* (s. 26) ‘[...] proszę, byś o mnie pomyślał...’

Usiku naomba uniweke chini ya bakuli la kioo. (s. 27) ‘Na noc, proszę, abyś mnie wstawił pod szklany klosz.’

Prośbie o śniadanie towarzyszy dodatkowo formuła grzecznościowa *kwa hisani yako* ‘z łaski swej/bądź tak dobry’. Inną formą prośby skierowanej do Małego Księcia jest konstrukcja z czasownikiem *-weza* ‘móc’ (*Eti, unaweza*⁴⁴ *kuwa na pazia la kunikinga upepo?* (s. 27) ‘Czy możesz [+niepewność] znaleźć parawan, żeby mnie osłonić przed wiatrem?’), a gdy chodzi o ponaglenie adresata komunikatu, by ten spełnił jej wcześniejsze życzenie – konstrukcja eliptyczna (*Hii pazia?...* (s. 27) ‘A ten parawan?...’). W całej scenie kapryśna róża znajduje się w relacji silnej zależności od rozmówcy, gdyż to wyłącznie on jest w stanie zaspokoić jej potrzeby: podać (tj. dostarczyć *chai cha asubuhi* ‘śniadanie’⁴⁵), osłonić przed wiatrem (tj. zdobyć i zainstalować *bakuli la kioo* ‘szklany klosz’ oraz *pazia* ‘parawan’). Oddaje to dobrze owo *naomba* ‘proszę’, sugerujące przez nadawcę wypowiedzi określone możliwości partnera interakcji (por. Podobińska 2004: 114).

Sytuacja zmienia się w trakcie znajomości. Ostatecznie dochodzi do tego, że Mały Książę postanawia wyjechać. Przyjrzyjmy się scenie jego pożegnania. Co prawda ze strony róży pada prośba o wybaczenie, jeszcze raz z czasownikiem *-omba* ‘prosić’ ([...] *nakuomba unisamehe.* (s. 29) ‘[...] proszę cię, byś mi wybaczył.’), lecz kolejne sugestie i polecenia zostały już przez nią sformułowane w trybie rozkazującym (nawet nie życzącym), jak między równymi sobie osobami bliskimi:

Jaribu kufurahi. (s. 29) ‘Spróbuj być szczęśliwy.’

Jaribu kuwa na furaha... Acha hilo bakuli la kioo. (s. 31) ‘Spróbuj być szczęśliwy... Zostaw ten szklany klosz.’

Usizubae kama hivi, inakera. [...] *Basi ondoka.* (s. 31) ‘Nie zwlekaj tak, to irytuje. [...] Odejdź już.’

Obecnie warunki ich spotkania są zupełnie inne. I komunikaty także. Ewolowały od początkowej formy niebezpośredniej pod względem treści sugestii (*Ninafikiri ni saa ya chai ya asubuhi* [...] *kwa hisani yako naomba unifikirie...* (s. 26)

⁴² Liczba mnoga w wersji suahili (2 os.) jest zwykłym przeniesieniem formy gramatycznej z oryginału i nie ma nic wspólnego z szacunkiem czy grzecznością.

⁴³ W artykule korzystam z tłumaczeń własnych, pragnąc jak najlepiej wyeksponować określone zjawiska językowe (niestety czasami kosztem piękna języka).

⁴⁴ Nietypowa (choć akceptowalna) struktura prośby w suahili, kalka schematu dyrektyw w angielskim. Por. Podobińska 2004: 118.

⁴⁵ Dosł. ‘poranna herbata’. Zwrot bardzo umiejętnie dobrany przez tłumaczy spośród całej gamy określeń na pierwszy posiłek dnia, takich jak *chakula cha asubuhi* ‘dosł. posiłek/jedzenie poranne’, *kifungua kinywa* ‘dosł. coś, co otwiera usta’, *kiamshakinywa* ‘dosł. coś, co budzi usta’.

‘Jak sądzę, już pora na śniadanie [...] z łaski swej, proszę, byś o mnie pomyślał...’) do zupełnie bezpośrednich. Jednocześnie róża przestaje dbać wyłącznie o swój interes, nie zabiega już tylko o własną wygodę (śniadanie, klosz, parawan). Choć w pierwszym odruchu nawet nie odpowiada na słowa pożegnania Małego Księcia (urazona jego decyzją?). Podejmując rozmowę przyznaje się do uczucia, jakim go darzy. Czuje się winna, przestaje kapryścić i zachęca swego opiekuna, by ten zaczął myśleć o sobie, co w pewnym stopniu uzasadnia użycie form trybu rozkazującego ze względu na korzyść adresata komunikatu. W jej wypowiedziach dominuje więc perspektywa dobra partnera (ona zadba o siebie sama). Zmiana jest radykalna – także na poziomie werbalnym.

Inną relacją, która znacznie ewoluuje od pierwszego spotkania, jest wspomniana znajomość z lisem/szakalem (rozdział XXI). To on zostaje pierwszym przyjacielem Małego Księcia, któremu bardzo dokucza samotność. Mały Książę (samotny, a jednocześnie oczarowany wyglądem partnera) jest bezpośredni i natychmiast proponuje wspólną zabawę (*Njoo tucheze pamoja*. (s. 65) ‘Chodź, pobawmy się razem!’). Początkowo lis/szakal nie wyraża zgody ze względu na to, że nie został jeszcze – jak to określa – „oswojony”. Wkrótce jednak zwraca się do Małego Księcia z prośbą, by ten to uczynił. To lis/szakal uczy partnera stosownego rytuału, powolnego zbliżania się do siebie nawzajem, spowalnia tempo nawiązywania relacji, by ich znajomości dodać głębi.

Jednak od strony werbalnej ich wzajemne stosunki nie ewoluują tak jednoznacznie jak w przypadku róży. Potwierdza to nawet sama struktura tekstu. Znajomość została opisana w jednym rozdziale⁴⁶. W wersji suahili pierwsza prośba, która pada z ust lisa/szakala, zawiera – podobnie jak w przypadku róży – czasownik *-omba* ‘prosić’, a ten ponownie został wzmocniony formułą grzecznościową *kwa hisani yako* ‘z łaski swej/bądź tak dobry’ (*Kwa hisani yako, naomba unifuge!* (s. 67) ‘Z łaski swej, proszę, abyś mnie oswoił!’). W ten sposób lis/szakal sam plasuje się na pozycji zależnej od partnera, mimo wcześniejszej propozycji wspólnej zabawy zaoferowanej przez tamtego. W trakcie dalszej rozmowy szybko przechodzi do strategii partnerskich, takich jak tryb rozkazujący oraz adhortatywny, czas przyszły, a nawet zwroty zawierające takie słowa, jak *lazima* ‘trzeba’ czy *sharti* ‘koniecznie’ (*nifuge* ‘oswój mnie’, *ni lazima kuwa na subira sana* ‘trzeba mieć dużo cierpliwości’, *kwanza utakaa* ‘najpierw usiądziesz’, *ingalikuwa vizuri zaidi kama ungerudi* ‘byłoby lepiej, gdybyś wrócił’, *sharti kuweko na kanuni* ‘koniecznie muszą być zasady’, *nenda kaangalie* ‘idź zobaczyć’, *utarudi kuniaga* ‘wrócisz pożegnać się ze mną’). Zaczyna zachowywać się jak w relacji do brych znajomych. Jednak nie widać tu wyraźnego rozwoju tych strategii na osi czasu (pominąwszy pierwsze *-omba* ‘prosić’), a tym najbardziej radykalnym (zawierającym

⁴⁶ W wersji francuskiej brak widocznego dystansu między partnerami interakcji, relacja na poziomie *tu–tu*.

lazima, sharti ‘trzeba, koniecznie’) towarzyszy bezokolicznik (a nie forma osobowa) – więc mają postać zasad ogólnych, a nie poleceń skierowanych do konkretnej osoby. Tym samym ich ofensywny charakter ulega osłabieniu.

Drugim przyjacielem Małego Księcia zostaje spotkany na pustyni pilot-narrator. W tym przypadku może trochę dziwić, że nasz bohater nie wita się z nim, jak to czyni wobec innych napotkanych osób czy postaci ze świata fauny i flory, lecz bezpośrednio przechodzi do rzeczy. Prosi o narysowanie mu baranka. Autorowi chodziło prawdopodobnie o wyeksponowanie desperacji chłopca i swojego zaskoczenia sytuacją. W wersji francuskiej Mały Książę w pierwszym momencie spotkania w wymiarze grzeczności zachowuje się w sposób dość ambiwalentny, gdyż miesza formy z dwóch poziomów, tj. *vous* i *tu* (*s’il vous plaît* ‘proszę pana’ + *dessine-moi* ‘narysuj mi’). To nie może być przypadek, gdyż dochodzi do tego dwukrotnie. W wersji suahilijskiej było to łatwe do uniknięcia (zresztą zastosowano *tafadhali* ‘proszę’, które nie jest formą osobową) (s. 3, 4).

Podczas tej pierwszej rozmowy Mały Książę wydaje się apodyktyczny (stosuje tryb adhortatywny i rozkazujący, takie formy czasowników jak *ninahitaji* ‘potrzebuję’, *nataka* ‘chcę’, *inakubidi* ‘musisz’). Relacja między nim a pilotem zmienia się z upływem czasu o tyle, że Mały Książę, od samego początku historii uparty w kwestii egzekwowania bez żadnej wzajemności potrzebnych mu przedmiotów i informacji (do czego być może z racji urodzenia bądź władzy miałoby przysługiwać mu prawo – przecież jest księciem) zaczyna przejawiać pewne poczucie wspólnotowości i empatii dla potrzeb drugiej strony, do czego dochodzi po tym, jak zrozumiał już sekret prawdziwej przyjaźni. Widać to w końcowych fragmentach tekstu, kiedy proponuje wspólne poszukiwanie studni i pragnie oszczędzić przyjacielowi bólu rozstania (*Twende tukatafute kisima...* (s. 76) ‘Chodźmy poszukać studni...’, *naomba usije* (s. 90) ‘proszę, abyś nie przychodził’).

Jednocześnie pilot, nie po raz pierwszy wzruszony wrażliwością chłopca i głęboko mu współczujący, ucieka się do nominalnych form adresatywnych wyrażających nie tylko szacunek, ale i bliskość (*bwana mdogo* (s. 88 – dwukrotnie, 89 – reduplikacja) ‘królewiczu’, *mpendwa bwana mdogo* (s. 87) ‘drogi/kochany królewiczu’⁴⁷ – dostrzeża w nim bowiem słabe dziecko. Zastosowanie nominalnych form adresatywnych (poza relacją z Królem – o czym za chwilę) stanowi w całej tej historii dużą osobliwość⁴⁸. Tłumacze, ze swej strony, nie zdecydowali się na żadną ingerencję polegającą na wprowadzeniu nowych form, co w przypadku suahili wydaje się uzasadnione.

Ciekawym spotkaniem jest także to, do którego dochodzi na pierwszej planecie. Zamieszkiwana jest ona przez Króla. Mały Książę dwukrotnie zwraca się do monarchy *per Mfalme* (s. 34 – dwukrotnie, fr. *sire*) ‘Królu’, natomiast w trudniej-

⁴⁷ Por. *bwana mdogo wangu* (s. 9) ‘mój królewiczu’.

⁴⁸ Jednokrotnie Mały Książę używa w rozmowie z pilotem zwrotu *bwana* ‘dosł. panie’ (s. 80), jednak nie chodzi tu o formę adresatywną (brak takiej w oryginale), lecz o popularny przerywnik.

szej negocjacyjnie sytuacji dodając jeszcze określenie *mtukufu*: *Mtukufu Mfalme* '[Wasza] Królewska Wysokość' (s. 37, fr. *Votre Majesté*). Podczas ich rozmowy Król wielokrotnie czuje się zmuszony potwierdzać swą władzę nad przypadkowym poddanym, stąd liczne rozkazy i pseudo-rozkazy: *ninakuamuru* (s. 32 – dwukrotnie, 33, 34) 'rozkazuję ci', *ni amri* (s. 32) 'to rozkaz', lecz jest na tyle mądry, by jej nie nadużywać bezmyślnie. Stara się dostosować swe polecenia do okoliczności, toteż rozkazuje Małemu Księciu robić to, co ten właśnie robi, a słońcu zająć wówczas, gdy zająć powinno zgodnie z prawem natury. Oczywiście Mały Książę, wielce ceniący sobie niezależność myślenia i wolność ducha, to wykorzystuje. I kiedy Król zabrania mu odejść, mówi:

Kama Mtukufu Mfalme ungetaka kutiwa papo hapo, ingebidi unipe amri ya maana. Ungeweza, kwa mfano, kuniamuru kuondoka kabla ya dakika moja kwisha. [...] (s. 37) 'Gdyby [Wasza] Królewska Wysokość chciała zostać wysłuchana natychmiast, trzeba byłoby, aby mi wydała rozsądny rozkaz. Mogłaby, na przykład, rozkazać mi odejść, zanim upłynie jedna minuta. [...]

Wydając polecenia i instrukcje Król ucieka się sporadycznie także do trybu rozkazującego i czasu przyszłego (tego ostatniego raczej w przypadku instrukcji).

Postawa Małego Księcia wobec monarchy jest pełna szacunku: chcąc o coś zapytać pytanie swe poprzedza przeprosinami z czasownikiem *-omba* 'prosić' (*na-omba unisamehe* + tryb życzący *nikuulize swali...* (s. 34) 'proszę, byś mi wybaczył, że zadam ci pytanie...'), kierując do władcy prośbę, stosuje tryb przypuszczający (*ningependa kuona* (s. 34) 'chciałbym zobaczyć', *ungeweza kuniamuru* (s. 37) '[Królewska Wysokość] mogłaby mi rozkazać'), ewentualnie zwrot *tafadhali* 'proszę', który łagodzi tryb adhortatywny (s. 34). Wszelkie akty krytyki swego zachowania usprawiedliwia (np. ziewanie zmęczeniem podróżą). Podczas rozmowy inicjatywa należy głównie do Króla.

Suahilijska wersja *Małego Księcia* a odwzorowanie relacji społecznych

Poznaliśmy pobieżnie najważniejszych znajomych Małego Księcia i ich wzajemne relacje. Wobec tego spróbujemy zweryfikować, czy istnieją jakieś ogólne zasady, którymi podczas procesu translacji kierowali się tłumacze, chcąc oddać na poziomie werbalnym relacje między bohaterami utworu, czy też po prostu posłużyli się ekwiwalentami wyjściowych struktur gramatycznych. Wiemy już, że w suahili nie ma możliwości wyrażenia dystansu i szacunku wobec drugiej strony interakcji dzięki użyciu zaimka *vous* (na oznaczenie jednej osoby), a nominalne formy adresatywne znalazły zastosowanie wyłącznie w dwóch przypadkach: w relacji narratora wobec małego Księcia oraz w relacji tego drugiego z Królem (zgodnie z oryginałem). Czy w takim razie na poziomie dyrektywnych aktów mowy, których przykładami już

się posługiwaliśmy, zaobserwować można jakieś mechanizmy gwarantujące przełożenie założeń autora oryginału w odniesieniu do społecznej hierarchii i bliskości, zakodowanych w wersji francuskiej w warstwie pronominalnej?

Zacznijmy od przyjrzenia się raz jeszcze, jak zwracają się do siebie poszczególne pary osób połączonych wspólną interakcją (zestawienie zbiorcze prezentuje tab. 1; MK – Mały Książę⁴⁹). Formy *vous* pojawiają się w pierwszej fazie kontaktu Małego Księcia z różą (stosowane symetrycznie), ale to ulega zmianie; występują także w czasie jego wizyty u Króla (niesymetrycznie). W przypadku osobników zamieszkujących kolejne planety w oryginale francuskim przeważają relacje na poziomie *tu–tu* (Pijak, Latarnik⁵⁰, Zwrotniczy, Kupiec), choć w dwóch przypadkach (Próżny, Bankier) dochodzi do ewolucji formy zwracania się Małego Księcia do partnera z *vous* na *tu*, lecz trudno określić dlaczego. Stosunek Małego Księcia do narratora jest początkowo pełen wahania, ale ich relacja szybko stabilizuje się na poziomie *tu–tu*. Natomiast zaimkiem *vous* Mały Książę przez cały czas honoruje Starszego Pana geografa. W suahili, jak wiemy, takiej możliwości nie ma. Relacje Małego Księcia z lisem/szakalem charakteryzuje od początku symetryczne używanie zaimka *tu–tu*. Podobnie jest z wężem/żmiją.

Tab. 1 Formy adresatywne w oryginale

Formy adresatywne w oryginale	Nadawca<-->Adresat (strony)
> <i>vous/tu</i> (niejednoznacznie)	MK<-->Narrator (11, 12)
<i>vous</i> <--> <i>vous</i> (symetrycznie)	MK<-->róża (31–33)
<i>tu</i> <--> <i>tu</i> (symetrycznie)	MK<-->Narrator (od 11); róża>MK (34–36); MK<-->wąż (60–62, 83–84); MK<-->lis (67–74)
> <i>tu</i> (jednostronnie)	róża>MK (34–36); MK>Pijak (44); MK>Latarnik (50–52); MK>Zwrotniczy (74); MK>Kupiec (76)
> <i>vous</i> (jednostronnie)	MK>Bankier (45); MK>„echo” (63)
<i>vous</i> –> <i>tu</i> (transformacja)	MK>Próżny (42–>44); MK>Bankier (45–>47–49)
<i>tu</i> <--> <i>vous</i> (brak symetrii)	MK<-->Król (37–41); MK<-->Próżny (42); MK<-->Starszy Pan geograf (53–57)

Skoro w suahili nie ma możliwości oddania w taki sposób niuansów wzajemnego kontaktu, proponuję z francuskim oryginałem skonfrontować teraz suahilijskie wzorce dyrektyw, próbując się dowiedzieć, czy są to formalne odpowiedniki zwrotów użytych przez autora utworu, czy też w procesie tłumaczenia doszło do ich modyfikacji z uwzględnieniem zasad lokalnej praktyki językowej. W pierwszej fazie wyodrębnimy te struktury, które w jakiś sposób różnią się od wersji oryginalnej (tab. 2).

⁴⁹ Pozostałe skróty stosowane w tabelach podane zostały na końcu.

⁵⁰ W warstwie językowej deklarowany szacunek dla tej postaci nie został uwidoczniiony.

Tab. 2 Schematy aktów dyrektywnych – główne różnice między oryginałem i tłumaczeniem

Schematy dyrektyw w oryginale	Schematy dyrektyw w tłumaczeniu	Nadawca>Adresat	Rodzaj modyfikacji
s'il vous plaît <i>adh</i> allons f il faut f	<i>tafadhali + uni- adh</i> <i>njoo tu-życz tuka-życz</i> <i>inatubidi tu-życz</i>	MK>Narrator x2 MK>Narrator Narrator>MK	–V (–1mn) +1mn
auriez-vous la bonté de f vous n'auriez-pas un N? vous me + <i>przysz</i>	<i>kwa hisani yako naomba</i> <i>uni-życz</i> <i>eti, unaweza kuwa na N?</i> <i>naomba uni-życz</i>	róža>MK róža>MK róža>MK	+ naomba –V + weza –V– przyp – neg + naomba –V– <i>przysz</i>
je te l'interdis je t'ordonne de f je vous demande pardon de vous f faites-moi plaisir, <i>roz</i> k [V]	<i>roz</i> k–+ neg <i>tena</i> <i>ninakuamuru u-życz</i> <i>haya roz</i> k, <i>ni</i> <i>amriuta(weza) ku-</i> <i>naomba unisamehe niku-</i> <i>życz</i>	Król>MK Król>MKx2	– <i>interdire</i> (+2poj) –V
elle pourrait me f [VM]	<i>tafadhali nifanyie</i> <i>upendeleo huu</i> <i>u-życz</i>	l>MKKról> MKMK>Król	–V+ tafadhali
tu n'as qu'à f	<i>ingebidi+ uni- życz;</i> <i>ungeweza kuni-</i>	MK>Król	[–VM]+ bidi – <i>pouvoir</i> ; [–VM]
tu vas me f [<i>przysz</i>]	<i>ni ku-</i>	MK>Latarnik	–2poj– <i>ne que</i>
<i>roz</i> k [mn]	<i>inakubidi uni- życz</i>	Geograf>MK	+ bidi – <i>przysz</i>
viens f avec moi s'il te plaît <i>adh</i> il eût mieux valu f	<i>naomba+ m- życz</i> <i>njoo tu-życz pamoja</i> <i>kwa hisani yako naomba</i> <i>uni-życz</i>	MK>lis lis>MK lis>MK	+ naomba
laisse- moi f <i>adh</i> à f il faut que tu <i>życz</i> je veux encore te f f il ne faut pas qu'il te <i>życz</i> <i>roz</i> k– neg laisse-moi f	<i>ingalikwa vizuri zaidi</i> <i>kama unge</i> <i>niachie</i> <i>tafadhali nipe ni-życz</i> <i>inakubidi ku-</i> <i>ninapenda kuku- uki-</i> <i>tena</i>	MK>„echo” MK>lis lis>MK Narrator>MK MK>Narrator MK>Narrator MK>Narrator MK> Narrator MK>Narrator MK>Narrator	+1mn(+pamoja) + naomba +2poj(+ <i>przyp</i>)
tu n'as qu'à f	<i>roz</i> k <i>asiku-życz</i> <i>naomba usi-</i> <i>niache ni-życz</i> <i>huna budi uni-życz</i>	wąz>MK	– <i>f</i> + tafadhali (+2poj) +ki – <i>fulloir</i> + naomba (+1poj) + budi – <i>ne que</i>

Okazuje się, że na ogólną sumę wyróżnionych 72 schematów aktów dyrektywnych (poza skierowanymi do czytelników) 26 uległo większym bądź mniejszym modyfikacjom, z czego 16 (tj. około 20% całości) zaliczyłabym do poważniejszych (w tabeli wyróżnione zostały za pomocą wytłuszczenia). W statystyce nie uwzględniam transformacji osoby *vous > tu*, gdyż w suahili w przypadku zwracania się do jednego rozmówcy jest ona obligatoryjna, a to w zasadzie jedyny typ kontaktu zarejestrowany w tekście (wyjątkiem jest rozmowa z różami i „echem” – więcej niż jeden „rozmówca”).

Na czym polega specyfika suahilijskich modyfikacji? Najważniejsza z nich to stosowanie performatywu *-omba* ‘prosić’: dwa razy w przypadku róży (w początkowej fazie znajomości), raz przez lisa/szakala (na początku znajomości) i raz w rozmowie Małego Księcia z narratorem (przed ich rozstaniem). Oczywiście pomijam wszystkie przypadki, gdy czasownik ten jest semantycznym ekwiwalentem francuskiego *demander*. Drugim istotnym zabiegiem zastosowanym przez tłumaczy jest wykorzystanie wyrażającego powinność *-bidi* ‘musieć’: ma to miejsce w rozmowie Małego Księcia z Królem (co wydaje się dziwne, gdyż stanowi wyłom na tle pozostałych aktów dyrektyw w tej rozmowie, i z pewnością zostało odebrane przez tego drugiego jako zachowanie niegrzeczne) oraz w przypadku Starszego Pana geografa (zdecydowanie bardziej zrozumiałe, gdyż polecenie pada z ust osoby starszej). Trzecią sytuacją, gdzie pojawia się – niezamierzony w oryginale – przymus, jest rozmowa Małego Księcia z wężem/żmiją, gdy ten drugi zwraca się do chłopca słowami *Tu n’as qu’à m’y attendre*. ‘Wystarczy, że tu na mnie poczekasz.’, co nieprecyzyjnie przetłumaczono jako *Huna budi unisubiri hapo*. (s. 84) ‘Musisz koniecznie (tzn. nie masz wyjścia) tu na mnie czekać.’

Poruszyłam dotąd wybrane kwestie dotyczące realizacji konkretnych zachowań językowych, należących do bardziej uwrażliwionych na relację między rozmówcami. Inne wzorce grzecznościowe obejmują w suahili, podobnie jak i w innych kulturach, przede wszystkim powitania, pożegnania, przeprosiny czy podziękowania. Poświęćmy im chwilę. Zaczniemy od tych pierwszych.

Kiedy Mały Książę w czasie swej międzyplanetarnej podróży kogoś spotyka, wszystkich pozdrawia w identyczny sposób: zwrotem *Salaam* ‘pokój’. Jest to w zasadzie forma pozdrowienia w języku arabskim i jedynym argumentem uzasadniającym jej wprowadzenie jest fantastyczny/nierealistyczny charakter utworu. Wita w ten sposób kolejno: Próżnego, Bankiera, Latarnika, węża/żmiją, kwiatek na pustyni, różę w ogrodzie, Zwrotniczego i Kupca, a lisa/szakala wita tak jego. Jako odpowiedź zawsze pada to samo słowo *Salaam*, tylko wąż/żmija (w oryginale zamiast w reakcji na *Bonne nuit* ‘Dobranoc’) odpowiada [zapewne omyłkowo] *Nzuri* ‘Dobrze’. Taka odpowiedź zdradza wahania tłumaczy co do formuły pozdrowień, która powinna raczej przyjąć formę pytania

Habari (gani)? ‘Co słyhać?’ (ewentualnie z określeniem pory dnia) i wówczas odpowiedź *Nzuri* byłaby właściwa. Lecz w tej sytuacji należałoby rozszerzyć etap powitań o kolejną turę (na zasadzie wzajemności, z inicjatywy pierwotnego adresata).

Inną formułą powitalną w utworze jest zastosowana wieczorem *Jioni njema*⁵¹ ‘Dobry wieczór [w zamierzeniu]’, której używa Latarnik zapalając latarnie, co raczej sygnalizuje zmianę pory dnia niż jest faktyczną formułą grzecznościową. I dwa razy pozostaje bez odpowiedzi (podobnie jak jego dwukrotne *Salaam*). W przypadku powitań ciekawym zabiegiem, przeniesionym z oryginału, jest reakcja rozmówcy przesunięta w czasie z powodu jego zaabsorbowania własnym działaniem (Biznesmen) albo ciekawości Małego Księcia, który nie czekając na odpowiedź, pospiesznie zadaje pytanie (Latarnikowi). Sekwencja powitanie–reakcja zostaje wówczas rozdzielona inną wypowiedzią adresata.

W kulturze Suahili grzeczność wymaga, aby między znajomymi powitanie było rozbudowaną serią wzajemnych pytań–odpowiedzi, natomiast między nieznanymi taka wymiana jest zdecydowanie krótsza. Istnieje jednak wyraźne zróżnicowanie na formę powitań ze względu na różnicę w statusie, przy czym głównym czynnikiem decydującym o nim jest tutaj wiek, albo raczej różnica wieku między rozmówcami. W tłumaczeniu nie zostało to uwzględnione, co ułatwiła sama wersja francuska – brak powitań w niektórych sytuacjach. Mały Książę pomija powitanie podczas spotkania narratora, od razu zwraca się do niego z prośbą. Nie wita też Króla, Pijaka ani Starszego Pana geografa, chociaż to on jest u nich gościem. Także róża przechodzi bezpośrednio do rozmowy.

Na pożegnanie z ust Małego Księcia pada zwykle zwrot *Kwa heri*. Po raz pierwszy Mały Książę żegna tak różę. Ta nie odpowiada. Pożegnanie zostaje ponowione. Róża ignoruje je, przechodząc do przeprosin i wyjaśnień. Gdy Mały Książę w ten sam sposób żegna się lisem, ten zgodnie z przyjętymi zasadami odpowiada *Kwa heri*. Sugeruje tym samym, że niekoniecznie się jeszcze spotkają. Mały Książę żegna też pustynny kwiatek, tym razem na zawsze, słowem *Buriani* ‘Żegnaj’, na co w reakcji pada odpowiedź-echo. Formuły pozdrowień zbiorczo prezentuje tab. 3.

⁵¹ Formuła ta ma raczej charakter życzenia (kalka), a nie typowego pozdrowienia stosowanego w porze wieczornej.

Tab. 3 Formuły pozdrowień

Formuły pozdrowień w oryginale	Formuły pozdrowień w tłumaczeniu (strony)
bonjour – bonjour; bonjour – ø	<i>salaam – salaam</i> [MK<->>Próżny (38); MK<->>Bankier (41); MK<->>Latarnik (46); MK<->>kwiatek (60); MK<->>„echo” (60); MK<->>K>różże (62); lis<->>MK (64); MK<->>Zwrotniczy (73); MK<->>Kupiec (75)]; <i>salaam – ø</i> [Latarnik>MK (47, 49)]
bonsoir – ø	<i>jioni njema – ø</i> [Latarnik>MK (46, 47)]
bonne nuit – bonne nuit	<i>salaam – nzuri</i> [MK>wąż (57)]
adieu – adieu; adieu – ø	<i>kwa heri – kwa heri</i> [MK<->>lis (71)], <i>buriani – buriani</i> [MK<->>kwiatek (60)]; <i>kwa heri – ø</i> [MK>róża (29, 29)]

Spośród zwrotów grzecznościowych pojawiają się też przeprosiny (tab. 4): trzykrotnie w przypadku róży (dwa razy z jej strony, raz ze strony Małego Księcia), w rozmowie Małego Księcia z lisem/szakalem oraz podczas wizyty na planecie Króla, a także gdy autor zwraca się do dzieci (w dedykacji). W ich przypadku znakomicie widać przełożenie francuskiego czasownika *demander* na suahili jako *-omba* ‘prosić’, który pojawia się w przypadku wypowiedzi osób o statusie niższym (róża w stosunku do Małego Księcia, Mały Książę w stosunku do władcy), i grzecznościowo: narrator do czytelników-dzieci.

Tab. 4 Formuły przeprosin

Formuły przeprosin w oryginale	Formuły przeprosin w tłumaczeniu (strony)
pardon	<i>samahani</i> [MK>lis (65)]
pardonnez-moi	<i>samahani</i> [MK>róża (26)] –V
je te demande pardon	<i>nakuomba unisamehe</i> [róża>MK (29)]
je vous demande pardon	<i>ninaomba mnisamehe</i> [róża>MK (26)]
je vous demande pardon de vous f	<i>naomba unisamehe +niku-</i> życz [MK>Król (34)] –V
je demande pardon à qu d’avoir fait	<i>nawaomba radhi watoto kwa ku-</i> [Narrator>Dzieci/ Czytelnicy (dedykacja)]

Podziękowania w zasadzie nie występują, poza skierowanymi do konkretnych osób przez tłumacza we wprowadzeniu. Nie było ich też w oryginale.

Z drugiej strony, można byłoby prześledzić jeszcze zachowania językowe z gruntu niegrzeczne, np. akty odmowy, niezgody czy krytyki, gdyż w ich w przypadku nadawca komunikatu powinien stosować strategie łagodzące swe zachowanie. Czy są one realizowane wystarczająco grzecznie? A może w tym przypadku intencja autora była odwrotna.

Zakończenie

Podsumowując chciałabym zwrócić uwagę na dwie sprawy. Po pierwsze, autor tłumaczenia w podziękowaniach wyjaśnia czytelnikom swój stosunek do utworu (który poznał jako 6-letni chłopiec) i cel, a raczej przyczynę, podjęcia się tego zadania. Otóż w czasie swych podróży do różnych krajów zawsze starał się znaleźć przekład książki i czytał ją w obcym języku. Stawała się wówczas jego towarzyszem i rzucała światło na zjawiska językowe (*kilinipa mwangaza wa lugha hiyo*). W Tanzanii takiego tłumaczenia nie znalazł, toteż postanowił przetłumaczyć ją samodzielnie.

Uważam, że w tej sytuacji powinien uprzedzić czytelnika, który być może, podobnie jak on wcześniej, zechce podszkolić swój suahili w towarzystwie Małego Księcia, co do wprowadzonych przez siebie modyfikacji. W przeciwnym bowiem razie dojść może do różnych nieporozumień.

Wyobraźmy sobie kogoś, kto nie zna wystarczająco dobrze języka suahili, natomiast jest miłośnikiem książki. Osoba taka w czasie lektury może wyciągnąć szereg fałszywych wniosków, choćby odnośnie do leksyki i form grzecznościowych. Np. pomyśli, że słowo *pori* to dżungla, a *duma* to tygrys. Zacznie używać dość osobliwych form powitań (*salaam*) i nie dostosuje swych prośb do realiów hierarchii społecznej (np. będzie coś nakazywać osobom nieznanym).

Nie chodzi o to, by tłumacz wyjaśniał wszystkie zmiany, jakich dokonał w tekście, ale o to, by na taką ewentualność przygotował czytelnika, który może zechce skorzystać z przekładu w podobnym celu, w jakim zwykł robić to tamten. W przypadku Tanzańczyków, z którymi rozmawiał na temat opisywanej historii, intencją tłumacza było sprawienie, by i oni (tak jak on) polubili tę książkę. Tutaj więc podobnego zagrożenia nie ma. Nie ma go też w przypadku czytelników, którzy oryginału nie znają.

I jeszcze jedna kwestia. Czy zachowanie Małego Księcia to rzeczywiście wzór godny naśladowania? Narrator-pilot twierdzi, że cechował go dobry charakter (*tabia nzuri*, s. 16), lecz jednocześnie mieliśmy okazję zobaczyć, jak Mały Książę kieruje do dorosłych słowa otwartej krytyki, wprost wyraża swoje negatywne emocje, jest nieposłuszny, ma ciągle jakieś „ale” *lakini*, ignoruje cudze pytania, a jednocześnie nie waha się zarzucać rozmówcy własnymi. Ogólnie sprawia wrażenie bardzo pewnego siebie, a takie zachowanie w przypadku dziecka w kulturze Afryki Wschodniej, i nie tylko tam, byłoby nie do pomyślenia:

La! La! Sitaki tembo ndani ya chatu! (s. 6) ‘Nie! Nie! Nie chcę słonia wewnątrz węża boa!’

Sikuamini! [hasira kidogo] (s. 22) ‘Nie wierzę ci! [trochę źły]’

Unachanganya mambo... unachanganya kila kitu! (s. 23) ‘Mieszasz sprawy... mieszasz wszystko!’

Umevaa kofia ya kichekesho. (s. 38) ‘Masz na sobie śmieszny kapelusz.’

Mibuyu yako, inafanana kidogo na kabichi. [akicheka] (s. 82) ‘Twoje baobaby trochę przypominają kapustę. [śmiejąc się]’

Nie będę się wdawać w szczegóły, ale na przykład odmowa wyrażona z użyciem zaprzeczonej formy czasownika *-taka* ‘chcieć’: *sitaki* ‘nie chcę’ jest w suahili postrzegana jako nieuprzejma (należy raczej powiedzieć *siwezi* ‘nie mogę’). A z drugiej strony, chodzi przecież o krytykę społecznych przywar, o karykatury pewnych typów ludzkich zachowań (tj. tego, który rządzi, który nie myśli o niczym innym poza posiadaniem, wyłącznie pracuje, wiecznie pije albo teoretyzuje). To tylko postacie symboliczne, a miejsce akcji utworu przekracza przecież granice świata rzeczywistego. Być może fakt ten stanowi wystarczające uzasadnienie dla otwarcia drzwi do praktyk wykraczających poza przyjętą konwencję.

Reasumując: utwór niewątpliwie należy do dziedzictwa kultury francuskiej, lecz jednocześnie Mały Książę to postać już ponadkulturowa i ponadczasowa. Książka przekroczyła granice państw, kultur i pokoleń. Wersja suahilijska charakteryzuje się niewielką ingerencją w tekst (zarówno od strony treści, jak i formy⁵²), zdecydowanie bardziej opiera się na zasadach ekwiwalencji formalnej niż dynamicznej, aczkolwiek z niewielkimi transformacjami w kierunku tej drugiej. Zachodzi jednak obawa, że w przypadku dużej popularności (gdyby na przykład została wprowadzona jako lektura szkolna) mogłaby przyczynić się do zachwiania niektórych norm komunikacyjnych obowiązujących w społeczności Afryki Wschodniej, gdyż można spodziewać się pewnego jej wpływu na przyszłe zachowania językowe czytelników, zwłaszcza na poziomie relacji dziecko – dorosły (m.in. rodzic).

Dr Zofia Podobińska – adiunkt w Katedrze Języków i Kultur Afryki Wydziału Orientalistycznego UW. Zainteresowania naukowe: pragmatyka języka suahili. Dydaktyka – język suahili. Ważniejsze publikacje: 2004, redakcja – wspólnie z N. Pawlak, *Języki Afryki a kultura*, Warszawa, Agade; 2001, *Politesse dans les actes pragmatiques (requête, suggestio, ordre) en suahili*, Warszawa, Dialog; 1998, (wspólnie z I. Kraską-Szlenk i R. Ohly), *Język suahili*, Warszawa, Dialog.

⁵² Struktura została w pełni zachowana (podział na rozdziały i akapity, nieomal identyczna interpunkcja); por. Niziołek 2012.

Objaśnienia skrótów stosowanych w tabelach

+	dodanie danej formy gramatycznej lub leksykalnej
–	brak danej formy gramatycznej lub leksykalnej
1	pierwsza osoba
2	druga osoba
adh	tryb adhortatywny
f	<i>faire</i>
MK	Mały Książę
mn	liczba mnoga
N	rzeczownik
neg	przeczenie
poj	liczba pojedyncza
przyp	tryb przypuszczający
przysz	czas przyszły
qu	<i>quelqu'un</i>
rozk	tryb rozkazujący
V	<i>vous</i>
VM	<i>Votre Majesté</i>
zwr	strona zwrotna
życz	tryb życzący

Bibliografia

1. Artyushkina O., 2012, *Émotions et relations dans Le Petit Prince dans les traductions en russe et en ukrainien*, w: Górnikiewicz J., Piechnik I., Świątkowska M. (red.), *Le Petit Prince et les amis...*, 49-62.
2. Galembert L. de, 2001, *La grandeur du Petit Prince*, www.nitescence.free.fr/DEA.pdf (dostęp 21.07.2017).
3. Górnikiewicz J., 2012, *L'image de la rose dans les douze traductions polonaises du Petit Prince d'Antoine de Saint-Exupéry*, w: Górnikiewicz J., Piechnik I., Świątkowska M. (red.), *Le Petit Prince et les amis...*, 128-147.
4. Górnikiewicz J., Piechnik I., Świątkowska M. (red.), 2012, *Le Petit Prince et les amis au pays des traductions. Études dédiées à Urszula Dąmbska-Prokop*, Księgarnia Akademicka, Kraków.
5. Hejwowski K., 2004, *Kognitywno-komunikacyjna teoria przekładu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
6. Kłagisz M., 2012, *Two new Persian equivalents of French buveur in Le Petit Prince, and their cultural background*, w: Górnikiewicz J., Piechnik I., Świątkowska M. (red.), *Le Petit Prince et les amis...*, 178-190.
7. Knappert J., 1981, *A choice of flowers / Chaguo la maua. An anthology of Swahili love poetry*, Heinemann, London–Ibadan–Nairobi.
8. Krupa R., 2012, *L'histoire d'une rencontre. De la stratégie adressative au service du Petit Prince, de la Rose et de la traduction polonaise*, w: Górnikiewicz J., Piechnik I., Świątkowska M. (red.), *Le Petit Prince et les amis...*, 191-199.

9. Mazrui A., 2007, *Swahili beyond the boundaries. Literature, language, and identity*, Ohio University Press, Athens.
10. Mlacha S.A.K., 1996, *Women's images in Kiswahili poetry and taarab songs*, w: Mbi-linyi D.A., Omari C. (red.), *Gender relations and women's images in the media*, Dar es Salaam University Press, Dar es Salaam, 207-223.
11. Moshi R., 1995, *Sinderela*, rysunki: Nduguru P., Mture Educational Publishers Limited, Dar es Salaam.
12. Niziołek R., 2012, *Nieobecny akapit*, w: Górniewicz J., Piechnik I., Świątkowska M. (red.), *Le Petit Prince et les amis...*, 223-227.
13. Norminton G. (tłum. + dodatki), 2015, *Extra material for young readers*, w: Saint-Exupéry A. de, *The Little Prince*, Alma Books, Richmond, 93-112.
14. Piechnik I., 2012, *Le Petit Prince et ses cousins créoles (Guadeloupe, Martinique, Guyane française, Réunion)*, w: Górniewicz J., Piechnik I., Świątkowska M. (red.), *Le Petit Prince et les amis...*, 239-273.
15. Podobińska Z., 2004, *Czy bezpośredniość musi oznaczać niegrzeczność? (na przykładzie aktów dyrektywnych w suahili)*, w: Pawlak N., Podobińska Z. (red.), *Języki Afryki a kultura*, Agade, Warszawa, 97-125.
16. Saint-Exupéry A. de, 1988, *Mały Księżę*, tłum. Szwykowski J., Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
17. Saint-Exupéry A. de, 1992, *Le Petit Prince*, Gallimard, b.m.w. (druk: Hérissé à Évreux (Eure)).
18. Saint-Exupéry A. de, 2010, *Mały Księżę*, tłum. Łozińska-Małkiewicz E., Wydawnictwo Algo, Toruń.
19. Saint-Exupéry A. de, 2015, *Mały Księżę. Rozszerzona rzeczywistość*, tłum. Rodowska K., Galaktyka, Łódź.
20. Skucińska A., 2009, *Zasady odpowiedniości*, w: Bukowski P., Heydel M. (red.), *Współczesne teorie przekładu – antologia*, Wydawnictwo Znak, Kraków, 53-69.
21. Sztuczyńska J., 2015, *Wstęp*, w: Saint-Exupéry A. de, 2015, *Mały Księżę*, tłum. Trznadel-Szczepanek A., Nasza Księgarnia, Warszawa, 5-31.
22. Urbanik-Pęk W., 2012, *Las denominaciones de los personajes de Le Petit Prince en las traducciones española, mexicana y cubana*, w: Górniewicz J., Piechnik I., Świątkowska M. (red.), *Le Petit Prince et les amis...*, 300-308.

Strony internetowe

1. https://en.wikipedia.org/wiki/The_Little_Prince
2. https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_The_Little_Prince_adaptations#Films_and_television
3. https://fr.wikipedia.org/wiki/Le_Petit_Prince
4. www.empik.com
5. www.lepetitprince.com
6. www.malyksiazek.net
7. www.petit-prince.at
8. www.petit-prince-collection.com
9. www.piccoloprincipe.fragomeni.it
10. www.thelittleprince.com

ANEKS

Zestawienie schematów aktów dyrektywnych
(chronologicznie i według interakcji poszczególnych osób)

Wersja francuska	Wersja suahili	Relacja	Strony
s'il vous plaît + <i>adh</i>	<i>tafadhali</i> + <i>uni-</i> <i>adh</i>	MK>Narrator	3, 4
<i>adh</i>	<i>adh</i>	MK>Narrator	4, 6, 6
<i>rozk</i>	<i>adh</i>	MK>Narrator	6
j'ai besoin de N...	<i>ninahitaji...</i> N	MK>Narrator	6
je veux N...	<i>nataka...</i> N	MK>Narrator	7
-[ben voyons]	<i>hebu tu-inakubidi ku-</i>	MK>Narrator	1718
allons f	<i>njoo tu-życz tuka-życz</i>		20
il faut f	<i>inatubidi tu-życz</i>		20
auriez-vous la bonté de f	<i>kwa hisani yako naomba</i>		26
vous n'auriez-pas N?	<i>uni-życz</i>		27
vous me <i>przysz</i>	<i>eti, unaweza kuwa na N?</i>		27
ce N?	<i>naomba uni-życz</i>		27
tâche de f	<i>hii N?</i>		29, 31
<i>rozk</i>	<i>jaribu ku-</i>		31, 31
<i>rozk-neg</i>	<i>rozk</i>		31
	<i>rozk-+neg</i>		
<i>rozkadh-zwr</i>			32
il est contraire à l'étiquette de f	<i>rozk</i>		32
je te l'interdis	<i>ni utovu wa nidhamu ku-</i>		32
je t'ordonne de f	<i>rozk-+neg tena</i>		32, 34/ 32, 334
allons! <i>rozk</i> , c'est unmon ordre	<i>ninakuamuru + ku-/ u-życz</i>		/32, 33
tu <i>przysz</i>	<i>haya rozk, ni amri</i>		32
<i>rozk-neg</i>	<i>uta(weza) ku-, uta--</i>		36, 36, 36
non [=odmowa]	<i>rozk- neg</i>		36, 36
	<i>hapana</i>		37
puis-je f ?			
je vous demande pardon de	<i>naweza ku- ?</i>		33
vous f [=przeprosiny]	<i>naomba unisamehe niku-</i>		34
faites-moi plaisir, <i>rozk</i> [Vv]	<i>życz</i>		
			34
alors mon N?	<i>tafadhali nifanyie</i>		
elle pourrait me f [VM]	<i>upendeleo huu,</i>		35
	<i>u-życz</i>		37, 37, 37
<i>rozk</i>	<i>na N yangu?</i>		
fais-moi ce plaisir, <i>adhrozk</i>	<i>ingebidi+uni- uni-życz;</i>		38
	<i>ungeweza kuni-</i>		39
tu n'as qu'à f			
tu <i>przysz</i>	<i>rozk</i>		49
	<i>nifanyie wema huu, adh</i>		49
tu vas me f [<i>przysz</i>]			
	<i>ni ku-</i>		52
<i>rozk</i> [mn]	<i>uta-</i>		
			61
viens f avec moi	<i>inakubidi uni-uni- życz</i>		
			65
<i>rozk</i>	<i>naomba +m-m- życz</i>		
s'il te plaît <i>adhrozk</i>			67
<i>adhrozk</i>	<i>njoo tu-życz pamoja</i>		67
il faut f			67

tu <i>przysz-neg</i>			67
tu <i>przysz</i> (f)			67
il eût mieux valu f	roz k		67
il faut N	<i>kwa hisani yako naomba</i>		67, 68, 69
va f	<i>uni-życz</i>		68
	adh		68
<i>życzroz k-</i>	<i>ni lazima ku-</i>		69
<i>nousmyadhroz k-moi</i>	<i>huta-</i>		
à f	<i>uta- (ku-)</i>		76
il faut que tu <i>życz</i>	<i>ingalikuwa vizuri zaidi kama</i>		8081
tu dois f	<i>unge-</i>		82
<i>roz k</i>	<i>sharti kuwa na N-</i>		83, 83
je veux encore te f f	<i>nenda ka-życz</i>		83
<i>roz k-neg</i> f			88
il ne faut pas qu'il	<i>twende tuka-życztafadhali</i>		90
te <i>życz</i>	<i>nipe ni-życz</i>		90
<i>roz k-neg</i>	<i>inakubidi ku-</i>		90
	<i>inakubidi u-życz</i>		92
laisse-moi f	roz k		
laisse- moi f	<i>ninapenda kuku- uki- tena</i>		80
	<i>roz k-neg ku-</i>		
tu n'as qu'à f	<i>roz k asiku-życz</i>		84
	<i>naomba usi-</i>		
<i>roz k</i>	<i>niache ni-życz</i>		57, 84
-----	<i>niachie</i>		-----
			95
<i>roz k</i>	<i>huna budi uni-życz</i>		95
<i>roz k zwr</i>			96, 96, 96
<i>roz kroz k</i>	roz k		96
je vous en supplie	-----		96
<i>roz k-neg roz k-</i>	-----		
<i>neg+me</i>	<i>życz</i>		
	<i>roz k+ji</i>		
	<i>roz k</i>		
	<i>nakuombeni msi-</i>		
	<i>roz k-+neg+ni</i>		

Artykuł został przyjęty do druku 16. 07.2017 r.

SABINA BRAKONIECKA

SALAFIZM WOBEC WŁADZY ŚWIECKIEJ – MYŚL POLITYCZNA MUHAMMADA YUSUFA, IDEOLOGA ORGANIZACJI BOKO HARAM¹

Streszczenie

Artykuł przedstawia myśl polityczną Muhammada Yusufa, ideologa północnonigeryjskiej zbrojnej organizacji odnowy islamu, znanej jako Boko Haram. Muhammad Yusuf reprezentował nurt salaficki, głosząc konieczność powrotu do źródeł religii, pełnej implementacji szariatu i budowy państwa muzułmańskiego w oparciu o tradycję kalifatu Sokoto. Jako salafita, Yusuf uważał demokrację za system nielegalny, stanowiący przejaw politeizmu. Polityków i innych przedstawicieli świeckiej administracji państwowej nazywał bałwochwalcami, odmawiając im prawa do nazywania siebie muzułmanami. Jego nauki, przepełnione krytycyzmem wobec oficjalnej władzy, zapewniły mu szerokie poparcie społeczne w północnej części kraju i zainspirowały nastroje antyrządowe w tej części kraju.

Słowa kluczowe:

Boko Haram, islam, Muhammad Yusuf, Nigeria, salafizm

Wstęp

Niechlubne oblicze północnonigeryjskiego salafizmu ukazuje zbrojna organizacja odnowy islamu, znana pod nazwą Boko Haram, która powstała około 2002 r. jako

¹ Organizacja ta oficjalnie nosi nazwę Społeczność Ludzi Sunny, Misji i Dżihadu (arab. *Dżama'at Ahl as-Sunna li-d-Da'wa wa-l-Dżihad*), a od 2015 r. także Prowincja Państwa Islamskiego w Afryce Zachodniej (arab. *Wilajat Gharb Ifrikijja*). Zob. A. Thurston, *'The disease is unbelief': Boko Haram's religious and political worldview*, The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World, Analysis Paper, 22, 2016, s. 9. Nazwę Boko Haram (w języku hausa: „zachodnia cywilizacja jest zabroniona dla muzułmanów”) nadali jej nigeryjscy dziennikarze w początkowym okresie jej działalności. Sami członkowie tej organizacji nie akceptują tego określenia, uważając, że trywializuje ono propagowaną przez nich ideologię. Mimo to w piśmiennictwie popularnym i naukowym traktującym o tej organizacji powszechnie stosuje się określenie Boko Haram. Niniejszy artykuł utrzymuje tę konwencję z uwagi na wysoką rozpoznawalność tej nazwy.

niewielka grupa studencko-modlitewna, a obecnie szuka silnych sojuszników na Bliskim Wschodzie i podejmuje starania przyłączenia się do Państwa Islamskiego². Ideologiczne zaplecze Boko Haram zbudował kaznodzieja Muhammad Yusuf (1970-2009). Trzonem jego nauk było założenie, że islam wymaga rewitalizacji poprzez wypełnienie innowacji oraz literalną interpretację przepisów zawartych w Koranie i sunnie. W praktyce, zdaniem Yusufa, oznaczało to sprzeciw wobec świeckiego systemu politycznego w Nigerii. Muhammad Yusuf, posługując się argumentacją z pogranicza polityki i teologii islamu, udowadniał w swoich kazaniach tezę, że władza, która nie pochodzi od Boga, jest nielegalna. Celem tego artykułu jest przedstawienie poglądów Muhammada Yusufa na władzę świecką w kontekście myśli salafickiej.

Nurt salaficki w islamie

Salafizm, zamiennie określany wahhabizmem³, jest ortodoksyjnym nurtem w islamie sunnickim, zakładającym odnowę religii poprzez oczyszczenie jej z innowacji (arab. *bid'a*) i przywrócenie jej pierwotnej formy, praktykowanej przez Mahometa oraz pierwsze pokolenia jego naśladowców. W XXI w. wzrosło znaczenie polityczne salafizmu wskutek wzmożonego rozwoju ruchów walczącego islamu, które swoją działalność militarną legitymizują w oparciu właśnie o idee salafickie. O wadze tego nurtu w świecie muzułmańskim świadczy jego status oficjalnej doktryny religijnej w Królestwie Arabii Saudyjskiej⁴.

Początki ruchu salafickiego datowane są na koniec XIX w., kiedy szybkiego tempa nabrał rozwój idei reformy islamu w środowisku intelektualistów egipskich⁵. Za twórców salafizmu uważa się Dżamala ad-Dina al-Afghaniego (1838-

² Szerzej na temat historii tej organizacji zob. S. Piłaszewicz, *Ferment w życiu religijnym Nigerii. Ruch Boko Haram*, „Afryka”, 35, 2012, s. 27-40; tegoż, *Odrodzenie i radykalizacja sekty Boko Haram*, „Afryka”, 36, 2012, s. 11-23; S. Brakoniecka, *Spór o zachodnią edukację. Od 'Yan Izala do Boko Haram*, „Afryka”, 40, 2014, s. 71-84; tejże, *Wpływ przywództwa Abubakara Shekau na rozwój organizacji Boko Haram*, „Afryka”, 42, 2015, s. 31-48.

³ Terminy te odwołują się do podobnego zespołu idei. Istnieją jednak pewne różnice w zakresie ich stosowania. „Salafizm” jest określeniem neutralnym, odwołującym się do jednej z koncepcji odnowy islamu, niezawierającym komponentu krytycznego. Termin „wahhabizm” przekazuje natomiast dodatkową informację o pochodzeniu tychże idei od saudyjskiego uczonego Muhammada ibn Abd al-Wahhaba (1703-1792). Odnosi się zatem do związków salafitów z saudyjskimi elitami i politycznego znaczenia salafizmu na Półwyspie Arabskim. Poza Arabią Saudyjską termin „wahhabizm” jest zwykle używany w nieprzychylnym kontekście w celu podkreślenia obcego charakteru tych idei. Obecnie sami przedstawiciele tego nurtu rzadko określają siebie wahhabitami. Zwykle stosują ten termin jedynie w kontakcie z odbiorcą zachodnim. Zob. Q. Wiktorowicz, *Anatomy of the Salafi movement*, „Studies in Conflict & Terrorism”, 29, 2006, s. 207, 235.

⁴ A. Brigaglia, *The Volatility of Salafi Political Theology, the War on Terror and the Genesis of Boko Haram*, „Diritto e questioni pubbliche”, 15, 2, 2015, s. 180n.

⁵ P. Shinar, *Salafīyya*, w: C.E. Bosworth i in. (red.), *The Encyclopaedia of Islam*, t. VIII, E.J. Brill, Leiden 1995, s. 900.

1897) oraz jego uczniów, Muhammada Abduha (1849-1905) i Raszida Ridę (1865-1935), którzy spotkali się z Al-Afghanim w czasie studiów na uniwersytecie Al-Azhar w Kairze. Muhammad Abduh jako pierwszy świadomie identyfikował się z salafizmem, wskutek czego okres jego działalności postrzega się jako faktyczny początek istnienia tego nurtu w islamie⁶. Al-Afghani i jego uczniowie głosili konieczność odtworzenia pierwotnej formy religii muzułmańskiej poprzez literalne rozumienie Koranu i sunny oraz odrzucenie tych interpretacji świętych tekstów, które powstały w późniejszych wiekach. Przeprowadzona w ten sposób reforma religii służyć powinna odrodzeniu jedności *ummy*, czyli społeczności muzułmańskiej na całym świecie⁷.

Jak każdy ruch religijny, salafizm nie jest monolitem. Organizacje utożsamiające się z tym nurtem proponują rozmaite metody (arab. *manhadż*) odnowy islamu. Wachlarz tych metod rozpina się od promocji wychowania w duchu literalnej interpretacji świętych tekstów, poprzez działalność kaznodziejską, obecność salafitów w życiu politycznym danego kraju, aż do użycia przemocy w celu ustanowienia państwa teokratycznego lub walki z niewiernymi (arab. *kuffar*; l. poj. *kafir*). Ze względu na tę różnorodność salafizm niełatwo poddaje się próbom przejrzystej systematyzacji⁸.

Heterogeniczna natura ruchu salafickiego nie wyklucza jednak istnienia szeregu idei wspólnych dla wszystkich jego przedstawicieli. Podstawą myśli salafickiej jest koncepcja powrotu do pierwotnej formy islamu głoszonej przez proroka Mahometa i pierwszych muzułmanów, określanych mianem *as-salaf as-salih* (pobożni przodkowie)⁹. Salafici uważają, że tylko trzy pierwsze pokolenia muzułmanów praktykowały czystą formę islamu. Byli to ludzie, którzy mieli bezpośredni kontakt z prorokiem Mahometem, czyli jego towarzysze, zwani w języku arabskim *as-sahaba*, następnie ich uczniowie (arab. *at-tabi'un*) oraz uczniowie ich uczniów (arab. *tabi'at-tabi'in*). Zgodnie z tradycją salaficką muzułmanie należący do tych trzech generacji traktowani są jako wzorowi wyznawcy islamu, ponieważ poznawali religię od samego Proroka w formie nie zniekształconej pod wpływem kontaktów z innymi kulturami i religiami. Do najmłodszej generacji *as-salaf as-salih* należał między innymi Ahmad ibn Hanbal (780-855), twórca jednego z czterech *mazhabów*, czyli muzułmańskich szkół prawnych. Niektórzy wyznawcy islamu włączają w poczet pobożnych przodków wielkich uczonych, którzy nie żyli w czasach bliskich Prorokowi, jednak wnieśli znaczny wkład w rozwój idei powrotu do

⁶ F. Hafez, *Salafism. A Historical Approach*, „Orient”, 2, 2016, s. 8n.

⁷ Zob. J.L. Esposito, *Salafi*, w: J.L. Esposito (red.), *The Oxford Dictionary of Islam*, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 275.

⁸ M.S. Umar, *Salafi Narratives Against Violent Extremism in Nigeria*, Centre for Democracy and Development, Zaria 2015, s. 1n.

⁹ P. Shinar, dz. cyt., s. 900.

źródeł religii. Wśród nich szczególnym uznaniem cieszą się Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111), Taki ad-Din Ibn Tajmijja (1263-1328) oraz Muhammad ibn Abd al-Wahhab¹⁰.

Szczególne miejsce w teologii salafickiej zajmuje koncepcja jedynobóstwa (arab. *tauhid*). Wprawdzie jest ona wspólna dla wszystkich muzułmanów bez względu na ich samoidentyfikację z różnymi nurtami w islamie, a jej wagę wyraża pierwszy człon wyznania wiary: „Nie ma bóstwa oprócz Boga, a Mahomet jest wysłannikiem Boga”¹¹, jednak wedle myśli salafickiej z akceptacji tej idei płyną konsekwencje, których nie uwzględnia główny nurt religii muzułmańskiej. Naczelną implikacją przyjęcia zasady jedynobóstwa, powszechnie uznawaną w świecie islamu, jest podporządkowanie życia muzułmanów woli i prawu bożemu poprzez stosowanie się do zaleceń i przepisów szariatu. Salafici posuwają się jednak o krok dalej, konstruując koncepcję „negacji *tauhidu*”¹². Polega ona na przekonaniu, że pewne uczynki mogą unieważnić deklarację wiary w jedynego Boga, jeśli noszą znamiona politeizmu. Za sprzeczne z zasadą jedynobóstwa uznają oni między innymi praktyki sufickie, takie jak pielgrzymki do grobów wybitnych postaci lub wiara w ich pośrednictwo między Bogiem a ludźmi. Salafici uważają, że człowiek staje się niewiernym poprzez popełnienie czynu negującego *tauhid*, nawet jeśli nie ma intencji odrzucenia wiary¹³. Efektem przyjęcia takiej interpretacji zasady jedynobóstwa jest szeroka dowolność salafitów w uznawaniu współwyznawców za politeistów (arab. *takfir*) na podstawie subiektywnej oceny ich uczynków i, w następstwie, obciążanie ich wynikającymi z tego konsekwencjami, w niektórych przypadkach przybierającymi formę stosowania przemocy usprawiedliwianej w kategoriach teologicznych.

Kolejnym elementem myśli salafickiej jest przyjęcie zasady literalnego rozumienia Koranu i sunny przy jednoczesnym zakazie ich interpretowania w sposób metaforyczny, jak również w oparciu o racjonalne rozumowanie. Salafici uznają za rzeczywiste wszystkie przymioty Boga opisane w świętych tekstach, bezrefleksyjnie akceptując słowo pisane. W efekcie wierzą w fizyczne istnienie atrybutów Boga, jak na przykład tron, o którym mówi Koran w wersecie 255. sury drugiej pt. *Al-Bakara* (Krowa): „Jego tron jest tak rozległy jak niebiosa i ziemia”¹⁴.

¹⁰ F. Hafez, dz. cyt., s. 11.

¹¹ Brzmienie *szahady* w języku polskim podają za: J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, „Dialog”, Warszawa 2007, s. 125.

¹² Termin ten podają za: M.S. Umar, dz. cyt., s. 2.

¹³ *Ibidem*. Szerzej na temat możliwości wykluczenia ze społeczności muzułmańskiej na podstawie intencji popełnienia grzechu zob. A. Kassim, *Defining and Understanding the Religious Philosophy of Jihadi-Salafism and the Ideology of Boko Haram*, „Politics, Religion & Ideology”, 16, 2-3, 2015, szczególnie s. 176n.

¹⁴ M.S. Umar, dz. cyt., s. 2. Wszystkie cytaty koraniczne w niniejszym artykule pochodzą z następującego źródła: *Koran*, z języka arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył J. Bielawski, Faktor, Warszawa 2009.

Zwolennicy salafizmu uważają, że powierzono im misję oczyszczenia islamu z innowacji i odtworzenia jego utraconej, szlachetnej formy, praktykowanej w pierwszych wiekach hidżry. Poddają krytyce wszelkie interpretacje prawa islamu, praktyki ludowe i synkretyczne, zakorzenione w obrządku religijnym, oraz działalność bractw sufickich, utożsamianych z muzułmańskim mistycyzmem. Przeświadczenie o powierzonej im misji oczyszczenia islamu implikuje ekskluzywistyczny charakter tego nurtu. Salafici żywią przekonanie, że stanowią „ocaloną sektę”¹⁵ (arab. *al-firka al-nadžija*), zgodnie z sunną jedyny prawowity odłam islamu, który w dniu Sądu Ostatecznego uniknie ognia piekielnego¹⁶.

Szkic salafickiej myśli politycznej

Idea salafizmu, mimo że we współczesnym dyskursie publicznym pojawia się najczęściej w kontekście politycznym, jest koncepcją z gruntu teologiczną¹⁷, ponieważ opiera się na projekcie odnowy religijnej. Jedynie z totalnego charakteru islamu wynika fakt, że również nurt salaficki wytworzył pewne idee polityczne, z propozycją utworzenia państwa teokratycznego na czele. Stanowisko salafitów w kwestiach politycznych wyraża się w koncepcji *hukm bi-ghajri ma anzala Allah* (rządy podporządkowane prawu innemu niż boskie)¹⁸. Bazując na literalnym znaczeniu wersetu 44. sury piątej pt. *Al-Ma'ida* (Stół zastawiony) o następującym brzmieniu: „(...) A ci, którzy nie sądzą według tego, co zesłał Bóg, są niewiernymi” oraz innych wersatów koranicznych o podobnej wymowie¹⁹, salafici zakładają, że stosowanie prawa stanowionego przez człowieka jest sprzeczne z islamem. Bóg uważany jest za jedyne i absolutne źródło prawa, wobec czego akceptacja faktu, że kodeksy mogą być układane przez ludzi jest stawianiem człowieka na równi z Bogiem, niejako wkraczaniem w zakres jego kompetencji, a tym samym – zaprzeczeniem dogmatu o jedynobóstwie (*tauhid*) i w rezultacie aktem politeizmu (arab. *szirk*). Doktryna salaficka nakazuje zatem nie tylko podporządkowanie się

¹⁵ Słowo „sektą” jest dosłownym tłumaczeniem arabskiego terminu *firka*. Zob. J. Danecki, dz. cyt., s. 256.

¹⁶ Zob. hadis nr 3992 cytowany przez Ibn Madżę (824-887): „Moja wspólnota podzieli się na siedemdziesiąt trzy sekty, jedna z nich znajdzie się w Raju, a siedemdziesiąt dwie w Piekło”, *English Translation of Sunan Ibn Majah*, compiled by M.B. Yazeed, I.M. Al-Qazwini, *Maktaba Dar-us-Salam*, Riyadh 2007, s. 204, <https://futureislam.files.wordpress.com/2011/12/sunan-ibn-majah-volume-5.pdf> (30.05.2017).

¹⁷ T. Hegghammer, *Jihadi-Salafis or Revolutionaries: on Religion and Politics in the Study of Militant Islamism*, w: R. Meijer (red.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Columbia University Press, New York 2009, s. 250.

¹⁸ A. Kassim, dz. cyt., s. 175, 179.

¹⁹ Katalog wersatów stanowiących kanon dla salafickiej myśli politycznej wymienia A. Kassim: 4:60, 4:65, 5:50, 6:121, 7:54, 9:31, 12:40, 18:26, 24:47, 42:21, 47:9, 47:24-26. Por. tegoż, dz. cyt., s. 179.

przepisom szariatu, ale także jawny i świadomy sprzeciw wobec praw pochodzących z innego źródła²⁰.

Ludzie, którzy uzurpują sobie prawo do stanowienia przepisów mających zastąpić szariat określani są w myśli salafickiej jako *tawaghit* (l. poj. *taghut*), czyli obiekty bałwochwalstwa, idole i bożki czczone przez politeistów²¹. Abu Muhammad al-Makdisi (ur. 1959), jeden z czołowych współczesnych teoretyków radykalnej odmiany salafizmu, rozszerzył pojęcie *tawaghit*, odnosząc je nie tylko do polityków pracujących w organach legislacyjnych, ale także przywódców państw świeckich, których władza opiera się na fundamencie prawa stanowionego przez człowieka, a nawet do obywateli, którzy oddali swoje głosy na takich przywódców w procesie wyborczym, legitymizując ich sprzeczne z islamem rządy²². W świetle takiej upolitycznionej definicji bałwochwalstwa wypowiedzenie posłuszeństwa przywódcom w państwie świeckim i walka z ich elektoratem są dla salafitów obowiązkiem religijnymi, które, gdy wypełnione, pieczętują wyznanie wiary w jednego Boga²³.

Opierając się na idei *hukm bi-ghajri ma anzala Allah* salafici poddają krytyce przede wszystkim reżimy demokratyczne. Z faktu przyjęcia za filar demokracji zasady suwerenności ludzi wyciągają wnioski o nieprzystawalności tego systemu rządów do islamu. Demokrację, której wariant zachodni jest szeroko propagowany w państwach świata muzułmańskiego, utożsamiają z cywilizacją judeo-chrześcijańską, układami kolonialnymi i neokolonialnymi, a także z procesami akulturacji oraz utraty tożsamości, które są wynikiem, pośród innych czynników, również kontaktów świata islamu z Zachodem.

Salafizm w Nigerii

Historia wpływów salafickich w Nigerii sięga lat sześćdziesiątych XX w., kiedy ówczesny premier Regionu Północnego, Ahmadu Bello (1910-1966), nawiązał bliskie kontakty dyplomatyczne z Arabią Saudyjską, umożliwiając tym samym przepływ idei religijnych z kraju zdominowanego myślą wahhabicką²⁴. Ponad sto lat wcześniej pewne elementy doktryny uznawanej dzisiaj za salaficką propagował na tych terenach Usman dān Fodio (1754-1817), uczony z ludu Toronkawa, który

²⁰ M.S. Umar, dz. cyt., s. 2.

²¹ Szerzej o tej koncepcji zob. T. Fahd, *Taghut*, w.: P.J. Bearman i in. (red.), *The Encyclopaedia of Islam*, t. X, E.J. Brill, Leiden, 2000, s. 93. W Koranie słowo *taghut* (w cytowanym przekładzie J. Bielawskiego zapisane w formie *Sagut*) występuje jako imię przedmuzułmańskiego bożka.

²² A.M. al-Maqdisi, *Democracy: a Religion!*, Al Furqan Islamic Information Centre, Springvale South, Australia 2012, s. 16.

²³ A. Kassim, dz. cyt., s. 185.

²⁴ A. Thurston, *Salafism in Nigeria. Islam, Preaching, and Politics*, Cambridge University Press, New York 2016, s. 78n.

nawoływał do zreformowania islamu poprzez oczyszczenie go z heretyckich innowacji i literalną interpretację świętych tekstów²⁵. W wyniku interwencji zbrojnej podjętej na początku XIX w. Fodio ustanowił na terenie północnej Nigerii państwo muzułmańskie, zwane kalifatem Sokoto, które funkcjonowało aż do czasów kolonialnych. Postać Usmana dan Fodio inspirowała wielkich myślicieli salafickich z innych części świata, takich jak Etiopczyk Muhammada Amana al-Dżamiego (1930-1416), który podziwiał upór Fodio w dążeniu do przywrócenia czystej formy islamu²⁶. Uznanie jednak Usmana dan Fodio za salafitę byłoby kłopotliwe, ponieważ należał on do Kadirijji – jednego z bractw sufickich, wedle myśli salafickiej uważanych za siedliska heretyckich innowacji²⁷.

Salafizm w Nigerii jest co prawda zjawiskiem o relatywnie krótkiej historii, ale cieszy się znaczną popularnością. Zdaniem Andrei Brigaglii nurt ten znajduje w tym kraju najwięcej zwolenników w skali całej Afryki Zachodniej²⁸. Przyczyniło się do tego Stowarzyszenie do Walki z Innowacjami i Umacniania Sunny (*Dżama'at Izalat al-Bid'a wa Ikamat as-Sunna*), legalna organizacja muzułmańska utworzona z inspiracji Abubakara Gumiego (1922-1992), uczonego w prawie i teologii islamu. Gumi posiadał szerokie kontakty w Arabii Saudyjskiej, w której spędził kilka lat, pełniąc funkcję opiekuna nigeryjskich pielgrzymów w Mekce. Dzięki wpływowym znajomościom usprawniał proces przyznawania stypendiów rządu saudyjskiego nigeryjskim studentom, a także nadzorował przepływ finansów z Arabii Saudyjskiej, mających wspierać rozwój edukacji muzułmańskiej w północnej i środkowej części Nigerii²⁹.

Stowarzyszenie do Walki z Innowacjami i Umacniania Sunny propaguje myśl wahhabicką w Nigerii. Fundamentalnym elementem programu tej organizacji jest odnowa religii poprzez wypłenienie herezji (arab. *izalat al-bid'a*), a odpowiedzialnością za popularność innowacji w islamie obarcza ona bractwa sufickie. Podążając za nurtem salafickim, Stowarzyszenie to uznaje za herezję wszystkie wierzenia i praktyki religijne współcześnie utrwalone w islamie, które nie zostały ustanowione przez Koran i sunnę. Stowarzyszenie to dąży również do zmiany sytuacji politycznej w kraju poprzez wspieranie kandydatur salafitów na stanowiska w administracji państwowej. Odegrało istotną rolę w trakcie reformy systemu

²⁵ F. Hafez, dz. cyt., s. 12. Szerzej na temat dżihadu Usmana dan Fodio zob. M. Kuś, *Boża ścieżka i jej rozstaje. Dżihad Usmana dan Fodio i dzieje emiratów fulańskich*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2003.

²⁶ M.A. al-Dżami, *Madżmu rasa'il al-dżami fi al-akida wa-as-sunna* (Zbiór traktatów o wierze i sunnie), Dar Ibn Radżab, Medina 1993, s. 323n. Podaję za: A. Thurston, *Salafism...*, s. 6, 79.

²⁷ *Ibidem*, s. 79n.

²⁸ A. Brigaglia, dz. cyt., s. 182.

²⁹ Szerzej na temat Abubakara Gumiego i Stowarzyszenia do Walki z Innowacjami i Umacniania Sunny zob. S. Brakoniecka, *W trosce o czystość wiary. Północnonigeryjski ruch 'Yan Izala a fundamentalistyczna myśl muzułmańska*, Elipsa, Warszawa 2014.

prawnego na przełomie XX i XXI w., kiedy wprowadzono elementy szariatu do kodeksów karnych obowiązujących na północy kraju, zamieszkaną przez większość muzułmańską³⁰.

Wielu dawnych członków Stowarzyszenia do Walki z Innowacjami i Umacniania Sunny założyło własne organizacje religijne. Motywacją takich decyzji mogła być chęć uniezależnienia się od nauczycieli w następstwie wypracowania własnych poglądów na kwestie polityki bądź teologii islamu lub konflikty personalne. Kusiła również perspektywa podwyższenia statusu społecznego oraz ekonomicznego na stanowisku przywódcy innej organizacji religijnej. Efektem procesów odśrodkowych było między innymi powstanie organizacji *Ahl as-Sunna* (Ludzie Sunny), zrzeszającej nigeryjskich absolwentów Uniwersytetu Islamskiego w Medynie³¹, oraz częściowe, acz zauważalne, uniezależnienie się młodszej generacji członków Stowarzyszenia od jego fundatorów³².

Owocem rozłamów w Stowarzyszeniu do Walki z Innowacjami i Umacniania Sunny było również powstanie organizacji Boko Haram. Jej główny ideolog, Muhammad Yusuf, należał do Stowarzyszenia w latach dziewięćdziesiątych XX w. W początkowym okresie członkostwa w tej organizacji głęboko angażował się w jej działalność. Został protegowanym znanego kaznodziei Ja'fara Mahmuda Adama, który z biegiem czasu, obserwując zapal Yusufa do pracy, przekazywał mu kolejne obowiązki związane z reprezentowaniem Stowarzyszenia w stanie Borno w północno-wschodniej Nigerii.

Około 2003 r. Yusuf wdał się w konflikt z Adamem i odszedł z organizacji. Rozpoczął własną działalność kaznodziejską w Maiduguri i innych miastach regionu północnego. Wygłaszał regularne kazania w piątkowych meczetach, wykladał swoje idee podczas spotkań ze zwolennikami lub w ramach publicznych dyskusji polemicznych z uczonymi muzułmańskimi. W tym okresie zyskał rzesze sympatyków. Pod wpływem jego porywających nauk uczniowie Yusufa zaczęli kształtować organizację znaną dzisiaj jako Boko Haram. Muhammad Yusuf prowadził działalność kaznodziejską aż do swej tragicznej śmierci, do której doszło w lipcu 2009 r. podczas interwencji zbrojnej nigeryjskich służb mundurowych w Maiduguri. Oficerowie policji zastrzelili go bez procesu sądowego, na podstawie podejrzeń o propagowanie nastrojów antyrządowych. Zwolennicy Yusufa

³⁰ Szerzej na temat wprowadzenia szariatu w Nigerii zob. S. Piłaszewicz, *Kontrowersje wokół szari'atu w Nigerii*, „Afryka”, 15, 2002, s. 21-41.

³¹ Szerzej na temat tej organizacji zob. A. Brigaglia, dz. cyt., s. 182.

³² Autor anonimowy nazywa tę nową generację wychowanków Stowarzyszenia *Izala B*, w opozycji do *Izala A* – pokolenia założycieli. *Izala* stanowi popularne w Nigerii określenie Stowarzyszenia, utworzone na podstawie jego oryginalnej nazwy w języku arabskim. Na temat *Izala A* i *Izala B* zob. Autor anonimowy, *The Popular Discourses of Salafi Radicalism and Salafi Counter-Radicalism in Nigeria: the Case Study of Boko Haram*, „Journal of Religion in Africa”, 42, 2012, s. 118-144.

uznali to wydarzenie za pierwszą śmierć męczeńską w imię walki ze świeckim rządem, którą do dzisiaj prowadzi organizacja Boko Haram³³.

Muhammad Jusuf jako salafita

Nauki Muhammada Jusufa zachowały się w formie nagrań wideo w języku hausa, przedstawiających jego wykłady, kazania i debaty z uczonymi w islamie. Jego idee znane są również z książki traktującej o konieczności odnowy religii muzułmańskiej, którą opublikował w języku arabskim pt. *Hazihi akidatuna wa-minhadz da 'watuna* (To jest nasz manifest i program naszej misji)³⁴, a później zaprezentował słuchaczom nieznającym języka arabskiego podczas serii wykładów wygłoszonych w języku hausa³⁵. Głoszone przez niego idee reprezentują nurt salaficki. Jusuf poświęcił wiele uwagi zasadzie *tauhidu* i politycznym konsekwencjom jej respektowania oraz krytyce zachodniej demokracji. Nawoływał do umocnienia pozycji szariatu w północnej Nigerii i odbudowy kalifatu, który ustanowiony został przez Usmana dan Fodio dwa stulecia wcześniej.

Muhammad Jusuf świadomie identyfikował się z nurtem salafickim. W 2002 r. założył centrum edukacji muzułmańskiej – meczet i szkołę koraniczną w północno-wschodnim mieście Maiduguri, które nazwał imieniem Ibn Tajmijji, jednego z klasycznych twórców myśli salafickiej. Legitymizował głoszone przez siebie poglądy, odwołując się do wybitnych uczonych salafickich. W jednym ze swoich kazań powiedział: „Nie są prawdziwymi uczonymi w islamie ci, którzy podważają wartość dorobku Ibn Tajmijji, Sajjida Kutba, Hassana al-Banny oraz Usamy ibn Ladina”³⁶.

³³ Wywiad ze zwolennikiem Muhammada Jusufa, który uczęszczał na jego kazania w latach 1999-2003, przeprowadzony przez autorkę 31 lipca 2016 r. w Kano w Nigerii.

³⁴ Wydawnictwo Al Farba, Maiduguri 2005.

³⁵ Wykłady zarejestrowano w formie nagrania audio i opublikowano 30 maja 2008 r. pod tytułem *Fassarar littafin „Hazihi aqeedatuna wa minhajji da 'awatuna”* (Interpretacja książki „To jest manifest i program naszej misji”). Nagranie dostępne jest w serwisie Youtube w dwóch częściach pod adresem: https://www.youtube.com/watch?v=JWfWa2rfsKw&index=6&list=PLbai-O5hJvf63GwhGgd8Pn2_mIVwhqe-l i https://www.youtube.com/watch?v=_OFTRSi5Ips (14.10.2015).

³⁶ M. Jusuf, *Tarihin Musulmai* (Historia muzułmanów), kazanie opublikowane w serwisie YouTube, bd., <https://www.youtube.com/watch?v=eUQYNucjQUE> (14.10.2015). Wymienione przez Jusufa postaci są autorami idei ważnych dla nurtu salafickiego. Ibn Tajmijja, zwany też ojcem salafizmu, nawoływał do oczyszczenia islamu z innowacji i powrotu do nauk pierwszych muzułmanów. Sajjid Kutb (1906-1966) był aktywistą egipskim, który zasłynął dzięki swym antyzachodnim poglądom i sprzeciwowi wobec laicyzacji władzy prowadzonej przez prezydenta Nasera. Hassan al-Banna (1906-1949) był założycielem egipskiego Stowarzyszenia Braci Muzułmanów, walczącego z dominacją brytyjską w okresie kolonialnym. Usama ibn Ladin (1957-2011) współtworzył organizację terrorystyczną Al-Ka'ida. Szerzej na temat Ibn Tajmijji, Kutba i Al-Banny zob. W. Grabowski, *Fundamentalizm muzułmański na Bliskim Wschodzie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2013, s. 20-26, 32-49. Szerzej na temat Usamy ibn Ladina zob. jego biografię w portalu *Global Security*: <http://www.globalsecurity.org/military/world/para/ubl.htm> (17.07.2017).

Deklaracje przynależności do nurtu salafickiego pojawiały się u Yusufa często. W kazaniu zatytułowanym *Guzurin mujahidai* (Wyposażenie bojowników za wiarę) mówił:

„Wyznajemy ideologię salaficką i podporządkowujemy się fatwom publikowanym przez uczonych salafickich. Zanim zaakceptujemy czyjekolwiek poglądy, musimy wiedzieć, czy są one podporządkowane zasadom salafickim. Nasza organizacja nie uznaje indywidualnych interpretacji i osądów. Naszym zdaniem każda opinia musi być wsparta naukami uczonych salafickich”³⁷.

W innym miejscu uwydatniał rolę pierwszych muzułmanów w konstruowaniu idei przyświecających jemu i jego zwolennikom: „Naszą religią jest islam, naszym credo jest wiara pobożnych przodków (*as-salaf as-salih*) (...), a naszym programem jest dżihad”³⁸.

Yusuf posługiwał się aparatem pojęciowym typowym dla przedstawicieli nurtu salafickiego. Namawiał swoich zwolenników do wypowiedzenia posłuszeństwa świeckiemu rządowi oraz reprezentującym go instytucjom. Przedstawicieli elit politycznych, bez względu na ich wyznanie, nazywał *tawaghit*, argumentując, że skoro sprawują oni władzę w ramach struktur świeckiego państwa, ignorują konieczność pełnego wprowadzenia szariatu³⁹. Gdy przedstawiał treść swojej książki w języku hausa, przywołał kolejno kluczowe pojęcia dyskursu salafickiego:

„Wierzmy, że szariat jest jedyną prawdą. Konstytucja jest kłamstwem i przejawem pogaństwa (kufr). Demokracja jest kłamstwem i przejawem pogaństwa. Praca w instytucjach rządu, który podlega prawu innemu niż szariat, jest kłamstwem i przejawem pogaństwa. Współpraca ze służbami bezpieczeństwa jest kłamstwem i przejawem pogaństwa. Wszystkich ignorantów uświadomcie, że muzułmanie powinni podjąć emigrację, aby uchronić się przed bałwochwalstwem (*tawaghit*)”⁴⁰.

Yusuf wykazywał się zdolnościami oratorskimi, które pozwalały mu umacniać jego argumentację poprzez odwołania do sztandarowych dla salafizmu koncepcji oraz do twórczości wybitnych myślicieli tego nurtu.

Myśl polityczna Yusufa w świetle nauk salafickich

Obszerną część swojej książki Yusuf poświęcił krytyce zachodniej demokracji. Już na początku drugiego rozdziału rozprawy wyłożył jasno:

³⁷ M. Yusuf, *Guzurin Mujahidai* (Wyposażenie bojowników za wiarę), kazanie opublikowane w serwisie YouTube, bd., <https://www.youtube.com/watch?v=VWCNdqwGU-M> (10.10.2015).

³⁸ M. Yusuf, *Fassarar*...

³⁹ A. Kassim, dz. cyt., s. 189.

⁴⁰ M. Yusuf, *Fassarar*...

„Nie wierzymy w demokrację, nie współpracujemy [z demokratycznym rządem – SB] i nie podejmujemy pracy w jego strukturach, ponieważ tak postępują tylko niewierni. Podporządkowanie się regułom demokracji, współpraca z takim systemem rządów i korzystanie z jego dobrodziejstw stanowią akty niewiary. Nie jest dozwolone, by muzułmanin kandydował lub oddawał głos w wyborach demokratycznych”⁴¹.

Jusuf potępiał demokrację w oparciu o salaficką interpretację zasady jedy-nobóstwa (*tauhid*). Uważał, że gwarantowana przez system demokratyczny suwerenność ludu narusza naczelną regułę islamu o wyłącznej władzy Boga nad ludźmi. Przekazanie rządów w ręce ludu stanowi jego zdaniem dodawanie Bogu towarzyszy (*szirk*) i zaprzeczenie podstaw monoteizmu. Jusuf uważał zatem za uzasadnione nałożenie klątwy *takfiru* na tych muzułmanów, którzy akceptowali reżim demokratyczny w Nigerii⁴².

Zdaniem Jusufa zatrudnienie w państwowych organach legislacyjnych oraz w instytucjach władzy wykonawczej jest zabronione (arab. *haram*), ponieważ Nigeria jest państwem świeckim, a jej rząd – niemuzułmański⁴³. Skoro moc ustanawiania prawa posiada, zdaniem Jusufa, tylko Bóg, każda próba modyfikacji przepisów danych przez Boga bądź ukształtowania niezależnego systemu legislacyjnego podjęta przez człowieka stanowi negację *tauhidu*. Uważał, że muzułmanin, który podporządkowuje się prawu stanowionemu przez człowieka, a więc będącemu zaprzeczeniem jedyności Boga, dokonuje odstępstwa od wiary i ciąży na nim grzech politeizmu⁴⁴. Mówił:

„Ci, którzy ustanawiają diabelskie prawa w swoich parlamentach, czynią się współtowarzyszami Boga – niezależnie, czy są tego świadomi, czy się z tym zgadzają i czy mieli taką intencję. Ci, którzy podporządkowują się [świeckiemu – SB] systemowi prawnemu i przystają na to, by ich procesy toczyły się w [świeckich – SB] sądach, oddają część bożkowi Taghutowi, więc są bałwochwalcami (...) Parlamentarzyści (...) uczynili z siebie bogów i dodali towarzyszy Bogu jednemu. Obiektem kultu stała się dla nich laska marszałkowska – oddają jej pokłony, poddają się jej, darzą miłością i używają jej, mimo że jest to symbol szirku. Bez niej nie ustanawiają żadnych przepisów ani nie podejmują decyzji, ponieważ wydaje im się, że nie miałyby one umocowania prawnego”⁴⁵.

Muhammad Jusuf wprowadzał pojęcie bałwochwalstwa do rozważań o idealnym systemie jurysdykcji. Umacniał swoją argumentację odwołując się do fragmentów Koranu traktujących o bożku Sagucie, takich jak werset 60. sury czwartej

⁴¹ Cytuję za: M.S. Umar, dz. cyt., s. 6.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ M. Jusuf, *Fassarar...*

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ M. Jusuf, *Hazihi...*, s. 66n. Cytuję za: K. Mohammed, *The Message and Methods of Boko Haram*, w: M.A. Pérouse de Montclos (red.), *Boko Haram: Islamism, Politics, Security and the State in Nigeria*, African Studies Centre, Leiden 2014, s. 16.

pt. *An-Nisa* (Kobiety): „(...) Oni chcą się poddać pod sąd bożka Saguta, a przecież zostało im nakazane, by w niego nie wierzyli. Szatan chce ich sprowadzić na dalekie bezdroża”⁴⁶. Literalne rozumienie tego i podobnych wersetów prowadziło go do konkluzji, że władza, szczególnie jej wymiar sądowniczy, powinna pochodzić od Boga, a każda forma odstępstwa od tej reguły jest wynikiem działania Szatana.

Muhammad Yusuf uważał efekty reformy sądowniczej przełomu XX i XXI w. w północnej Nigerii, włączające jedynie elementy szariatu do kodeksów karnych, za niezadowolające. Żył przekonanie, że konieczne jest pełne wprowadzenie prawa koranicznego w północnej Nigerii, a proces taki może zakończyć się sukcesem jedynie wówczas, gdy nastąpi zmiana systemu politycznego na teokratyczny. Demokracja i świecka konstytucja oparte są bowiem na założeniu suwerenności ludu, a więc zawierają zaprzeczenie władzy Boga *ex definitione*. Nie mogą zatem w ramach jednej struktury politycznej współistnieć zasady demokratyczne i prawo szariatu⁴⁷.

Yusuf widział w demokracji zagrożenie dla fundamentalnych zasad islamu. Ustrój demokratyczny gwarantować ma przecież pewne swobody obywatelskie, takie jak wolność słowa i wyznania, które niosą ryzyko społecznego przyzwolenia na apozostaję. Wolność wyboru przywódcy politycznego bez względu na jego poglądy religijne oraz swoboda tworzenia partii politycznych umożliwiają natomiast promocję świeckiego stylu życia ze szkodą dla wartości muzułmańskich⁴⁸. Yusuf krytykował także arbitralny charakter decyzji podejmowanych przez przedstawicieli administracji państwowej i korupcję, toczącą policję, służby bezpieczeństwa⁴⁹, armię oraz inne organa porządku publicznego⁵⁰. Nie uznawał ponadto władzy sułtana Sokoto, który zgodnie z tradycją uważany jest za duchowego przywódcę wszystkich muzułmanów w Nigerii. Tytułował go Królem Sokoto (*Sarkin Sokoto*)⁵¹, dając wyraz przekonaniu, że jako osoba sprawująca oficjalny urząd akceptuje on świecki charakter państwa, a więc nie może uważać się za przywódcę nigeryjskiej *ummy*.

Tęsknota do kalifatu

Modelowym przykładem inicjatywy zbrojnej, która przyniosła pożądane efekty w postaci obalenia rządów niewiernych i ustanowienia w ich miejsce władzy

⁴⁶ Zob. także werset 51. tejże sury: „Czy nie widziałeś tych, którym została dana część Księgi? Oni wierzą w fałszywe bóstwa: Gibta i Saguta, i mówią o tych, którzy nie uwierzyli: «Ci są na lepszej drodze aniżeli ci, którzy uwierzyli!»”.

⁴⁷ M.A. Pérouse de Montclos, *Nigeria's Interminable Insurgency? Addressing the Boko Haram Crisis*, Chatham House Research Paper, London 2014, s. 8.

⁴⁸ Cytuję za: M.S. Umar, dz. cyt., s. 6.

⁴⁹ R. Loimeier, *Boko Haram: the Development of a Militant Muslim Movement in Nigeria*, „Annual Review of Islam in Africa”, 12, 1, 2013-2014, s. 15-22, s. 19.

⁵⁰ M.S. Umar, dz. cyt., s. 6.

⁵¹ R. Loimeier, *Boko Haram...*, s. 19.

muzułmańskiej, był dla Jusufa dżihad Usmana dān Fodio⁵². Postulował odrestaurowanie kalifatu, w którym obowiązywałby szariat, a na czele państwa, podobnie jak za czasów Fodio, stałby przywódca sprawujący jednocześnie władzę religijną i polityczną⁵³.

Jusuf interpretował akt podporządkowania kalifatu Sokoto administracji kolonialnej w 1903 r. jako element wojny religijnej chrześcijan z muzułmanami:

O wy, wierzący! Nie zapominajcie o czynach brytyjskich i francuskich⁵⁴ władz kolonialnych w kraju Hausa i w państwie Borno (...). Zabijano wyznawców islamu, palono ich domy i meczety, spłonęła flaga z muzułmańskim credo, sprofanowano Koran i na rozkaz Wielkiej Brytanii obalono kalifat utworzony przez szajcha Usmana dān Fodio. Zaatakowano muzułmanów w Sokoto i okolicznych miastach, co zmusiło emira Muhammada Tahira I i licznych wyznawców islamu do udania się na wygnanie. Wyemigrował wraz z grupą swoich zwolenników (...) do Burmi, lecz ci żydzi [sic! – SB] podążyli za nimi i zniszczyli miasto, a w nim meczety. Zabili Muhammada Tahira i muzułmanów, którzy przebywali wraz z nim. Jak więc długo, o bracia w wierze, będziemy naśladować tych ludzi, którzy zamordowali naszych ojców i zwalczały islam? Jak długo jeszcze będziemy niewolnikami tych kryminalistów? Jak długo jeszcze będziemy uczniami naszych wrogów?⁵⁵

W kazaniu zatytułowanym *Tarihin Musulmai* (Historia muzułmanów) podkreślał ciężar odpowiedzialności kolonizatorów za osłabienie struktur kalifatu i wprowadzenie systemu rządów świeckich, a więc takich, które mają charakter obcy, nieznanym ludności północy Nigerii w dobie przedkolonialnej:

Gdy pojawili się europejscy uczeni, całkowicie wypaczyli historię islamu. Twierdzili, że nawet Prorok przybył [na ziemię – SB] nie po to, by dać początek wierze muzułmańskiej i państwu religijnemu, lecz aby stanąć na czele wojny plemiennej. Obalili więc kalifat i zdeorientowali mało inteligentnych i słabo wierzących (...) Gdy Europejczycy wycofywali się z większości państw muzułmańskich i przekazywali władzę w ręce obywateli, petryfikowali rozdział między religią a polityką, podkreślając, że przepisy religijne nie odnoszą się do reguł administrowania państwem. Takie nauki przejęli od kolonizatorów pierwsi rządzący u progu niepodległości. Kładli nacisk na utrzymanie świeckiego charakteru państwa, wprowadzanie demokracji i przestrzeganie praw człowieka. Flagi i symbole islamu zamieniono na flagi i symbole narodowe. Szariat, Koran i sunna zostały zastąpione prawem świeckim⁵⁶.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ J. Zenn, *Boko Haram's International Connections*, Combating Terrorism Center, 14 stycznia 2013, <https://www.ctc.usma.edu/posts/boko-harams-international-connections> (20.02.2017).

⁵⁴ Imperium Kanem-Borno i kalifat Sokoto leżały nie tylko na terenie dzisiejszej Nigerii, lecz częściowo zajmowały również terytoria przynależące dzisiaj do Nigru i Czadu, dawnych kolonii francuskich.

⁵⁵ Podaję za: A. Kassim, dz. cyt., s. 195.

⁵⁶ M. Jusuf, *Tarihin...*

Jeden z zastępców i przyjaciel Yusufa, Mamman Nur, postrzegał czasy istnienia kalifatu Sokoto jako złoty wiek islamu, erę, w której muzułmanie cieszyli się dostatkiem i pokojem, a dziś żywią za nią tęsknotę:

Dan Fodio i inni uczeni muzułmańscy podjęli dżihad i wprowadzili prawo koraniczne. Bóg nie zmieniał tego stanu rzeczy, dopóki nasi przywódcy muzułmańscy nie zaakceptowali [obecności – SB] Europejczyków i świeckiej konstytucji. Od tego czasu Bóg odebrał muzułmanom komfort i pokój, jakimi cieszyli się dawniej, a w zamian zesłał cierpienie i biedę⁵⁷.

Ten „utracony raj” jawił się jednak jako możliwy do odzyskania. Yusuf wzywał swoich uczniów, aby podjęli starania w celu obalenia systemu rządów demokratycznych i odbudowy państwa muzułmańskiego. Podczas debaty, w której uczestniczył wraz z Mammanem Nurem, zagrzewał swych zwolenników do walki w imię odnowy kalifatu:

Muzułmanie wykształceni w Europie (‘yan boko) powrócili do kraju tylko po to, żeby zmylić współbraci w wierze. Twierdzą, że demokracja jest kompatybilna z islamem, a dżihad powinien być prowadzony jedynie dla doskonalenia siebie samego (...) My jesteśmy tu dla dżihadu i nasz dżihad jest po to, by położyć kres demokracji, zachodniej edukacji i cywilizacji. Celem dżihadu jest skierowanie muzułmanów na drogę odbudowy państwa religijnego⁵⁸.

Wnioski

Yusuf uważał demokrację za system nieakceptowalny, który podważa zasadę jedności Boga, fundamentalną regułę wiary muzułmańskiej. Potępiał i okładał klątwą tych, którzy sprawowali funkcje w aparacie świeckiego państwa, polityków i sędziów, ale także zwykłych obywateli, legitymizujących rządy demokratyczne poprzez udział w wyborach. Na miano niewierzących zasługiwały, zdaniem Yusufa, nawet osoby niezainteresowane polityką, niekorzystające z czynnego prawa wyborczego i niewystępujące przeciw nielegalnemu rządowi świeckiemu. Yusuf krytykował współpracę muzułmanów z organami państwowymi, a za najpoważniejsze przewinienie uważał udział w procesach legislacyjnych. Odwoływał się do dorobku myśli salafickiej, interpretując święte teksty w sposób literalny. Zręcznie posługiwał się koncepcją ekskluzywizmu religijnego oraz uzasadniał swoje poglądy popierając je cytatami z Koranu, zbiorów hadisów lub prac autorytetów salafizmu, takich jak Ibn Tajmijja. Poprzez odwoływanie się do dzieł wybitnych myślicieli salafickich Yusuf legitymizował swoje antyrządowe poglądy.

⁵⁷ M. Yusuf, M. Nur, nagranie z debaty zamieszczone w serwisie YouTube, bd., <https://www.youtube.com/watch?v=cUot3BrT0FE> (14.10.2015).

⁵⁸ *Ibidem*.

W twórczości Muhammada Jusufa traktującej o nieakceptowalnym charakterze świeckiego ustroju państwowego wyraźnie dominuje krytyka zastanej sytuacji i dezaprobaty wobec demokracji. Jego wypowiedzi stanowią zbiory licznych zakazów i uzasadnień – w oparciu o Koran i sunnę oraz rozpoznawalne koncepcje salafickie – nieprzystawalności pewnych instytucji politycznych do wymogów islamu. Jusuf starał się zawężyć granice tego, co może być w świecie muzułmańskim dopuszczalne, wskazywał swoim zwolennikom, jakich wzorców powinni się wystrzegać. Znamienne jest jednak to, że nie proponował konstruktywnych rozwiązań. Postulował co prawda zmiany, takie jak pełne wprowadzenie szariatu oraz utworzenie kalifatu. Nie sugerował jednak, jak procesy transformacyjne miałyby przebiegać. Nie wartościował metod rewolucyjnego bądź ewolucyjnego obalenia nielegalnego rządu. Nie wskazywał, kto mógłby objąć władzę w nowo utworzonym państwie teokratycznym.

Ten niedosyt rzeczowych postulatów, które nakreślałyby tor proponowanej przez niego reformy politycznej i nadawałyby jej namacalny charakter, budzi refleksję o populistycznym zabarwieniu głoszonych przez niego poglądów. Jusuf doskonale poruszał się w uniwersum bolączek północnonigeryjskich muzułmanów, uderzał w czułe punkty i kwestionował zasadność posunięć rządu. Budując argumentację natury religijnej potępiał instytucje państwa świeckiego, utożsamiane przez mieszkańców północy z korupcją i nadużyciami władzy. Jak mówił jeden z sympatyków Jusufa, kaznodzieja trafiał do umysłów swoich słuchaczy, ponieważ w klarowny sposób werbalizował problemy polityczne i społeczne ludności muzułmańskiej oraz usprawiedliwiał powszechną w północnej Nigerii kontestację poczynań rządu w kategoriach religijnych⁵⁹.

Mgr Sabina Brakoniecka - asystent w Zakładzie Współczesnych Kultur Azji i Afryki Instytutu Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN. Zajmuje się nurtem reformy islamu w północnej Nigerii oraz ideologią i działalnością organizacji znanej jako Boko Haram.

Bibliografia

Prace źródłowe:

1. Jusuf M., *Fassarar littafin „Hazihi aqeedatuna wa minhajji da 'awatuna”* (Interpretacja książki „To jest manifest i program naszej misji”), 30 maja 2008, nagranie dostępne w serwisie Youtube w dwóch częściach pod adresem: https://www.youtube.com/watch?v=JWfWa2rfsKw&index=6&list=PLbai-O5hJvf63GwhGgd8Pn2_mIVwhqe-l i https://www.youtube.com/watch?v=_OFTRSi5Ips (14.10.2015).

⁵⁹ Wywiad ze zwolennikiem Muhammada Jusufa...

2. Yusuf M., *Guzurin Mujahidai* (Wyposażenie bojowników za wiarę), kazanie opublikowane w serwisie YouTube, bd., <https://www.youtube.com/watch?v=VWCNdqwGU-M> (10.10.2015).
3. Yusuf M., *Hazihi akidatuna wa-minhadz da 'watuna* (To jest nasz manifest i program naszej misji), Wydawnictwo Al Farba, Maiduguri 2005.
4. Yusuf M., *Tarihin Musulmai* (Historia muzułmanów), kazanie opublikowane w serwisie YouTube, bd., <https://www.youtube.com/watch?v=eUQYNucjQUE> (14.10.2015).
5. Yusuf M., Nur M., nagranie z debaty zamieszczone w serwisie YouTube, bd., <https://www.youtube.com/watch?v=cUot3BrT0FE> (14.10.2015).

Pozostałe:

1. Brakoniecka S., *Spór o zachodnią edukację. Od 'Yan Izala do Boko Haram*, „Afryka”, 40, 2014, s. 71-84.
2. Brakoniecka S., *Wpływ przywództwa Abubakara Shekau na rozwój organizacji Boko Haram*, „Afryka”, 42, 2015, s. 31-48.
3. Brakoniecka S., *W trosce o czystość wiary. Północnonigeryjski ruch 'Yan Izala a fundamentalistyczna myśl muzułmańska*, Elipsa, Warszawa 2014.
4. Brigaglia A., *The Volatility of Salafi Political Theology, the War on Terror and the Genesis of Boko Haram*, *Diritto e questioni pubbliche*, 15, 2, 2015, s. 175-201.
5. Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, „Dialog”, Warszawa 2007.
6. al-Dżami M.A., *Madżmu rasa'il al-dżami fi al-akida wa-as-sunna* (Zbiór traktatów o wierze i sunnie), Dar Ibn Radżab, Medina 1993.
7. *English translation of Sunan Ibn Majah*, compiled by M.B. Yazeed, I.M. Al-Qazwini, Maktaba Dar-us-Salam, Riyadh 2007, <https://futureislam.files.wordpress.com/2011/12/sunan-ibn-majah-volume-5.pdf> (30.05.2017).
8. Esposito J.L. (red.), *The Oxford Dictionary of Islam*, Oxford University Press, Oxford 2003.
9. Fahd T., „Taghut”, w: P.J. Bearman i in. (red.), *The encyclopaedia of Islam*, t. X, E.J. Brill, Leiden, 2000, s. 93-95.
10. Grabowski W., *Fundamentalizm muzułmański na Bliskim Wschodzie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2013.
11. Hafez F., *Salafism. A historical approach*, „Orient”, 2, 2016, s. 7-15.
12. Hegghammer T., *Jihadi-Salafis or Revolutionaries: on Religion and Politics in the Study of Militant Islamism*, w: R. Meijer (red.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Columbia University Press, New York 2009, s. 244-266.
13. Kassim A., *Defining and Understanding the Religious Philosophy of Jihadi-Salafism and the Ideology of Boko Haram*, „Politics, Religion & Ideology”, 16, 2-3, 2015, s. 173-200.
14. *Koran*, z języka arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył J. Bielawski, Faktor, Warszawa 2009.
15. Kuś M., *Boża ścieżka i jej rozstaje. Dżihad Usmana dan Fodio i dzieje emiratów fulańskich*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2003.
16. Loimeier R., *Boko Haram: the Development of a Militant Muslim Movement in Nigeria*, „Annual Review of Islam in Africa”, 12, 1, 2013-2014, s. 15-22.
17. al-Maqdisi A.M., *Democracy: a religion!*, Al Furqan Islamic Information Centre, Springvale South, Australia 2012.

18. Pérouse de Montclos M.A.(red.), *Boko Haram: Islamism, Politics, Security and the State in Nigeria*, African Studies Centre, Leiden 2014.
19. Pérouse de Montclos M.A., *Nigeria's Interminable Insurgency? Addressing the Boko Haram Crisis*, Chatham House Research Paper, London 2014.
20. Piłaszewicz S., *Ferment w życiu religijnym Nigerii. Ruch Boko Haram*, „Afryka”, 35, 2012, s. 27-40.
21. Piłaszewicz S., *Kontrowersje wokół szari’atu w Nigerii*, „Afryka”, 15, 2002, s. 21-41.
22. Piłaszewicz S., *Odrodzenie i radykalizacja sekty Boko Haram*, „Afryka”, 36, 2012, s. 11-23.
23. Autor anonim, *The Popular Discourses of Salafi Radicalism and Salafi Counter-Radicalism in Nigeria: the Case Study of Boko Haram*, „Journal of Religion in Africa”, 42, 2012, s. 118-144.
24. Shinar P., *Salafiyya*, w: C.E. Bosworth i in. (red.), *The Encyclopaedia of Islam*, t. VIII, E.J. Brill, Leiden 1995, s. 900-909.
25. Thurston A., *Salafism in Nigeria. Islam, Preaching, and Politics*, Cambridge University Press, New York 2016.
26. Thurston A., *‘The Disease is Unbelief’: Boko Haram’s Religious and Political Worldview*, The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World, Analysis Paper, 22, 2016.
27. Umar M.S., *Salafi Narratives Against Violent Extremism in Nigeria*, Centre for Democracy and Development, Zaria 2015.
28. *Usama Bin Ladin*, biografia w portalu *Global Security*, <http://www.globalsecurity.org/military/world/para/ubl.htm> (17.07.2017).
29. Wiktorowicz Q., *Anatomy of the Salafi movement*, „Studies in Conflict & Terrorism”, 29, 2006, s. 207-239.
30. Zenn J., *Boko Haram’s International Connections*, *Combating Terrorism Center*, 14 stycznia 2013, <https://www.ctc.usma.edu/posts/boko-harams-international-connections> (20.02.2017).
31. Wywiady:
32. Wywiad ze zwolennikiem Muhammada Jusufa, który uczęszczał na jego kazania w latach 1999-2003, przeprowadzony przez autorkę 31 lipca 2016 r. w Kano w Nigerii.

Artykuł przyjęty do druku 7.07.2017 r.

ANETA PAWŁOWSKA

„DEMOKRATYZACJA SZTUKI”¹ W REPUBLICIE POŁUDNIOWEJ AFRYKI W KONTEKŚCIE MUZEALNICTWA²

Streszczenie

Muzea to miejsca których celem jest przechowywanie cennych pamiątek kultury poszczególnych narodów i tworzenia wokół nich pożądanych narracji. Współczesna Republika Południowej Afryki jest szczególnie interesującym miejscem do studiowania tych procesów, bowiem po upadku apartheidu kraj stanął przed trudnym wyzwaniem, jakim jest stworzenie nowej tożsamości narodowej obejmującej wszystkich obywateli niezależnie od grupy etnicznej, do której należą. Dlatego pomimo licznych problemów społecznych, takich jak ubóstwo, bezrobocie czy choroby w Afryce Południowej, muzea i sama sztuka mogą i powinny być traktowane jako punkt wyjścia do ujawniania, kwestionowania i podejmowania próby rozwiązywania wielu istotnych kwestii związanych z budowaniem poczucia jedności narodowej. Przywołane w tekście muzea takie jak np. Południowoafrykańska Narodowa Galeria Sztuki (*South African National Gallery* – SANG) w Kapsztadzie oraz johannesburskie, Muzeum MAfrica, Galeria Sztuki (*Johannesburg Art Gallery* -JAG), Muzeum Apartheidu – wnoszą ważny wkład w ten proces.

¹ Twórcą koncepcji „demokratycznego” myślenia o sztuce – wskazującego, że sztuka traktująca swoją rolę odpowiedzialnie nie może pozostawać oddzielona od kontekstu w jakim powstaje – był amerykański filozof pragmatysta John Dewey. Por.: *Sztuka jako doświadczenie*, tłum. A. Potocki, Wrocław 1975, s. 14.

² Tematyka muzealnictwa południowoafrykańskiego była już poruszana, np. A. Pawłowska *Galerie sztuki w Republice Południowej Afryki: prowincjonalne czy globalne, postkolonialne czy narodowe?*, [w:] *Centrum, prowincje, peryferia – wzajemne relacje w dziejach sztuki*, red. Piotr Gryglewski, Krzysztof Stefański, Robert Wróbel, Księży Młyn, Łódź 2013, s. 265-274; Eadem, *Johannesburg Art Gallery in the context of racial transformation in South Africa*, „CoCAin... Review of Contemporary Art Centers & Museums”, no. 7, September 2015, s. 64-67 oraz Eadem, *South African museums. Representation and identity*, [w:] *African Studies. Forging New Perspectives and Directions*, red. N. Pawlak, H. Rubinkowska-Anioł, I. Will, Warsaw 2016, s. 216-230.

Słowa kluczowe:

Republika Południowej Afryki, apartheid, muzeum, sztuka współczesna, SANG, JAG, kolekcja, postkolonializm.

Wstęp

Do początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia kultura i sztuka Południowej Afryki³ rozwijały się w dwóch odrębnych nurtach tworzonych przez społeczność czarną i białą. Przyczyną tego stanu rzeczy była trwająca od XVII w. europejska kolonizacja tych ziem, odbywająca się kosztem ludności rdzennej, która w znacznym stopniu została podporządkowana. Wraz z białymi osadnikami zasiedlającymi wybrzeże okolic Kapsztadu pojawiło się malarstwo i architektura o europejskim rodowodzie. Jednak dopiero w XIX w. rozwój osadnictwa brytyjskiego zapoczątkował życie artystyczne i kolekcjonerstwo na szerszą skalę na tym obszarze.

Biali koloniści kontrolowali gospodarkę i politykę. Większość z nich, była mocno przesiąknięta ideologią rasistowską. Biali byli zależni od pracy wykonywanej przez ludność nie-białą⁴ ale nigdy nie uznaliby jej za równą sobie, bez względu na to, jak dalece byłaby „ucywilizowana”⁵. Wiek XX, przyniósł zaostrzenie konfliktu na tle rasowym w 1913 r. ograniczono prawo czarnych Afrykanów do nabywania ziemi. W 1923 r. miasta zadekretowano jako obszar „tylko dla białych”, zmuszając Afrykanów do posiadania przepustek by móc w nich przebywać. Kulminacją tych działań było wprowadzenie przez nacjonalistyczny rząd od 1948 r. systemu apartheidu, w którym dyskryminowano prawnie, ekonomicznie i socjalnie wszystkich nie-białych obywateli kraju. System ten pogłębił i utrwalił podziały rasowe także w obszarze dostępu do edukacji i kultury.

Wyraźną cezurę w odrębnym rozwoju kulturowym czarnej i białej społeczności w Południowej Afryce stanowi rok 1994. Rok zniesienia apartheidu, pierwszych powszechnych wyborów parlamentarnych i wyboru Nelsona Mandeli – pierwsze-

³ Terminy „Południowa Afryka”, „Afryka Południowa” oraz termin „Republika Południowej Afryki”, określający dzisiejsze państwo stosowane są wymiennie. Zabieg ten stosują także inni badacze np. Marek J. Malinowski, Bronisław Nowak, Henryk Zins, Arkadiusz Żukowski, Michał Leśniewski.

⁴ Terminy biali i czarni są stosowane dla określenia mieszkańców RPA. Określenie „czarny” odnosi się do sztuki, kultury i cech ludzkich („czarnoskórych” rdzennych Afrykanów z ludów Bantu. Termin ten stosuję bez cudzysłowu, bowiem „południowoafrykańscy, czarnoskórzy, Afrykanie z ludów Bantu” mówią o sobie „Black” – „czarni” i nazwa ta jest w ich odczuciu właściwa. Określenie „Murzyn”, jest obecnie uznawane za rasistowskie. Określenie „biały” stosuję dla oznaczenia „człowieka o białej skórze” tzw. rasy kaukazoidalnej czyli w kontekście RPA najczęściej Afrykanera lub Brytyjczyka oraz ich potomków.

⁵ *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, red. P. Curtin, S. Feierman, L. Thompson, J. Vansina, Gdańsk 2003, s. 375.

go czarnoskórego prezydenta RPA. Nowe władze ogłosiły program budowy wielorasowego „tęczowego narodu” (*rainbow nation*⁶). Politycy zaczęli zwracać uwagę na korzyści płynące ze zróżnicowania kulturowego społeczeństwa i doświadczeń poszczególnych grup etnicznych. Koncepcja *rainbow nation* miała także istotne znaczenie dla konstruowania nowego poczucia tożsamości obywatelskiej⁷, tworząc, mit zjednoczonego narodu, co pomogło zapobiec wojnie domowej i zemście, tych którzy w przeszłości byli dyskryminowani. Konsolidujące hasło „tęczowego narodu” służy także do kultywowania wielorakiego poczucia piękna i wspólnoty cywilizacyjnej w tym kraju. Obserwując współczesne praktyki muzeologiczne w Republice Południowej Afryki wydaje się, iż subtelna gra pomiędzy twórcą (lub donatorem), kuratorami i odbiorcami stanowi doskonale pole do prześledzenia sieci wzajemnych zależności i powiązań obecnych w tworzeniu „kolekcji sztuki dla demokratycznego społeczeństwa”.

O początku tworzenia instytucji muzealnych można mówić w Afryce Południowej w trzeciej ćwierci XIX w. Zaś schyłek XIX w. przyniósł znaczne przemiany w sztukach plastycznych. Pojawiły się podstawy instytucjonalne funkcjonowania zarówno szkolnictwa artystycznego jaki i wystawiennictwa dzieł sztuki. Pojawiły się nowoczesne galerie i muzea rozumiane jako przestrzenie ekspozycyjne przeznaczone do publicznego odbioru dzieł sztuki. Muzea te, istniejące w większości przypadków do dziś, ulegają obecnie znacznym przemianom. Podstawowy problem, z jakim musiała sobie poradzić południowoafrykańska muzeologia był zawarty w pytaniach: w czym imieniu ma przemawiać tworzona kolekcja? Jakie wartości kulturowe, tradycję czy historię ma eksponować zgromadzony zbiór? Wrogie stosunki panujące pomiędzy europejskimi nacjami założycielskimi (Afrykanerami i Anglikami) oraz całkowite odrzucenie przez obie te grupy kultury rdzennych mieszkańców Afryki Południowej (czyli ludów bantuskich i khoisańskich) są odzwierciedlone w tworzonych kolekcjach (poprzez brak pewnych eksponatów i zbiorów). Problem ten występuje zarówno na poziomie kolekcjonerstwa prywatnego, jak też później w trakcie przekształcania zbiorów indywidualnych we współcześnie istniejące placówki muzealne. Zjawiska dewaluacji i ponownej rewaluacji wartości kulturowych można obserwować w wielu współczesnych galeriach prezentujących zbiory dzieł sztuki w Republice Południowej Afryki⁸. Szcze-

⁶ Szerzej: G. Baines, *The rainbow nation? Identity and nation building in post-apartheid South Africa* http://www.academia.edu/926679/The_rainbow_nation_Identity_and_nation_building_in_post-apartheid_South_Africa [z 29.04.2017].

⁷ Szerzej: S. N. Mji, *Miejsce kobiet w demokracji RPA*, [w:] *South Africa - Poland: Commemorating 10th Freedom Anniversary of South Africa: Papers Presented at the Conference Commemorating 10th Freedom Anniversary of the Republic of South Africa, Jagiellonian University, May 20, 2004*, red. A. Kapiszewski, Kraków 2004, s. 7-10,

⁸ Szerzej o problematyce reprezentacji we współczesnej muzeologii w RPA J. L. McGee, *Re-structuring South African Museums: Reality and Rhetoric within Cape Town*, [w:] *New Museum*



Główne wejście do budynku *South African National Gallery* w Kapsztadzie 2006 r. (fot. A. Pawłowska)

gólnie interesujących obserwacji dostarcza istniejąca od 1896 r. w Kapsztadzie Południowoafrykańska Galeria Sztuki (*South African Art Gallery*), obecnie funkcjonująca jako Południowoafrykańska Narodowa Galeria Sztuki (*South African National Gallery* – SANG). [zdjęcie 1] Galeria ta stanowi część organizacji IZIKO powołanej w 1999 r. dekretem państwowym. Wyraz „iziko” w języku ludu Khosa oznacza „ognisko domowe”, które w typowym afrykańskim domostwie zajmuje centralne miejsce. Symboliczna wymowa wyrazu „iziko” ma podkreślać, iż jest to miejsce gromadzenia i zarządzania dziedzictwem kulturowym Republiki Południowej Afryki, a także centrum działalności kulturalnej kraju⁹. Obecnie w skład organizacji IZIKO wchodzi 11 instytucji muzealnych, między innymi są to: muzeum historii naturalnej zwane Muzeum Południowoafrykańskie (*South African Museum*) założone w 1825 r. w Kapsztadzie; Muzeum Górnego Przylądka (*Bo-Kaap Museum*) założone w 1978 r. i prezentujące życie społeczności muzułmańskiej; Muzeum Wina i Winnicy (*Groot Constantia Manor House – Homestead and*

Theory and Practice : An Introduction, J. Marstine (ed.), Oxford 2008, s.179-199. Ramy prawne do przekształceń w istniejących muzeach określił dokument tworzący South African National Heritage Resources Act z roku 1999 [Ustawa o powołaniu Rady Dziedzictwa Narodowego]. Obecnie legislacyjne działania w obrębie szeroko pojętego dziedzictwa kultury RPA określa raport Departamentu Kultury i Sztuki z września 2010 (*Research Report An Assessment of the Visual Arts in South Africa Department of Arts and Culture September 2010 Consultation Draft*).

⁹ *Challenge and Transformation: Museums in Cape Town and Sydney*, red. K. J. Goodnow, J. Lohman London 2006, s. 166-189.

Wine Museum) założone w 1926 r.; Muzeum Morskie (*Maritime Centre*) ukazujące m.in. rozwój Kapsztadu jako portu morskiego; kolekcja siedemnastowiecznego malarstwa holenderskiego i flamandzkiego (*Michaelis Collection*) w Starej Kamienicy Old Town House; kolekcja malarstwa dawnego (*William Fehra William Fehr Collection*) prezentowana w dwu historycznych budynkach: Zamku Dobrej Nadziei (*Castle of Good Hope*) i budynku Rust en Vreugd oraz wspomniana już Południowoafrykańska Galeria Narodowa¹⁰.

Druga istotna placówka muzealna przekształcająca swój profil pod wpływem zmian politycznych to Johannesburgska Galeria Sztuki (*Johannesburg Art Gallery*) działająca od 1910 r. Zagadnienia związane z koniecznością rewaluacji zbiorów i ich poszerzenia pod kątem prezentacji przedmiotów związanych z autochtoniczną kulturą i sztuką widoczne są też w mniejszych kolekcjach muzealnych np. *Durban Art Gallery*, *Tatham Art Gallery* w Pietermaritzburgu, *Nelson Mandela Metropolitan Art Museum* w Port Elizabeth i tematycznych: *Johannesburg Africana Museum* (czyli *Museum MAfrica*), *Apartheid Museum*, *Women's Jail in the Fort* w Johannesburgu, *Robben Island Museum* pod Kapsztadem, *De Beers Centenary Art Gallery* na Uniwersytecie w Fort Hare.

Początki i rozwój praktyki muzealnej w Południowej Afryce w XIX w. stanowi doskonałą ilustrację poglądów Tony'ego Bennetta zaprezentowanych w pracy *The Birth of the Museum*¹¹, który rozwój muzeum wiąże przede wszystkim z przemianami w sferze społecznej. Muzeum staje się otwarte, publiczne, nie jest już domeną właściciela i jego kręgu, a ta otwartość powiązana zostaje z zachodzącym w XIX w. szerszym procesem kształtowania sfery publicznej. W przypadku Afryki Południowej rolę inicjowania przekształcenia kolekcji prywatnej w publiczną pełnili magnaci finansowi: małżeństwa Michaelisów, Davisów¹² oraz „Abe” Bailey (do których roli w gromadzeniu zbiorów jeszcze powrócę), przekazując państwu własne zbiory sztuki. Tak ukształtowane muzeum adresowane do szerokiej publiczności, wymagało od niej „kulturalnego” zachowania, co sprzyjało podnoszeniu poziomu kultury. Drugi obszar wymieniany przez Bennetta to przemiany w sferze organizacji przedstawiania przedmiotów muzeum tak by zaprezentować ewolucję cywilizacji, sztuki, a także przyrody etc. Jej czasowość i postęp są reprezentowane przez poszczególne obiekty zgromadzone w muzealnych ekspozycjach, ale nie tylko. Oprócz osadzenia muzeum w nowoczesnej *episteme*, ma ono także cel pedagogiczny: ma samodoskonalić i rozwijać publiczność, wbudowywać ją w całokształt progresywnego rozwoju świata i człowieczeństwa. Taki był cel imperialnych kolekcji sztuki epoki wik-

¹⁰ Pelen wykaz instytucji konstytuujących IZIKO <http://www.iziko.org.za/> [z 24.04.2017].

¹¹ T. Bennett, *The Birth of the Museum. History, Theory, Politics*, London 1995.

¹² Szerzej: H. Proud, *The Sir Edmund and Lady Davis Presentation: A Gift of British Art to South Africa*, Cape Town 1999.

toriańskiej, etapy te można prześledzić obserwując początki istnienia miejskich galerii sztuki, funkcjonujących dziś jako placówki muzealne w Kapsztadzie, Durbanie, Pietermaritzburgu, oraz w mniejszym stopniu w Johannesburgu. Wreszcie trzeci obszar formowania muzeum związany z czasami obecnymi, dotyczy jego udziału w kształtowaniu przejrzystych reguł organizacji przestrzeni ekspozycyjnej, reguł, które pełniłyby rolę paradygmatu idealnej, logicznej i transparentnej organizacji społecznej¹³, prowadząc do pożądanego modelu „demokratycznego” myślenia o sztuce i sposobach jej eksponowania, tak aby wszystkie grupy społeczne (a w przypadku Republiki Południowej Afryki również wszystkie grupy etniczne) mogły znaleźć w przestrzeni nowoczesnego muzeum satysfakcjonujące je eksponaty i historie.

Konkluzje z analiz Bennetta wskazują, iż z jednej strony muzea aspirowały do uniwersalistycznego przedstawiania historii ludzkości, ale z drugiej strony czyniły to selektywnie, podporządkowując swe narracje wyraźnej hegemonii europejskiego imperium. Na potwierdzenie tej tezy w odniesieniu do Afryki Południowej warto przytoczyć kilka wypowiedzi dotyczących zasad formowania kolekcji i ich prezentowania odbiorcom. W roku 1940 redaktor kapsztadzkiego pisma „The Monitor” stwierdzał autorytatywnie: „Nasz styl życia, filozofia i pogląd na świat są europejskie... krótko mówiąc, jesteśmy Europejczykami, nie Afrykanami!”¹⁴ W tym samym artykule redaktor nie omieszczał zauważyć, że „twórczość Buszmenów (*Bushman art*) była zaledwie jedną z odmian sztuki prymitywnej, praktykowanej na całym świecie w dawno minionych czasach”¹⁵, powielając tym samym lekceważący stosunek do tej formy sztuki ówczesnego dyrektora SANG (i jednocześnie akademickiego malarza) Edwarda Rowortha (1880-1964)¹⁶.

W Południowej Afryce dominacja w przestrzeni muzealnej dyskursu białej mniejszości, aż do schyłku lat osiemdziesiątych XX w. była oczywista i niepodważalna z powodu usankcjonowania systemu apartheidu. W przywołanym okresie miały miejsce zaledwie dwie istotne wystawy prezentujące osiągnięcia sztuki tworzonej przez czarnych twórców: *Tributaries: A View of Contemporary South Afri-*

¹³ Ibidem, s. 13-58.

¹⁴ M. Martin, *Odds On - Creating and Maintaining a National Art Collection in South Africa*, [w:] *Views from the South African National Gallery Permanent Collection*, Umea: BildMuseet, 2001, s.11.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Edward Roworth, w latach 1940-1948 pełnił funkcję dyrektora SANG, niechętny sztuce nowoczesnej uważał, że Buszmeni (traktowani przez niego jako synonim zapóźnienia cywilizacyjnego) dzielą podobne wartości artystyczne z modernizmem. Szerzej: L. Pollak, *Casa Labia, Muizenberg, an abundance of warmth, love and hospitality*, „South African Business Art” 2010, September, s. 12-13.

can Art z 1984 r.¹⁷ oraz *The Neglected Tradition* z 1988 r.¹⁸, gdy kuratorzy Ricky Burnett i Steven Sack zaprezentowali publiczności wystawy ukazujące dokonania współczesnych czarnych artystów.

Druga oś sprzeczności opisana przez Bennetta to sprzeczność między otwartością muzeum na całe spektrum społeczne, włączając w to klasę robotniczą, a nowocześniejszymi technologiami ekspozycji różnicującymi i hierarchizującymi społeczeństwo. W Republice Południowej Afryki od momentu zniesienia apartheidu, czyli od 1994 r. do chwili obecnej, problem otwartości muzeum dla szerokiej publiczności (w domyśle czarnej i słabo wyedukowanej) oraz prezentowanego w nim dyskursu (paniczna próba uniknięcia jakichkolwiek skojarzeń z neokolonializmem), stały się niezwykle palące ze względu na obowiązującą doktrynę egalitarnego „tęczowego społeczeństwa”. Dlatego problematyce budowania współczesnej kolekcji sztuki w państwach o przeszłości kolonialnej, takich jak Republika Południowej Afryki i Australia, został poświęcony pierwszy tom studiów *Challenge and Transformation: Museums in Cape Town and Sydney* z 2006¹⁹ w serii *Museum and Diversity*, wydanej nakładem UNESCO. Opracowanie to zawiera krytyczną analizę teorii muzeum w państwach postkolonialnych. W przedmowie do książki pada stwierdzenie powtórzone za holenderskim teologiem Albertem von der Heuwel, iż muzeum jest świątynią dialogu. Stwierdzenie to powtarza w nieco zmienionej formie południowoafrykański noblista Arcybiskup Desmond Tutu:

W Afryce popularne jest powiedzenie, iż człowiek staje się osobą, za pośrednictwem innych ludzi. Afrykański punkt widzenia odrzuca popularną dychotomię pomiędzy sacrum i tym co świeckie, pomiędzy tym co materialne i duchowe. Wszystko jest jednością. Jest to filozofia, która napędza dramatyczne przemiany polityczne i społeczne wśród narodu, pozornie skazanego na autodestrukcję z powodu jego różnorodności, przynosząc zarówno przemiany, jak i pojednanie. Republika Południowej Afryki rozumiała, że językiem pojednania jest dialog²⁰.

Myśl o konieczności dialogu pomiędzy kuratorem kolekcji a jej odbiorcami, o spotkaniu artysty, dzieła i odbiorcy istnieje w europejskich i amerykańskich studiach muzealnych od lat osiemdziesiątych XX w. Podejście to jest zasadniczo różne od tradycyjnego stanowiska prezentowanego przez tradycyjnie nastawionych kuratorów pierwszej połowy XX w. twierdzących, iż muzeum jest „świątynią, w któ-

¹⁷ R. Burnett, *Tributaries (A View of Contemporary South African Art)*, Exhibition catalog, Munich 1984.

¹⁸ S. Sack, *The Neglected Tradition, towards a new history of South African art (1930-1988)*, Johannesburg Art Gallery, 23 November 1988-8 January 1989, Exhibition catalog, Johannesburg 1988.

¹⁹ *Challenge and Transformation: ...op. cit.* s. 11

²⁰ *Ibidem*.

rej czas wydaje się być zawieszony²¹; zatem kolekcja jest stała, ponadczasowa i niezmienna. Muzealnicy południowoafrykańscy od początku swojej działalności, u schyłku XIX w. aż do 1994 r. preferowali model muzeum jako *templum* – „muzeum klasyczne”, które bez względu na rodzaj prezentowanej kolekcji kultywuje tradycyjny charakter funkcjonowania danej instytucji obejmujący kolekcjonowanie, przechowywanie, ekspozycję wybranych fragmentów kolekcji oraz ich naukowe opracowanie. Jednak dziś, wobec głębokich zmian wynikających zarówno z charakteru współczesnych dzieł sztuki jak i przemian politycznych w kraju, nowoczesne muzeum południowoafrykańskie nie może nie uwzględniać postulatów nowych odbiorców i szerokiej debaty publicznej na temat celów funkcjonowania placówki muzealnej we współczesnym świecie²², a także happeningów artystycznych, które z założenia mają charakter czynny. Ten drugi aspekt jest o tyle istotny w Republice Południowej Afryki, iż wiele działań artystycznych czarnych twórców jest ukierunkowanych na czynności i współdziałanie w procesie twórczym poprzez ruch, taniec czy nawet rytualny trans²³.

Prywatni darczyńcy – początki kolekcji muzealnych

Przypadek Południowej Afryki to szczególnie *casus* w muzeologii, brak tu bowiem tradycyjnego zaplecza historycznego dla kolekcji muzealnych cywilizacji zachodnich, jakim były zbiory dzieł sztuki na dworach królewskich i magnackich, czy zgromadzonych przez wieki przedmiotów wystroju katedr i kościołów. Biali osadnicy pochodzili przeważnie z niskich warstw społecznych i nie przywozili ze sobą dzieł sztuki. Rdzenni mieszkańcy tej części globu czyli ludy khoisańskie i bantu, nie miały zwyczaju kolekcjonować swoich artefaktów, zaś biali kolonizatorzy na zawłaszczonym obszarze Afryki, aż do początku XX w. nie czuli potrzeby gromadzenia i przechowywania wytworów kultur afrykańskich²⁴. W związku z powyższą sytuacją istniała bardzo niewielka ilość przedmiotów o określonej wartości

²¹ G. Bazin, *The Museum Age*, tłum. Jan van Nuis Cahill, New York 1967, s. 7.

²² Szerzej: E. Rankin, E. Hamilton, C. *Revision; reaction; re-vision, approaches to curatorship for a new South Africa*, Pietermaritzburg 1996.

²³ Szerzej o współczesnej sztuce RPA: A. Pawłowska, *Sztuka i kultura Afryki Południowej. W poszukiwaniu tożsamości artystycznej na tle przekształceń historycznych*, Łódź 2013, s. 306-357.

²⁴ W Europie kolekcje sztuki afrykańskiej powstały wcześniej. Do najwcześniejszych, a jednocześnie najpełniejszych, należą zbiory zgromadzone w działającym od 1873 r. berlińskim *Museum für Völkerkunde*. Zbiór ten wywodzi się z kolekcji osobliwości elektora brandenburskiego Joachima II (*Kunst und Raritätenkabinett*). Od XVIII w. gromadzono tam nie tylko prace europejskie, ale też rzadkie przedmioty z odległych części świata. Inne wczesne zbiory sztuki afrykańskiej w Europie to eksponaty zgromadzone w londyńskim *British Museum*, które początki swej bezcennej kolekcji sztuki afrykańskiej zawdzięcza karnej ekspedycji armii brytyjskiej z roku 1897 oraz paryskie *Musée du Trocadéro* (1878). Szerzej: A. Pawłowska, *O potrzebie tworzenia kolekcji sztuki afrykańskiej*, [w:] *Muzeum sztuki. Od Luwru do Bilbao*, red. M. Popczyk, Katowice 2006, s. 272-281.

ekspozycyjnej. Do tych nielicznych, które można byłoby prezentować w kolekcjach muzealnych można zaliczyć np. zbiory zgromadzone w Zamku Dobrej Nadziei w Kapsztadzie przez kolejnych gubernatorów zasiadających tam z ramienia Kompanii Wschodnioindyjskiej. Zamek bowiem miał być nie tylko twierdzą, lecz też miejscem reprezentatywnym, olśniewającym przepychem wewnątrz. Meble pochodziły z Holandii, porcelana z Chin, obrazy były pędzla europejskich malarzy²⁵. Podobnie skąpa była produkcja artystyczna osiadłych w Afryce Europejczyków. Dlatego też w wieku XIX i na początku XX w. zaczęto sprowadzać z Europy przedmioty o wartości artystycznej na potrzeby nowopowstających kolekcji dzieł sztuki.

Istotny dla kształtu powstających kolekcji był fakt, iż w wieku XIX, w upowszechnianiu sztuki w Południowej Afryce znacznie większą rolę odgrywała anglojęzyczna społeczność. Wynikało to zarówno z jej wyższej pozycji ekonomicznej, staranniejszego wykształcenia, jak też z braku ograniczeń religijnych, co do stosowania przekazu wizualnego, zakazu tak istotnego w religii protestanckiej wyznawanej przez społeczność pochodzenia holenderskiego. Dlatego wśród najważniejszych donatorów Południowoafrykańskiej Galerii Sztuki znaleźli się głównie poddani Korony Brytyjskiej: Alfred Aaron de Pass (1861-1952)²⁶, małżeństwa magnatów finansowych: Michaelisów oraz Davisów²⁷, „Abe” Bailey (1864-1940)²⁸, a także Henry van den Bergh. Najistotniejszy dla Południowoafrykańskiej Galerii Sztuki okazał się dar południowoafrykańskiego przedsiębiorcy i milionera „Abe” Baileya, obejmujący angielskie malarstwo portretowe i rodzajowe z wieków XVIII i XIX. Była to największa prywatna kolekcja dzieł sztuki tego typu na początku dwudziestego wieku²⁹. Dar ten sprawił, iż kapsztadzka Galeria Sztuki stała się liczącą w świecie instytucją muzealną. Jej pozycja umocniła się, gdy zamożny południowoafrykański przedsiębiorca, de Pass przekazał Galerii w latach 1926–1949 ponad 240 obrazów i sztychów. Były to między innymi dzieła Albrechta Dürera (1471-1528), Francisca José Goi (1746-1828), Rembrandta (1606-1669) oraz Josepha Mallorda Williama Turnera (1775-1851). W późniejszym okresie de Pass dołączył do daru zbiorów dzieł artystów współczesnych związanych z Południową Afryką³⁰. Jak sam wyznał, chciał w ten sposób „zapełnić lukę w dotychczasowym

²⁵ G. E. Pearse, *Eighteenth century architecture in South Africa*, Cape Town 1968, s. 35-38.

²⁶ Alfred Aaron de Pass, był południowoafrykańskim biznesmenem, który wiele lat swego życia spędził na Wyspach Brytyjskich. Był także darczyńcą wielu prowincjonalnych galerii angielskich np.: w Falmouth, Bristolu, Cambridge, Plymouth, Truro. Szerzej: A. Tietze, *The Alfred de Pass Presentation to the South African National Gallery*, Cape Town 1995.

²⁷ Szerzej: H. Proud, *The Sir Edmund and Lady Davis Presentation: A Gift of British Art to South Africa*, Cape Town 1999.

²⁸ Szerzej: A. Tietze, *The Sir Abe Bailey Bequest: A Reappraisal*, Cape Town 2001.

²⁹ A. Tietze, *The Sir Abe Bailey Bequest ...*, op. cit., s. 6.

³⁰ A. Tietze, *The Alfred de Pass Presentation...*, op. cit., s. 15.

zbiorze prac zgromadzonych w Galerii³¹. Z podobnego powodu w latach czterdziestych XX w. de Pass uzupełnił dar o współczesne malarstwo francuskie. Ten ostatni dar był wyjątkowo cenny, gdyż bogaci mieszkańcy Brytyjskiej Wspólnoty Narodów rzadko kolekcjonowali prace pochodzące z tego obszaru Europy³². Dlatego zasadna wydaje się uwaga Marilyn Martin, wieloletniej dyrektor kapsztadzkiej Galerii Narodowej, iż w początkowym okresie istnienia o kształcie kolekcji decydował całkowicie prywatny gust jej patronów i ich szczodrość³³. W roku 1997 we wstępie do katalogu stałej kolekcji SANG, Martin wyraziła tę myśl jeszcze dobitniej:

Nie ma przesady w stwierdzeniu, iż nie byłoby Galerii Narodowej (*National Gallery*) w dziewiętnastym wieku ani żadnej kolekcji, która zasługiwałaby na to miano gdyby nie szereg wytrawnych i niezwykle hojnych mecenasów³⁴.

To stwierdzenie jest znaczące, gdyż nakierowuje współczesnego odbiorcę prac zgromadzonych w kolekcji Południowoafrykańskiej Galerii Sztuki na konieczność spojrzenia na nie poprzez pryzmat historii kraju i ludzi w nim mieszkających.

Darczyńcami Galerii Narodowej w początkowym okresie jej istnienia byli głównie zamożni Anglicy z klasy średniej. Swą fortunę zawdzięczali silnemu zaangażowaniu w przemysł wydobywczy rozwijający się w Południowej Afryce. Teza ta pokrywa się z przemyśleniami Carol Duncan zawartymi w publikacji pt. *Civilizing Rituals. Inside Public Art Museums*³⁵. Badaczka odnosząc się do dziewiętnastowiecznego Londynu, w którym pojawiła się nowa klasa przedsiębiorczych i majątnych ludzi pisze, iż poprzez swe zbiory sztuki ludzie ci mogli zostać zauważeni przez elity. Co więcej, ich kolekcje były dowodem na to, że są „kulturalni i wnikliwi oraz predestynowani do sprawowania władzy”³⁶. Wydaje się, że podobny zamiar dołączenia do elit kulturalnych przyświecał pasji kolekcjonerskiej południowoafrykańskich magnatów kopalnianych.

Ponadto w XIX i na początku XX w. zamorscy poddani Korony Brytyjskiej podkreślali mocno swą przynależność kulturową do Anglii. Nabywanie dzieł uznanych mistrzów malarstwa brytyjskiego służyło podkreśleniu łączności z ma-

³¹ *Ibidem*, s. 18-19.

³² Anglicy często dyskredytowali wartość dzieł i nurtów malarskich pochodzących z Francji, jak też i całych kolekcji sztuki francuskiej, por. np. N. Prior, *Museums and Modernity: Art Galleries and the Making of Modern Culture*, Oxford, 2002, s. 78-79.

³³ M. Martin, *The South African National Gallery*, [w:] *African Art in the Pierre Guerre Collection* (Catalogue), Cape Town: 1997, s. 145.

³⁴ M. Martin, *Introduction*, [w:] *Contemporary South African Art 1985-1995 from the South African National Gallery Permanent Collection*, red. Bedford, E., Cape Town 1997, s. 7.

³⁵ C. Duncan, *Civilizing Rituals Inside Public Art Museums*, London 1995. Fragmenty książki przetłumaczone na język polski w: *Muzeum sztuki. Antologia*, red. M. Popczyk, Kraków 2005, s. 279-298.

³⁶ C. Duncan, *op. cit.*, s. 29.

cierzystym krajem³⁷. Zainteresowanie anglojęzycznej części społeczności Południowej Afryki sprawami sztuki, było też następstwem lepszej, od połowy wieku XIX, sytuacji materialnej (w stosunku do Afrykanerów) lepszego wykształcenia, i silniejszego poczucia związku z dawną ojczyzną, której kulturę materialną chcieli promować.

Kolekcjonerami w dawnej Afryce Południowej zostawali zazwyczaj ludzie dobrze wykształceni, częściej mężczyźni. Chlubnymi wyjątkami były tu zarówno i wykształcone mecenaski sztuki: Florence Phillips (1863-1940) oraz Ada Tatham (1865-1950), które miały wyrobiony smak artystyczny, co sprawiło, iż zbieranie dzieł sztuki z zamysłem podarowania zbioru społeczeństwu stanowiło dla nich zajęcie prestiżowe³⁸. Włączanie do posiadanych przez nie kolekcji własnych portretów rodzinnych czy widoków posiadłości jako równie cennych pamiątek, budowało autorytet społeczny bogatych kolekcjonerów. Zakupów dokonywano na londyńskich aukcjach dzieł, celując głównie w dzieła uznanych artystów brytyjskich z nieodległej przeszłości o orientacji klasycyzującej, takich jak: George Romney (1734-1802), Joshua Reynolds (1723-1792), Thomas Gainsborough (1727-1788), Henry William Beechey (1753-1839) John Hoppner (1758-1810) i Thomas Lawrence (1769-1830). Inne stanowisko w tej kwestii prezentuje Michael Stevenson – południowoafrykański krytyk sztuki i jednocześnie właściciel prywatnej, wpływowej galerii sztuki ulokowanej w Kapsztadzie. Postrzega on magnatów finansowych z końca XIX w. jako „bezwzględnych zagranicznych łupieżców”, którzy niewiele dawali krajowi w zamian za zgromadzone tu bogactwa. Ponadto Stevenson uważa, iż „ich filantropia rzadko przybierała formę ofiarowywania dzieł sztuki”³⁹. Podobne stanowisko prezentuje raport Południowoafrykańskiego Departamentu Kultury i Sztuki (*Department of Arts and Culture*) z 2010 r., przeciwstawiając postawę bogaczy z Afryki Południowej kulturotwórczym działaniom zamożnych środowisk Ameryki Północnej⁴⁰.

³⁷ Powszechnym zwyczajem w XIX w. w Afryce Południowej była podróż morską brzemiennych kobiet z zamożnych rodów, do rodzinnych stron w Anglii, Irlandii lub Szkocji, aby miejscem urodzenia dziecka była Wielka Brytania. Podobnie, edukację uniwersytecką synowie szlacheckich i zamożnych rodzin z Afryki Południowej pobierali w Starym Kraju.

³⁸ Problematykę znaczenia rozwoju muzealnictwa w nowoczesnych społeczeństwach (czyli po upadku monarchii absolutnych) podejmują szerzej: D. Crimp, *On the Museum's Ruins*, Cambridge 1995; *ibidem*, *Civilising Rituals*, London 1995; T. Bennett, *The Birth of the Museum*, Cambridge 1995.

³⁹ M. Stevenson, *Old masters and aspirations: the Randlords, art and South Africa*. Nieopublikowany doktorat, Department of Art History, University of Cape Town 1997, s. 29.

⁴⁰ *Research Report An Assessment of the Visual Arts in South Africa*, Pretoria September 2010, s. 102.

Artefakty afrykańskie w galeriach – początki i rozwój „narodowej kolekcji”

Generalną zasadą obowiązującą w Afryce Południowej, aż do schyłku lat osiemdziesiątych wieku XX, było traktowanie przedmiotów artystycznych czarnych mieszkańców kontynentu afrykańskiego, czyli „*non-western*”, jako wytworów rzemiosła i obiektów etnograficznych. W sposób bardzo typowy dla czasów kolonializmu, w okresie apartheidu nie prezentowano w zasadzie sztuki czarnych artystów w galeriach i muzeach, czyniąc w tym względzie niewielkie wyjątki, między innymi dla Mosesa Tladi (1903-1959), biegłego akwarelisty, którego prace zaprezentowano podczas Wystawy Sztuki Narodowej w roku 1931 (*Exhibition of National Contemporary Art*), czy dla mieszkającego w Paryżu Gerarda Sekoto (1913-1993), zaproszonego do udziału w wystawie w Tate Gallery w Londynie w roku 1948. Dopiero pod koniec lat sześćdziesiątych XX w. pojawiły się w Południowoafrykańskiej Galerii Sztuki pierwsze dzieła sztuki tworzone przez Afrykanów, co można uznać za początek bardziej „demokratycznego” myślenia o sztuce. Tak w zarysie opisuje te początki kurator Galerii Marilyn Martin:

W 1969 roku Bruce Arnott, zastępca dyrektora, nabył dwa egzemplarze dzieł sztuki z Afryki Zachodniej. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych do kolekcji Galerii dołączono trzydzieści dzieł stanowiących głównie drewniane rzeźby z tego samego regionu jak i z Zairu. W 1971 roku zakupiono 290 przedmiotów z brązu i złota od ludu Aszanti z Ghany. W 1988, kiedy dyrektorem galerii był Raymund van Niekerk, zaprezentowano pierwsze ozdoby z koralików⁴¹.

Duże znaczenie dla przechowywania i upowszechniania zbiorów rdzennej sztuki mają muzea i galerie znajdujące się w Johannesburgu – centrum finansowym południa Afryki. Najstarsza kolekcja muzealna pochodzi z początku XX w. a miejscem jej przechowywania jest Johannesburgska Galeria Miejska (*Johannesburg Art Gallery* – JAG)⁴². Początkowo była to niewielka Miejska Galeria Sztuki Nowoczesnej (*Municipal Gallery of Modern Art*) ulokowana w Transvaal University College⁴³. Wkrótce zbiory rozrosły się i w 1915 r. miasto przy współudziale zamożnych obywateli przekazało na potrzeby kolekcji osobny budynek muzealny. Autorem pierwszego w Afryce Południowej gmachu muzealnego był uznany architekt brytyjski Edwin Lutyens (1869-1944). Inicjatorką działań była wspomniana

⁴¹ *Contemporary South African Art 1985-1995 from the South African National Gallery Permanent Collection*, red. E. Bedford, Cape Town 1997, s. 146.

⁴² N. Leibahammer, *Making Links. A Resource Book on the Traditional Southern Africa Collection at the Johannesburg Art Gallery*, Johannesburg 1996.

⁴³ Transvaal University College został przekształcony we wiodący na kontynencie afrykańskim Uniwersytet – Witwatersrand.

na już Forence Phillips – żona magnata kopalnianego, „randlorda”⁴⁴ Lionela Phillipsa, który wspierany finansowo przez innych bogaczy Południowej Afryki, stworzył specjalny fundusz na ten cel. Doboru prac dokonał irlandzki marszałek Hugh Lane, kolekcjoner i miłośnik twórczości modernistycznych artystów. To Lane był rzeczywistym twórcą zbioru, który w znacznej mierze odzwierciedlał jego pasję do sztuki nowoczesnej i zawierał dokonania francuskich impresjonistów. Było to rzadką postawą wśród kolekcjonerów angielskich, dowodzących zaciekle prymatu Imperium Brytyjskiego, również w tym względzie. Brak sztuki z Południowej Afryki Lane tłumaczył w 1910 r. we *Wstępnych uwagach* (*Prferation Notice*) jej niewystarczającą dojrzałością. Natomiast zamiarem przyświecającym Lane’owi było zainspirowanie osadników z Transwalu, poprzez zgromadzone w Galerii dzieła sztuki, by stworzyli „nację artystów”⁴⁵. Warto dodać, że zgromadzone przez Lanea dzieła sztuki były ekspozowane w 1910 r. na wystawie w Galerii Whitechapel w Londynie, bezpośrednio przed ich wysyłką do Południowej Afryki⁴⁶. Obecnie po gruntownej renowacji i rozbudowie w 1986 r. budynek JAG, mieści się w piętnastu halach ekspozycyjnych; dodatkowo kolekcje uzupełniają większe rzeźby plenerowe, znajdujące się w otaczającym galerię *Joubert Park*⁴⁷. Zbiory prezentowane w Johannesburgskiej Galerii Miejskiej obejmują nie tylko tradycyjną sztukę Czarnej Afryki, lecz także dziewiętnastowieczne malarstwo europejskie i brytyjskie oraz prace białych artystów z Republiki Południowej Afryki, co stanowi rys wyjątkowy tamtejszej kolekcji, gdyż ukazuje przenikanie się sztuki białych przybyszy z rdzenną kulturą afrykańską. Najsilniej jest to uwidocznione w pracach Army Stern (1904-1966), Maggie [Maria Magdalena] Laubser (1886-1973), Alexisa Prellera (1911-1975) i Waltera Battissa (1906-1982).

Niezwykle istotny dla prezentacji dziedzictwa i warunków życia w RPA jest zbiór *Johannesburg African Museum*, gromadzony od roku 1933, gdy imponującą kolekcję afrykańskich artefaktów zakupiła od Johna Gasparda Gubbinsa (1877–1935) biblioteka miejska w Johannesburgu. W 1935 r. powstało muzeum, które początkowo gromadziło „afrykanica” związane z białymi osadnikami w Afryce Południowej, później rozszerzono zbiór także o artefakty związane z rdzennymi mieszkańcami tych ziem. W 1986 r. gdy Johannesburg obchodził swoje stulecie, zdecydowano o remoncie historycznych budynków hali targowej na potrzeby nowoczesnego muzeum.

⁴⁴ Określenie „randlord” oznacza w slangu johannesburskim milionera wzbogaconego na wydobywaniu złota i diamentów, a następnie uszlachconego przez Koronę Brytyjską.

⁴⁵ Szerzej: J. Carman, *The foundation of the Johannesburg Art Gallery, and culture in the service of Empire and other things*, [w:] *Proceedings of the 15th Annual Conference of the South African Association of Art Historians*, Pietermaritzburg: University of Natal 1999, s. 51-59.

⁴⁶ J. Carman, S. Lissos, *Becoming Historic*, [w:] *1910-2010 One Hundred Years of Collecting: The Johannesburg Art Gallery*, red. J. Carman, Johannesburg 2011, s. 43.

⁴⁷ J. A. Brown, *South African Art*, Cape Town 1978, s. 60-61.

Jednakże dopiero w roku 1994, tuż po zniesieniu apartheidu, korzystając z funduszy miejskich zainaugurowano działalność *Museum MAfrica* (nazwa placówki uległa zmianie). Większość zgromadzonych tu kolekcji prezentuje krótkie, lecz burzliwe dzieje Johannesburga: od ekspozycji tradycyjnych kultur ludów Bantu, poprzez sklecone z odpadów cywilizacyjnych domy z czarnej dzielnicy miasta Alexandry czy wystawę poświęconą Nelsonowi Mandeli i słynnemu procesowi o zdradę stanu (czyli Rivonia Trial), aż po kolekcję broni palnej domowej roboty skonfiskowanej w hotelu górniczym. Podstawową misją placówki, według kustosa Diany Wall, jest „opowiedzenie społeczeństwu historii, które nigdy wcześniej nie zostały opowiedziane”. *Museum MAfrica* jest dziś częścią szerszego projektu przekształcającego dzielnicę Johannesburga Newtown w nowoczesne centrum kultury, obejmujące takie instytucje jak m.in.: Market Theatre, Kippies International Jazz Bar, Federated Union of Black Artists (FUBA), Old Park Halt Station, The Bag Factory (Fordsburg Artists Studios), Workers’ Museum oraz Artist Proof Studio.

Współczesne muzea historyczne

Najbardziej unikalna i historycznie istotna placówka muzealna w Republice Południowej Afryki to Muzeum Apartheidu (*Apartheid Museum*, proj. Mashabane Rose Associates.) powstałe w 2001 r. Jest to interaktywna, wzbogacona o multimedia ekspozycja poświęcona najnowszej historii kraju. Muzeum ulokowane na południowych obrzeżach Johannesburga, w pobliżu lunaparku i kasyna – *Gold Reef City*, zostało w całości wybudowane z funduszy pochodzących z kasyna.



„Pilastry pamięci” przed wejściem do *Apartheid Museum* w Johannesburgu, 2004 r. (fot. A. Pawłowska)



Apartheid Museum - elewacja zewnętrzna 2004 r. (fot. A. Pawłowska)

Już samą swą surową i oszczędną bryłą wymusza na widzu skupienie i głęboki odbiór zgromadzonych tam eksponatów. Zbiory kolekcji obejmują okres od znalezienia złota w prowincji Gauteng, tj. od roku 1886 do dziś, lecz najpełniej dokumentują lata segregacji rasowej w RPA, czyli okres 1948-1994⁴⁸. Jakkolwiek poszczególne prezentacje złożone są głównie ze zdjęć, paneli tekstowych oraz filmów dokumentalnych, to w ramach ekspozycji prezentowane są także samochody służące do pacyfikacji tłumu czy karabiny. W roku 2004 z okazji dziesięciolecia demokratycznych wyborów otwarto podróżującą część ekspozycji, tzw. Mobile Museum Apartheid, która prezentowana już



Talana Museum, Dundee, 2010, fot. J. Pawłowski

⁴⁸ E. Castle, *Textured Ground*, „Art South Africa” 2003, vol. 2, no. 2, s. 48-50.

była w Kairze, Kuwejcie, Addis Abebie i Rzymie. Inne placówki muzealne związane z okresem 1948-1994 (czyli latami apartheidu), upamiętniające przymusowe wysiedlenia czarnej ludności to: *District Six Museum* w Kapsztadzie, *Cato Manor Heritage Centre* oraz *Kwa Muhle* – muzeum regionalne w Durbanie, *Sophiatown Museum* w Johannesburgu, a także *South End Museum* w Port Elizabeth. Ważny dział stanowią też liczne, nowo zaaranżowane obiekty, prezentujące walkę anty-apartheidową i upamiętniające jej bohaterów np.: *Hector Petersen Museum* i *Freedom Charter Museum* w Soweto, *Luthuli Museum* w Grootville, *Robben Island Museum* w Kapsztadzie oraz kompleks *Freedom Park* w Pretorii⁴⁹. Po śmierci Nelsona Mandeli w 2013 r. pojawiły się liczne obiekty poświęcone charyzmatycznemu przywódcy tęczowego narodu (np. istniejący od 2000 r. *The Nelson Mandela Youth and Heritage Centre* w Qunu) ścieżki edukacyjne np. *Touring Nelson Mandela's landmarks* w Kapsztadzie czy *Mandela House Museum* w Soweto pod Johannesburgiem.

Interesującym przekształceniom podlegają też ulokowane w całym kraju niewielkie muzea historyczne upamiętniające wydarzenia związane z rozprzestrzenianiem się osadnictwa burskiego i angielskiego w afrykańskim interiorze. W trzeciej ćwierci XX w. prezentowano te wydarzenia jako triumf białej rasy zakładając muzea *Voortrekker Complex* w Pietermaritzburgu czy *Blood River Museum* (Muzeum nad Krwawą Rzeką) nieopodal miejscowości Dundee. Dziś wizja europeizacji i podboju Afryki jako pozytywnego i postępowego zjawiska uległa zmianie. Coraz częściej te krwawe i pełne przemocy wydarzenia prezentowane są z punktu widzenia kolonizowanych Afrykanów. Zjawisko to jest doskonale widoczne na przykładzie *Blood River Museum*. Kompleks muzealny powstał w 1971 r. na wschodnim brzegu Blood River jako miejsce upamiętniające bitwę między białymi osadnikami, tzw. *vortrekkerami* a Zulusami. Podczas bitwy nad rzeką Blood River w dniu 16 grudnia 1838 r. około 500 osadników, pod wodzą Andriesa W.J. Pretoriusa, pokonało liczącą 12 tysięcy wojowników armię wodza Dingaana. Ponieważ nikt z białych osadników nie zginął, a Zulusi stracili 3 tysiące wojowników; biali Afrykanerzy uznali to wydarzenie za znak boskiej interwencji i wzniesli ku upamiętnieniu bitwy kilka pomników (najsłynniejszy to Vortrekker Monument pod stolicą kraju – Pretorią) oraz wspomniane muzeum. Najstarsza część kompleksu muzealnego mieści się nad rzeką Blood River, druga w Pietermaritzburgu, czyli dzisiejszym Msunduzi. W roku 1999, czyli 5 lat po zniesieniu segregacji rasowej, jako przeciwwagę dla kolonialnej wymowy *Blood River Museum* utworzono *Ncome Monument* oraz *Museum Complex* na zachodnim brzegu rzeki Blood River (Afrikaans: *Slag van Bloedrivier*; Zulu: *iMpi yaseNcome*), który prezentuje samą

⁴⁹ Szerzej: S. Nanda, *South African Museums and the Creation of a New National Identity*, „American Anthropologist”, June 2004, vol. 106, no. 2, s. 379-385.



District Six Museum wewnątrz w Kapsztadzie 2010 r. (fot. J. Pawłowski)

bitwę oraz jej negatywne konsekwencje z perspektywy pokonanych Zulusów. Poza prezentacją wydarzeń związanych bezpośrednio z bitwą, widz może zapoznać się z uzbrojeniem i strojami prezentowanymi na manekinach, ceramiką oraz słynnymi ozdobami z koralików, tak charakterystycznymi dla Zulusów. Wymownym elementem zbioru jest rzeźbiony tron wodza Dingaana. Podobną konwencję ekspozycji przy pomocy techniki dioramy uzupełnionej o manekiny zastosowano w wielu muzeach południowoafrykańskich, wspomnianym już *Museum MAfrica*, ale też Muzeum Twierdzy (*Siege Museum*) w miejscowości Ladysmith, które przedstawia historię wojny angielsko-burskiej z lat 1899-1902, czy licznych ekspozycjach dokumentujących naskalne rysunki ludów San. (np. w *Talana Museum* w Dundee, Muzeum w jaskini Giant's Castle i *Museum of Man* w pobliżu wioski Mogaba). Manekiny, które we współczesnej muzeologii są niczym więcej niż uśrednionym modelem ludzkim, w kolekcjach muzealnych noszą przede wszystkim stroje, często są elementami scenek rodzajowych, albo ilustrują wykonywane zawody lub role społeczne. Są traktowane jako jedna z konwencji muzealnych, dają bowiem wrażenie kontaktu z uśrednionym reprezentantem jakiegoś szeregu postaci, pretendującego do obiektywnego, transparentnego przedstawienia jakiejś rzeczywistości lub wycinka rzeczywistości, której interpretacja jest zminimalizowana, a nawet ukrywana przed widzami. Makiety modelarskie, wykonywane różnymi technikami plastycznymi i modelarskimi, przedstawiające najczęściej wydarzenia



Museum of Man – ekspozycja siedliska ludu San (zastosowaniem manekinów) z rytami skalnymi przy pomocy w muzeum „pod otwartym niebem” w pobliżu wioski Mogaba w prowincji Mpumalanga 2004 r. (fot. A. Pawłowska)

historyczne, sceny przyrodnicze lub modele urbanistyczne z manekinami rozpowszechniły się w muzealnictwie w XX w. Ze względu na trójwymiarowość są atrakcyjnym nośnikiem treści edukacyjnych. Jednak w Afryce Południowej nawet taki niewinny przedmiot jak manekin może stać się obiektem sporu. Sytuacja taka miała miejsce podczas zamknięcia historycznej ekspozycji muzealnej stworzonej w roku 1910 przez Jamesa Drury prezentującej warunki życia członków ludu San w wieku XIX w. w South African Museum w Kapsztadzie, tzw. „bushman diorama”. Gdy w 1997 r. prezydent Nelson Mandela stwierdził podczas obchodów Dnia Dziedzictwa Narodowego, iż sposób w jaki prezentowani są rdzenni mieszkańcy Afryki Południowej w muzeach historii naturalnej jest niegodny i powinien być zarezerwowany dla prezentacji zwierząt, w konsekwencji w 1999 r. usunięto historyczną dioramę⁵⁰. Głównym problemem, który wyłonił się podczas dyskusji

⁵⁰ „Bushman diorama” była przez lata wizytówką South African Museum w Kapsztadzie. W latach 80. XX w. muzeum zorganizowało wystawę poświęconą procesowi powstawania dioramy, akcentowano wówczas jej niebywałą wierność wobec odtwarzanych osób i tematu. Szerzej: L. Witz, *Transforming Museums on Post-apartheid Tourist Routes*, [w:] *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations*, red. I. Karp, C. A. Kratz, i. in., Durham-London 2006, s. 115-119.

jaka wówczas rozgorzała była konieczność przesunięcia ekspozycji związanych z rdzennymi mieszkańcami Afryki Południowej z muzeów historii naturalnej czy muzeów etnograficznych do muzeów związanych z historią kultury (*cultural history*).

Wiele istniejących placówek muzealnych w walce o dotacje z funduszy państwowych skupia się na przedstawianiu ekspozycji rodzimej sztuki, organizując takie wystawy jak te prezentowane w ostatnich latach w Południowoafrykańskiej Narodowej Galerii Sztuki: *Ezakwantu: Beadwork from the Eastern Cape* (Ezakwantu: Koraliki ze Wschodniego Przylądka), *Igugu IamaNdebele: Pride of the Ndebele* (Igugu IamaNdebele: Duma Ndebele), *Muslim Art in the Western Cape* (Sztuka Muzułmańska na Przylądku Zachodnim), *District Six: Image and Representation* (Okręg Szósty: Obraz i Reprezentacja)⁵¹, *Iintsimbi zesiXhosa* (Szkłane koraliki Kosa), *Imaging Beauty – Body Adornment* (Obrazowanie piękna – zdobienie ciała)⁵². Mimo tych prób należy zaznaczyć, iż zarówno SANG jak też JAG pozostają nadal w odbiorze społecznym instytucjami opartymi na koncepcjach kolonialnych, krążących wokół zachodnich ideałów sztuki⁵³, zatem trudno mówić o „demokratyzacji sztuki” w Republice Południowej Afryki w kontekście muzealnictwa. Jak zauważyła historyk sztuki z południa Afryki – Marion Arnold w periodyku poświęconym sztuce pt. *De Arte*: „Muzeum jest konceptem świata zachodniego, zwłaszcza w odniesieniu do sztuki”⁵⁴. Pisząc te słowa w 1990 r., Arnold podkreślała, że „Kultura wizualna ma niewielki wpływ na społeczeństwo południowoafrykańskie jako ogół. (...) Czarni Południowoafrykańczycy, choć miesa nieczuli na kulturę, są albo nieświadomi istnienia muzeów sztuki, albo uważają, że eurocentryczna sztuka wizualna ich nie dotyczy”⁵⁵.

Zgadając się z tym punktem widzenia nie sposób nie zauważyć, iż największe południowoafrykańskie instytucje muzealne, takie jak Galeria Narodowa, Johannesburg, Galeria Miejska oraz Galeria Miejska w Durbanie były bez wątpienia zakorzenione w zachodniej ideologii, a ich zbiory opierały się na idei wyższości cywilizacji europejskiej i przekonaniu o konieczności podboju kolonialnego. W roku 1996 afrykański krytyk sztuki i artysta David Koloane tak tłumaczył fakt braku czarnej widowni w muzeach i galeriach sztuki:

⁵¹ *Contemporary South African Art 1985-1995...*, op. cit., 38-47.

⁵² http://www.artthrob.co.za/05dec/listings_cape.html#sang3 [20.03.2012]

⁵³ Szerzej: E. Franzidis, *Important or Impotent? The Case of the South African National Gallery*, „Postamble” vol. 2/2, 2006, s. 16-27.

⁵⁴ M. Arnold, *South Africa in the Nineties: The Visual Arts and Art Museums*, „De Arte”, vol. 41, April 1990, s. 23.

⁵⁵ *Ibidem*.

Ustawa o osobnych obiektach rekreacyjnych z 1955 r. (Ustawa o odrębnych udogodnieniach z 1955⁵⁶) zabroniła różnym grupom rasowym wspólnego korzystania z obiektów publicznych, takich jak kina, teatry, baseny i muzea. Innymi słowy, nacjonalistyczny rząd wykorzystał kulturę jako narzędzie dyskryminacji rasowej. Odmawiając [czarnej] społeczności dostępu do obiektów publicznych i ich zasobów, rząd celowo starał się kreować analfabetyzm nie tylko w edukacji, ale i w twórczych dziedzinach. Nietrudno zrozumieć, że instytucje publiczne zostały stworzone, aby odzwierciedlać kulturową dominację jednej grupy rasowej. Dla większości czarnych instytucje te często reprezentują przyczółki kultury zachodniej⁵⁷.

Reasumując, rozważania o demokratycznej reprezentacji ideałów kulturowych całego narodu w obrębie instytucji muzealnych w Republice Południowej Afryki warto dodać, iż systematycznie wzrasta zainteresowanie obiektami muzealnymi wśród nie-białej publiczności. W 2010 r. (niestety nie ma nowszych danych) czarna publiczność stanowiła już od 25 do 50 procent osób odwiedzających krajowe galerie sztuki i muzea⁵⁸. Ten pozytywny obraz zacienia nieco fakt, że od 30 do 60 procent owych odbiorców stanowiły wycieczki szkolne lub zorganizowane⁵⁹. Innym istotnym powodem modernizacji i przekształceń placówek muzealnych w Afryce Południowej jest fakt, że aż 36 procent zagranicznych turystów chętnie je odwiedza i generuje w ten sposób dodatkowe źródło dochodów związanych z turystyką.

Głębokie zmiany, które zaszły w sferze politycznej w Republice Południowej Afryki po roku 1994, ale także bardziej otwarty i egalitarny charakter współczesnych dzieł sztuki (chętnie prezentowanych w przestrzeni miasta jako bilbordy czy fotografia artystyczna) oraz konieczność opowiadania historii z różnych punktów widzenia wpłynęły na zmiany w sposobie funkcjonowania placówek muzealnych. W XXI w. nowoczesne muzeum południowoafrykańskie stało się otwarte na dys-

⁵⁶ W rzeczywistości akt o odrębnych udogodnieniach (*Separate Amenities Act No 49*) pochodzi z 1953 r. Akt razem z jego wieloma poprawkami miał za zadanie „starać się stworzyć oddzielne środowiska społeczne dla białych i innych grup ludności”. Prawo to było usankcjonowaniem sytuacji, która istniała od 1948 r. (a właściwie jeszcze wcześniej) gdy napisy „Tylko dla białych” (*Whites Only* albo *Blankes Alleen*) pojawiły się w każdym możliwym miejscu. Ówczesne przepisy wykonawcze potwierdziły lub nałożyły wymogi odnośnie segregacji w taksówkach, ambulansach, karawanach, autobusach, pociągach, windach, ławkach, toaletach, parkach, salach parafialnych, ratuszach, kinach, teatrach, kawiarniach, restauracjach, jak również szkołach wyższych oraz uniwersytetach. Por. L. Thomson, *A History of South Africa*, New Haven – London 2001, s. 190, 197.

⁵⁷ D. Koloane, *Africus: The Johannesburg Biennale – A Perspective*, „African Arts”, 1996 Winter, vol. 29, (no. 1), s. 54.

⁵⁸ 25% widowni to Hindusi i Kolorowi. Wszyscy odwiedzający w 2010 roku galerie i muzea w RPA to ok. 1,2 miliona osób, czyli ok. 2% populacji kraju. Por. *Research Report An Assessment of the Visual Arts in South Africa, Appendix F*, Pretoria September 2010 s. 35. Wszyscy odwiedzający w 2010 roku galerie i muzea w RPA to około 1, 2 miliona osób, ok. 2% populacji kraju.

⁵⁹ *Appendix F*, op. cit. s. 34.

kusze i debaty, chętnie eksperymentuje z nowymi, wirtualnymi mediami wspierającymi tradycyjne ekspozycje oraz usilnie zabiega o kompetentnego widza poprzez tworzone liczne programy edukacyjne adresowane do czarnej młodzieży.

Dr hab. Aneta Pawłowska, profesor nadzwyczajny w Katedrze Historii Sztuki Uniwersytetu Łódzkiego. Badania nad sztuką afrykańską prowadzi od 2001 roku, autorka wielu publikacji z tej dziedziny w języku polskim i angielskim (m.in. *Sztuka i kultura Afryki Południowej. W poszukiwaniu tożsamości artystycznej na tle przekształceń historycznych*, Łódź 2013 oraz red. *Sztuka Afryki. Afrykańska tradycja – afrykańska nowoczesność*, (z J. Sowińską-Heim), Łódź 2016.

Bibliografia:

1. Arnold M., *South Africa in the Nineties: The Visual Arts and Art Museums*, “De Arte”, vol. 41, April 1990, s.23.
2. Baines G., *The rainbow nation? Identity and Nation Building in Post-Apartheid South Africa*, http://www.academia.edu/926679/The_rainbow_nation_Identity_and_nation_building_in_post-apartheid_South_Africa [z 29.04.2017].
3. Bazin G., *The Museum Age*, tłum. Jan van Nuis Cahill, New York 1967.
4. Bennett T., *The Birth of the Museum. History, Theory, Politics*, London 1995.
5. Bennett T., *The Birth of the Museum*, Cambridge 1995.
6. Brown J. A., *South African Art*, Cape Town 1978.
7. Burnett R., *Tributaries (A View of Contemporary South African Art)*, Exhibition catalog, Munich 1984.
8. Carman J., Lisssoos S., *Becoming Historic*, [w:] *1910-2010 One Hundred Years of Collecting: The Johannesburg Art Gallery*, J. Carman (ed), Johannesburg 2011.
9. Carman J., *The Foundation of the Johannesburg Art Gallery, and Culture in the Service of Empire and Other Things*, [w:] *Proceedings of the 15th Annual Conference of the South African Association of Art Historians*, Pietermaritzburg: University of Natal 1999.
10. Castle E., *Textured Ground*, “Art South Africa” 2003, vol. 2, no. 2, s. 48-50.
11. *Challenge and Transformation: Museums in Cape Town and Sydney*, red. K. J. Goodnow, J. Lohman, London 2006.
12. *Contemporary South African Art 1985-1995 from the South African National Gallery Permanent Collection*, red. E. Bedford, Cape Town 1997.
13. Crimp D., *Civilising Rituals*, London 1995.
14. Crimp D., *On the Museum's Ruins*, Cambridge 1995.
15. Dewey J. *Sztuka jako doświadczenie*, tłum. A. Potocki, Wrocław 1975
16. Duncan C., *Civilizing Rituals Inside Public Art Museums*, London 1995. Fragmenty książki przetłumaczone na język polski w: *Muzeum sztuki. Antologia*, red. M. Popczyk, Kraków 2005.
17. Franzidis E., *Important or Impotent? The Case of the South African National Gallery*, “Postamble” vol. 2, no. 2, 2006.

18. *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, red. Phillip Curtin, Steven Feierman, Leonard Thompson, Jan Vansina, Gdańsk 2003
19. Koloane D., *Africus: The Johannesburg Biennale – A Perspective*, “African Arts”, 1996 Winter, vol. 29, (no.1), s. 54-56.
20. Leibahammer N., *Making Links. A Resource Book on the Traditional Southern Africa Collection at the Johannesburgu Art Gallery*, Johannesburg 1996.
21. Martin M., *Introduction*, [w:] Bedford, E. (ed.) *Contemporary South African Art 1985-1995 from the*
22. Martin M., *Odds On - Creating and Maintaining a National Art Collection in South Africa*, [w:] *Views from the South African National Gallery Permanent Collection*, Umea 2001.
23. Martin M., *The South African National Gallery*, [w:] *African Art in the Pierre Guerre Collection (Catalogue)*, Cape Town 1997.
24. McGee J. L., *Restructuring South African Museums: Reality and Rhetoric within Cape Town*, [w:] *New Museum Theory and Practice: An Introduction*, red. J. Marstine Oxford 2008
25. Mji S. N., *Miejsce kobiet w demokracji RPA*, [w:] *South Africa - Poland: Commemorating 10th Freedom Anniversary of South Africa: Papers Presented at the Conference Commemorating 10th Freedom Anniversary of the Republic of South Africa, Jagielloonian University, May 20, 2004*, red. A. Kapiszewski, Kraków 2004.
26. N. Prior, *Museums and Modernity: Art Galleries and the Making of Modern Culture*, Oxford, 2002.
27. Nanda S., *South African Museums and the Creation of a New National Identity*, “American Anthropologist” June 2004, vol. 106, no. 2, s. 379-385.
28. Pawłowska A., *O potrzebie tworzenia kolekcji sztuki afrykańskiej*, [w:] *Muzeum sztuki. Od Luwru do Bilbao*, red. M. Popczyk, Katowice 2006.
29. Pawłowska A., *Sztuka i kultura Afryki Południowe. W poszukiwaniu tożsamości artystycznej na tle przekształceń historycznych*, Łódź 2013.
30. Pawłowska A., *Johannesburg Art Gallery in the Context of Racial Transformation in South Africa*, „CoCAin... Review of Contemporary Art Centers & Museums”, no. 7, September 2015, s. 64-67.
31. Pawłowska A., *South African Museums. Representation and Identity*, [w:] *African Studies. Forging New Perspectives and Directions*, red. N. Pawlak, H. Rubinkowska-Anioł, I. Will, Warsaw 2016.
32. Pearse G. E., *Eighteenth Century Architecture in South Africa*, Cape Town 1968.
33. Pollak L., *Casa Labia, Muizenberg, an Abundance of Warmth, Love and Hospitality*, “South African Business Art” 2010, September, s. 12-13.
34. Proud H., *The Sir Edmund and Lady Davis Presentation: A Gift of British Art to South Africa*, Cape Town 1999.

Artykuł przyjęty do druku 1.07.2017 r.

SEBASTIAN ŻBIK

ARABSKIE PLANTACJE GOŹDZIKÓW NA ZANZIBARZE I PEMBIE W XIX W.: UWARUNKOWANIA SPOŁECZNE I KULTUROWE

Streszczenie

Artykuł analizuje arabskie plantacje goździków na wyspach Zanzibar i Pemba w XIX w. Celem tej analizy jest opisanie funkcjonowania nieeuropejskiego modelu plantacji wykorzystującego pracę niewolników. Autor przedstawia organizację pracy przy uprawie goździków oraz charakteryzuje właścicieli i siłę roboczą. Pokazuje on nie tylko przemiany, które oddziaływały na ten system w XIX w., ale wskazuje w jakim stopniu sama instytucja plantacji przyczyniła się do zmian społecznych i ekonomicznych na wyspach. Arabski model plantacji jest ukazany na tle podobnych systemów w Amerykach, co pozwala wskazać zarówno cechy wspólne tego typu instytucji, jak i elementy charakterystyczne tylko dla Zanzibaru i Pemby.

Słowa kluczowe:

Plantacja, Zanzibar, Pemba, XIX w., Oman, Arabowie, goździki, niewolnictwo, Afryka, gospodarka, zmiana społeczna, Indusi, Suahili, Wielka Brytania, abolicjonizm

*

Instytucja plantacji goździków stworzona na Zanzibarze i Pembie na początku XIX w. pod wieloma względami wyróżniała się spośród podobnych systemów funkcjonujących w ówczesnym świecie. Po pierwsze, za jej powstaniem stali Arabowie z Omanu, a więc wydaje się, że był to jedyny zamorski system plantacji, który nie został stworzony przez ludzi zachodu. Dodatkowo pozycja arabskich właścicieli plantacji odróżniała ich od plantatorów z innych regionów. Omańscy, którzy byli kolonizatorami w Afryce Wschodniej, sami pod koniec XIX w.

zostali skolonizowali przez Brytyjczyków¹. Co więcej, wśród plantatorów znajdowali się przedstawiciele lokalnej ludności – Suahili. Odmienności występowały również w organizacji systemie pracy na plantacjach. Faktem jest że, opierał się on na niewolniczym, ale sposób jego organizacji różnił się od tego panującego w obu Amerykach. Istotne jest również, że w pracach przy uprawie goździków w pewnym stopniu uczestniczyła lokalna ludność.

Czy w takim razie możemy mówić o plantacjach na Zanzibarze i Pembie jako części ówczesnego systemu niewolniczej pracy rolniczej? Philip D. Curtin, co prawda, pomija w swoim dziele Zanzibar i Pembę², ale jednocześnie podaje cechy „rozwinętego systemu plantacji”. Do najważniejszych cech plantacji Curtin zalicza dominację niewolników wśród siły roboczej, plantacji, konieczność ciągłego ich importu, dużą skalę przedsięwzięcia oraz zorientowanie produkcji na eksport. Podkreśla on również, że plantacje — w swej istocie instytucje nowoczesne, kapitalistyczne — zawierały pewne elementy feudalne, takie jak kontrola nad siłą roboczą poza godzinami pracy czy sprawowanie sądownictwa przez pana nad niewolnikami. Dodatkowo Curtin wskazuje na umiejscowienie plantacji na innym kontynencie lub w ramach odmiennego społeczeństwa³. Wydaje się, że arabskie posiadłości na Zanzibarze i Pembie, oddalone setki kilometrów od wybrzeży Omanu, zasilane pracą niewolników z interioru Afryki i produkujące tony goździków na europejskie i amerykańskie rynki, do takiego typu plantacji mogą zostać zaliczone.

Niniejsza praca ma przedstawić funkcjonowanie arabskiego modelu tej instytucji na Zanzibarze i Pembie w XIX w. Modelu, zawierającego z jednej strony elementy występujące na plantacjach w Amerykach, a z drugiej posługującego się rozwiązaniami charakterystycznymi tylko dla tego regionu. W tym celu opiszę organizację pracy na plantacjach oraz przedstawię szersze tło społeczno-kulturowe w postaci charakterystyki właścicieli i siły roboczej plantacji oraz ich wzajemnych relacji. Opis ten uzupełnię o istotne zmiany, jakie następowały w tym systemie pod wpływem zarówno czynników ekonomiczno-społecznych, jak i politycznych, w tym przede wszystkim kolejnych działań przeciwko handlowi niewolnikami i niewolnictwu. Dodatkowo postaram się wskazać, w jakim

¹ Charakter omańskiej obecności w Afryce Wschodniej budzi kontrowersje wśród badaczy. Część z nich odrzuca stwierdzenie o omańskim kolonializmie, twierdząc, że organizacja polityczna oparta o system plemienny i słabą władzę centralną nie mogła stworzyć imperium i prowadzić polityki kolonialnej, w zachodnim rozumieniu tego słowa. Niemniej jednak wielu badaczy nie podziela tych zastrzeżeń, określając Oman w XIX w. mianem imperium. Najnowszą koncepcją jest „talassokracja”, która ma wskazywać na posiadanie i kontrolowanie rozległych sieci handlowych i morską dominację, bez obecności władzy imperialnej czy kolonializmu zob. J. Jones, N. Ridout, *A history of modern Oman*, London 2015, s. 35.

² P. D. Curtin, *The Rise and Fall of the Plantation Complex. Essays in Atlantic History*, Cambridge 1998.

³ Ibid., s. 11-13.

stopniu arabski model plantacji był instytucją nowoczesną i źródłem zmiany społecznej na wyspach.

Poniższa analiza będzie w dużej mierze oparta o brytyjski materiał źródłowy: raporty o stanie niewolnictwa i relacje podróżnicze z różnych okresów XIX w. Ponadto wykorzystane zostaną pozostałe relacje podróżnicze oraz arabskie źródła. Przedmiotem analizy będą wyłącznie arabskie plantacje goździków, co jest spowodowane brakiem dostępu do wystarczającej ilości źródeł, która pozwoliłaby wyczerpująco przebadać również suahilijskie plantacje goździków na Pembie⁴.

Dotychczas bardzo dobrze opisano ogólne zasady funkcjonowania plantacji w Afryce Wschodniej, w tym plantacji goździków na Zanzibarze i Pembie⁵. Przedstawiono również początki omańskiego panowania na tych terenach oraz polityczne i ekonomiczne podłoże założenia samych plantacji⁶. W związku z ogromną rolą niewolników w systemie plantacji opracowano również temat handlu niewolnikami. Literatura w tym zakresie porusza zarówno wpływ niewolnictwa na demografię, gospodarkę i społeczeństwo Afryki, jak i stara się przeanalizować tę instytucję z punktu widzenia antropologii i nauk społecznych⁷. Materiału porównawczego dla Afryki Wschodniej dostarczają natomiast prace na temat plantacji opartych o pracę niewolników w Amerykach, gdzie ta instytucja powstała dużo wcześniej⁸.

⁴ Podstawowe relacje podróżnicze to: W.W. A. Fitzgerald, *Travels in the Coastlands of British Africa and the Islands of Zanzibar and Pemba. Their Agricultural Resources and General Characteristics*, London, 1898 oraz R. F. Burton, *Zanzibar: City, island, and coast*, I, London 1872. Ta ostatnia powstała na bazie pobytu Burтона na Zanzibarze w 1856 r., skąd wyruszał w ekspedycję do Wielkich Jezior Afrykańskich, a następnie została uzupełniona o późniejsze informacje. Z kolei pierwsza relacja to efekt ponad dwuletniego pobytu autora na wybrzeżu Afryki Wschodniej, gdzie na zlecenie *Imperial British East Africa Company* badał warunki rolnicze tych terenów. W zakresie raportów na temat niewolnictwa do najważniejszych należą: raport wydany przez H. A. Fräsera i J. Chrisitiego na podstawie obserwacji autorów przebywających na Zanzibarze w latach 70. XIX w. Drugim istotnym zbiorem materiałów są listy A. H. Hardinge'a - brytyjskiego konsula w latach 1894-1900 - do premiera Roberta Cecila, markiza Salisbury. Z arabskich źródeł najważniejszą pracą jest kompilacja pisanych źródeł i tradycji ustnej wydana na początku XX w. przez Omańczyka z Zanzibaru Sa'ida Ibn 'Alego Al-Muğayriego pod tytułem *Ğuhaynat al-ahbār fi tārīḥ Zangībār*.

⁵ F. Cooper, *Plantation Slavery on the East Coast of Africa*, Portsmouth 1997; S. Croucher, *Cloves and Capitalism. An Archaeology of Plantation Life on Nineteenth-Century Zanzibar*, New York 2015.

⁶ M. R. Bhacker, *Trade and Empire in Muscat and Zanzibar: The Roots of British Domination*, London 2014; *Oman and Overseas (Studies on Ibadism and Oman)*, red. Abdulrahman Al Salimi, Michaela Hoffmann-Ruf, Zurich-New York 2013; C. H. Allen, *Sayyids, Shets and Sultans: Politics and Trade in Masqat Under the Al Bu Sa'id, 1785-1914*, praca doktorska, University of Washington, 1978; C. S. Nicholls, *The Swahili Coast: Politics, Diplomacy and Trade on the East African Littoral, 1798-1856*, London 1971.

⁷ P. Manning, *Slavery and African life: Occidental, Oriental, and African Slave Trades*, Cambridge 1990; C. Meillassoux, *The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold*, Paris 1986.

⁸ Curtin, *op. cit.*; J. W. Blassingame, *The Slave Community: Plantation Life in the Antebellum South*, Oxford 1979.

Geneza systemu plantacji

Stworzenie systemu plantacji goździków na wyspach Zanzibar i Pemba wiąże się z osobą władcy Maskatu – Saʿīda Ibn Sulṭāna Āl Busaʿīdī⁹ (1806-1856). W 1837 r. odzyskał on kontrolę nad większą częścią wybrzeża Afryki Wschodniej, co pozwoliło mu rozwinąć tam intensywną politykę gospodarczą, obejmującą popieranie handlu karawanowego z interiorom Afryki (źródła kości słoniowej i niewolników), przekształcenie Zanzibaru w *entrepôt* oraz wprowadzeniu systemu plantacji goździków w oparciu o pracę niewolników. W efekcie w krótkim czasie dochody z Zanzibaru prześcignęły te uzyskiwane z Maskatu, a sam Saʿīd w 1840 r. przeniósł tam swój dwór i centrum władzy¹⁰.

Stworzenie systemu plantacji goździków (i ich sukces) były możliwe dzięki kilku czynnikom. Do najważniejszych z nich należała odpowiednia gleba i klimat. Zanzibar i Pemba leżą w strefie klimatu monsunowego, który charakteryzuje się wysokimi temperaturami i dużą wilgotnością powietrza. Pora deszczowa występuje w tych regionach dwukrotnie w ciągu roku. Pierwszy raz tak zwane duże deszcze (*masika*) padają głównie w kwietniu i maju, natomiast tzw. małe deszcze (*vuli* lub *mvua za mwaka*) pojawiają się od października do listopada/grudnia. Zaraz po opadach deszczu w okresie *masika* następuje krótki okres w lipcu sprzyjający wegetacji i uprawie¹¹.

Uprawa goździka wymaga gleb ciemnych z dużą ilością gliny pod którą powinna znajdować się warstwa ciemnej żółtawej ziemi zmieszana albo z żwirem albo z zbitą gliną¹². Na Zanzibarze takie ziemie znajdują się w zachodniej części wyspy. Składają się one głównie z czerwonej gliny i są to także najwyżej położone obszary wyspy¹³. Na Pembie zasięg żyznych gleb jest jeszcze większy niż na Zanzibarze, co ma nawet odzwierciedlenie w arabskiej nazwie Pemby *Al-Ġazīrat Al-Ḥadrāʾ* (Zielona Wyspa). Tereny te obejmują praktycznie wszystkie ziemie wyspy poza wschodnim, wąskim pasem wybrzeża¹⁴. Dodatkowo gleba na Pembie była uważana za ciemniejszą i przez to lepszą dla uprawy goździków. Niemniej jednak drzewo goździka rośnie na Zanzibarze nawet na piaszczystych glebach, co wskazuje na bardzo dobre warunki rolnicze tych terenów¹⁵.

⁹ W pracy stosuję transkrypcję j. arabskiego ISO (UW) oraz transkrypcję j. suahili według zasad przyjętych w polskiej orientalistyce. Słowa z języków orientalnych cytowane lub przytaczano bezpośrednio ze źródeł europejskich zostały zachowane w oryginalnym brzmieniu (poza imionami). Nie transkrybuję wyrazów, które zostały przyjęte i są powszechnie używane w formie spolszczonej (nazwy miejscowości, tytułów etc.) jak np. sułtan, Maskat, szariat.

¹⁰ Saʿīd Ibn ʿAlī Al-Muġayrī, *Ġuhaynat al-aḥbār fī tāriḥ Zaniġbār*, red. ʿMuḥammad Ibn ʿAlī Aṣ-Ṣalībī, Maskat 2017, s. 82.

¹¹ Fitzgerald, *op. cit.*, s. 510.

¹² *Ibidem*, s. 553.

¹³ Burton, *Zanzibar*, I, s. 139.

¹⁴ Cooper, *op. cit.*, s. 48.

¹⁵ Fitzgerald, *op. cit.*, s. 545.

Drugim istotnym czynnikiem była słabość polityczna i ekonomiczna lokalnej ludności. Na Zanzibarze stanowili ją Wahadimu i Watumbatu, a na Pembie Wapemba. Wszystkie te grupy były częścią kultury suahili, ale nie posiadały jednolitego przywódcy, czy poczucia jedności. Łączyły ich wspólne spektrum kultur i języków suahili (język suahili nie był wtedy jeszcze ustandaryzowany) oraz religia (islam szaficki¹⁶). Ponadto każda z nich miała swojego przywódcę¹⁷. Na Zanzibarze lokalny władca, który nosił tytuł *mwinyi mkuu* (zwierzchni pan) i rezydował w Dunga (interior wyspy), od czasów Sa'īda Ibn Sultāna został mocno ograniczony w swoich uprawnieniach. Zajmował się on głównie poborem podatków od swoich poddanych (z których miał do swojej dyspozycji określony procent) i pośrednictwem w kontaktach między swoją wspólnotą a arabskimi władzami¹⁸.

Rozdrobnienie polityczne i brak poczucia więzów kulturowych sprzyjał Omańczykom w zdobyciu kontroli nad Zanzibarem i Pembą, a co za tym idzie w dostępie do arealu ziemi. Co prawda w znacznym stopniu tereny pod nowe plantacje były tworzone przez karczowanie nieużytków, jednak nie oznaczało to, że nie dochodziło do konfliktów między Omańczykami a lokalną ludnością. Część nieużytków służyła Wahadimu czy Wapemba jako źródło opału lub pastwisko, co mogło rodzić problemy między wspólnotami. Zdarzały się też bardziej otwarte próby ingerencji we własność Suahili jak zawłaszczenie przygranicznych ziem¹⁹. W efekcie na Zanzibarze Wahadimu i Watumbatu zostali pozbawieni dostępu do najżyźniejszych ziem na zachodzie kraju i nie uczestniczyli w systemie plantacji. Inaczej wyglądała sytuacja na Pembie, gdzie lokalna ludność również uprawiała drzewo goździkowe.

Wreszcie nie bez znaczenia w tworzeniu systemu plantacji były tradycje wyniesione z samego Omanu. Omańska gospodarka, szczególnie w interiorze kraju, była większości oparta o rolnictwo. Co prawda główną uprawą była palma daktylowa, a sposób gospodarowania ziemią był zasadniczo inny (brak opadów, rozwinięty system irygacji)²⁰, mimo to wydaje się, że większość migrantów, którzy przybywali na Zanzibar i Pembę miała duże doświadczenie w uprawianiu ziemi. Drugim istotnym aspektem była tradycja niewolnictwa w Omanie. Przyjmuje się, że niewolnicy występowali w Omanie już za czasów pierwszych imamatów ibadyckich, a nowa fala napływu niewolników nastąpiła w okresie omańskich podbojów w Afryce Wschodniej pod koniec XVIII w. Imam Sayf Ibn Sultān (1692-

¹⁶ Wersja islamu reprezentowana przez szkołę prawa założoną przez Aš-Šāfi'ego (zm. 820)

¹⁷ Nicholls, *op. cit.*, s. 24.

¹⁸ Burton, *Zanzibar*, I. s. 411.

¹⁹ J. Middleton, *Land Tenure in Zanzibar*, London 1961, s. 12.

²⁰ Więcej na ten temat zob. J. C. Wilkinson, *Water and Tribal Settlement in South-east Arabia: Study of the Aflaj of Oman*, Oxford 1997.

1711) miał posiadać siedem tysięcy niewolników²¹. Od czasów Sa'īda napływ niewolników do Omanu znacznie wzrósł. Warto jednak zauważyć, że większość niewolników w Omanie pracowała w charakterze służby, pomocy domowej oraz żołnierzy, a dopiero II poł. XIX w. rozwinęło się wykorzystywanie niewolników do prac rolniczych²².

Podsumowując, doskonałe warunki geograficzne oraz słabość polityczna i ekonomiczna lokalnej ludności w połączeniu ze skutecznością afrykańskiej polityki Sa'īda sprawiły, że plantacje goździków zaczęły szybko rozwijać się, stając się w krótkim czasie podstawową gałęzią gospodarki obu wysp²³. Pierwsza plantacja według źródeł miała powstać nie za sprawą samego Sa'īda, ale jednego z jego poddanych Šālīḥa Ibn Ḥuraymila Al-‘Ibrīego, który w 1818 r. miał sprowadzić drzewo goździka z pobliskiego Bourbonu i Mauritiusu²⁴. Inną wersję przedstawia Sa'īd Ibn ‘Alī Al-Muḡayrī, który sprowadzenie goździka przypisuje wysłannikowi Sai'īda ‘Abd Allāhowi Al-‘Aḡamīemu²⁵. Również data wprowadzenia uprawy nie jest taka oczywista. Inna relacja źródłowa podkreśla, że w 1822 r. drzewa goździków były już stosunkowo wysokie, co wskazywałoby, że ich zasadzenie musiało nastąpić jeszcze przed 1818 r.²⁶. Niezależnie od wersji wydarzeń Sa'īd ostatecznie wszedł w posiadanie upraw goździków, a następnie przekazał sadzonki drzewa oraz zasady uprawy kolejnym migrantom przybywającym z Omanu na Zanzibar. W 1852 r. wyeksportowano z Zanzibaru już 128 tys. *farāsila*²⁷ goździków²⁸.

Uprawa goździków

Mimo sprzyjającej gleby i klimatu uprawa drzewa goździkowego wymagała zapewnienia odpowiednich warunków do kultywacji tej rośliny. Drzewo goździka pochodziło z Moluków i jak wspomniano wyżej trafiło na Zanzibar, a potem na Pembę na początku XIX w. z Maskarenów. Nasiona drzewa przed zasadzeniem należało moczyć w wodzie przez trzy dni. Dopiero po tym okresie umieszczano je

²¹ *History of the Imāms and Seyyids of ‘Omān, by Šālīl-Ibn-Razīk, from A.D. 661-1856*, tłum., red. G. P. Badger, London 1871, s. 94.

²² Wzrost wykorzystania niewolników do prac rolniczych w Omanie miał być związany z bo-
molem na omańskie daktyle w Ameryce w latach 60. XIX w. Zob. M. S. Hopper, *Slaves of One Mas-
ter. Globalization and Slavery in Arabia in the Age of Empire*, New Haven 2015, s. 55.

²³ Nie nastąpiło to jednak jednocześnie. Na Pembie uprawa goździków stała się istotną gospodar-
czo dopiero po huraganie z 1872 r., który zniszczył większość drzew goździkowca na Zanzibarze.

²⁴ Burton, *Zanzibar*, I, s. 361.

²⁵ Al-Muḡayrī, *op. cit.*, s. 143.

²⁶ F. Albrand, *Extrait d'un memoire sur Zanzibar et sur Quiloo*, "Bulletin de la Société de Gé-
ographie" 10, s. 69.

²⁷ *Farāsila* (l. m. *frasila*) miara w której podawano zebrane goździki, 1 *farāsila* wynosiła 35
funtów, czyli 15,8 kg.

²⁸ Cooper, *op. cit.*, s. 61.

w specjalnie przygotowanej grządce, szerokiej na prawie 2 m. Sadzono zazwyczaj po dwa nasiona na raz, na wypadek, gdyby jedno z nich nie zakorzeniło się. Nad posadzonymi nasionami drzewa goździka tworzone rodzaj ramy pokrytej trawą i liśćmi kokosa, która zacieniała sadzonki i dawała im ochronę. Tak posadzone drzewo goździka było nawadniane rano i wieczorem przez niewolników, tak aby ziemia wokół sadzonki zawsze była wilgotna²⁹.

Kiedy drzewo goździka osiągnęło wysokość prawie 15 cm, ramkę chroniącą usuwano, a drzewko wykopywano z grządki i umieszczano w ziemi. Dziury na sadzonki specjalnie przygotowywano i umieszczano je w równych odstępach w rzędzie, który starannie wyznaczano liniami. W efekcie drzewa goździka rosły w idealnym porządku. Przenoszenie goździkowca z grządki do ziemi wymagało odpowiedniej precyzji i uwagi na korzenie drzewka. Po wsadzeniu w ziemię roślinę nawadniano. Na tym etapie rozwoju goździkowca istotne było utrzymywanie ziemi wokół drzewa wolnej od traw i innych roślin. Nie było to zadanie łatwe, bowiem przy tak wysokim poziomie wegetacji trawy pojawiały się bardzo szybko. W związku z tym wśród młodych drzew goździka panowała spora śmiertelność. Stąd koniecznie było posiadanie odpowiedniej liczby robotników, którzy mogli skutecznie wypielić tereny wokół młodych drzew goździków. Aby drzewo wydało owoc trzeba było czekać co najmniej sześć lat. Zazwyczaj każde trzy drzewa wydawały dwie *farāsile* goździków. Większe drzewa przekraczające nawet 15 m produkowały 4 *farāsile* goździków. W konsekwencji około 500 *farāsili* można było uzyskać z koło 4000 drzew goździków³⁰.

W okresie od zasadzenia drzewa od uzyskania pierwszych zbiorów zadaniem niewolników było pielienie ziemi wokół drzew, poszerzanie plantacji, a także praca na pozostałych uprawach. Rzadko się zdarzało, aby na plantacji sadzono same goździki. Zdecydowana większość plantacji miała charakter mieszany. Co więcej, Omańczycy zapewne przejęli zwyczaj z Bourbonu i Mauritiusu, gdzie między rzędami drzew goździka sadzono palmy kokosowe³¹. W związku z tym do obowiązków niewolników należało także uprawa palmy kokosowej, zbóż czy owoców. W efekcie niewolnik miał zajęcie na plantacji przez cały rok.

Dzień pracy zaczynał się o świcie wraz z biciem bębna przez *msimamizi* (nadzorcę). Praca była kontynuowana do godziny czwartej, czasami poza sezonem sadzenia i zbiorów praca na polu była skończona przed godziną dwunastą. Jeśli niewolnik był muzułmaninem, to w czasie pracy miał prawo do modlitwy. Zasadniczo pracował on pięć dni w tygodniu, mając czwartek i piątek do swojej dyspozycji. W tym czasie zajmował się pracą na wydzielonej mu przez pana

²⁹ Fitzgerald, *op. cit.* s 554.

³⁰ *Ibidem*, s. 556-557.

³¹ *Ibidem*, s 523.

części pola zwanej *konde*³². Niemniej jednak amerykański kupiec Putnam wspomina w swoim dzienniku z 1849 r., że niewolnicy mieli trzy dni na prace na swoim polu, a „w pozostałych czterech ich panowie nie wiedzieli, gdzie oni są”³³. Informacja ta wskazuje na dużo większą swobodę niewolników w początkowym okresie funkcjonowania systemu plantacji. Oznaczałoby to, że wraz z rozwojem tego systemu warunki pracy i kontrola nad niewolnikami uległy zaostrzeniu.

W okresie zbiorów plantacja zmieniała swój tryb pracy. Nierzadko zdarzało się, że pracowano przez pełne 7 dni. Natomiast z tego tytułu przysługiwało niewolnikowi wynagrodzenie, najczęściej wynosiło ono określony procent od uzyskanych w tych dniach zbiorów goździków³⁴. W II poł XIX w., wobec spadku liczby niewolników, w okresie zbiorów zatrudniano również opłacanych pracowników. Im również płacono w postaci części zebranych goździków. W obu przypadkach do pracownika lub niewolnika należały jedynie pąki goździków³⁵.

Początek zbioru goździków przypadał zazwyczaj na sierpień i trwał cztery miesiące. W ciągu sezonu z jednego drzewa trzykrotnie zbierano goździki. Wyższe partie drzew obierano przy użyciu drabin. Łodygi i pąki goździka zbierano razem i zostawiano na matach rozłożonych na ziemi, gdzie suszono je na słońcu do siedmiu dni. Zanim jednak wysuszono goździki należało oddzielić pąki od łodyg. Zrywanie łodyg i pąków goździka wymagało precyzji i uwagi, tak aby nie uszkodzić zrywanej części oraz nie złamać gałęzi drzewa³⁶. Przykładowo drzewo o wysokości 15 m i szerokości 2 m wymagało sześciu ludzi, pracujących cały dzień, aby możliwie było zebranie całego plonu goździków³⁷. O wadze zbiorów świadczy fakt, że część właścicieli plantacji na ten czas przeprowadzała się z miasta i zamieszkiwała na plantacjach, aby osobiście doglądać zbierania³⁸.

Mimo podobnych metod gospodarowania goździki uzyskiwane na Pembie różniły się nieznacznie od tych z Zanzibaru. Przede wszystkim były dużo bardziej wilgotne niż zanzibarskie. Było to spowodowane dużo większą gęstością roślinno-

³² J. Christie, *Slavery in Zanzibar as it is*, [w:] *The East African Slave Trade and the Measures Proposed for its Extinction*, red. H. A. Fraser, J. Christie, London 1871, s. 34.

³³ *A visit to Eastern Africa, 1849*, [w:] *New England Merchants in Africa. A History Through Documents 1802-1865*, ed. N.R. Bennett, G. E. Brooks, Boston 1965, s. 427, (dalej cytowane jako „*New England merchants*”).

³⁴ Hardinge to the Marquess of Salisbury, Zanzibar, 14 I 1896, *British Documents on Foreign Affairs: Reports and Papers from the Foreign Office Confidential Print. Part I: From the Mid-nineteenth Century to the First World War. Series G, Africa, 1848-1914*, red. D. Throup, Bethesda MD: University Publications of America, 1995-97 (dalej cytowane jako: „*British Documents*”), t. 18, s. 111.

³⁵ Fitzgerald, *op. cit.*, s. 559.

³⁶ Cooper, *op. cit.*, s. 158.

³⁷ Fitzgerald, *op. cit.*, s. 592.

³⁸ Cooper, *op. cit.*, s. 74.

ści na Pembie, co uniemożliwiało pełne wysuszenie zebranych goździków. Maty z goździkami na Zanzibarze umieszczone były na otwartych przestrzeniach i na widoku (aby przeciwdziałać ewentualnym kradzieżom). Natomiast na Pembie goździki suszono pod drzewami. Dodatkowo goździki z Pemby nabierały wilgoci w trakcie morskiej podróży z wyspy na Zanzibar, w efekcie czego były mniejsze i ciemniejsze od tych z Zanzibaru³⁹.

Zebrane goździki były transportowane do miasta, gdzie je sprzedawano. Rząd pobierał 25% podatek od sprzedaży goździków⁴⁰. Natomiast transport i pośrednictwo w sprzedaży goździków leżały głównie w rękach Indusów, którzy nierzadko dyktowali ceny skupu. Głównymi rynkami zbytu dla goździków z Zanzibaru był Bombaj, Marsylia, Hamburg i Nowy Jork⁴¹.

Gospodarka na plantacjach goździków miała charakter ekstensywny. Ziemia, kiedy wyjałowiała się, była pozostawiana odłogi, który pokrywał się trawami i buszem. Następnie teren ponownie karczowano i czyszczono, robiąc miejsce pod ponowną uprawę. Nawozów praktycznie nie stosowano, wyjątkiem był obornik z wielbłądów, krów i kóz, który był używany w pojedynczych ogrodach⁴². Mimo tak podstawowych środków uprawy liczba uzyskiwanych goździków szybko rosła. Szacowana wielkość eksportu goździków z Zanzibaru wzrosła z 128 tys. *farāsili* w 1852 r. do ponad 200 tys. w 1862 r.⁴³ Ten trend został przerwany w wyniku huraganu z 1872 r., który zniszczył większość drzew goździka na Zanzibarze, pozostawiając drugą wyspę prawie nietkniętą. Załamanie w produkcji zanzibarskich goździków wykorzystali plantatorzy z Pemby, którzy do tej pory w niewielkim stopniu uprawiali tę przyprawę. W krótkim czasie Pemba stała się największym eksporterem i tę pozycję miała utrzymać do końca XIX w., pomimo odrodzenia się uprawy goździków na Zanzibarze. Konsekwencją takiego stanu była monopolizacja produkcji rolnej na Pembie przez goździki i wyparcie innych upraw⁴⁴.

Właściciele plantacji

W zdecydowanej większości właścicielami plantacji byli Arabowie pochodzący z Omanu. W przeciwieństwie do Europejczyków w Amerykach, byli oni znani lokalnej ludności dzięki wielowiekowym kontaktom handlowym i politycznym między obiema społecznościami⁴⁵. Nie zmieniało to jednak faktu, że Arabowie różnili się od

³⁹ Fitzgerald, *op. cit.*, s. 591.

⁴⁰ Podatek ten zmieniał swoją wartość. Po 1872 r. wzrósł do 30%, potem znów został zmniejszony, generalnie w omawianym okresie wynosił 25-35%, zob. F. Cooper, *op. cit.*, s. 138.

⁴¹ Fitzgerald, *op. cit.*, s. 561.

⁴² *Ibidem*, s. 552.

⁴³ Cooper, *op. cit.*, s. 61.

⁴⁴ Hardinge to the Marquess of Salisbury, Zanzibar, 10 I 1896, *British documents*, t. 18, s. 104.

⁴⁵ Początki kontaktów między wybrzeżem Afryki Wschodniej a Omanem datuje się co najmniej

Suahili językiem, kulturą i w pewnym stopniu religią (wyznawali ibadycką wersję islamu⁴⁶). Część z nich zamieszkiwała obie wyspy jeszcze przed stworzeniem systemu plantacji, większość przyjechała z Omanu zachęcona nowymi możliwościami gospodarczymi w Afryce Wschodniej lub zaproszona przez samych władców Zanzibaru. Do czasów Sa'īda na samym Zanzibarze mieszkało około 5 tys. Arabów z Omanu⁴⁷. W późniejszych czasach te liczby zaczęły szybko wzrastać, tylko w 1877 r. przyłynęło z Omanu prawie tysiąc migrantów⁴⁸. Miało to związek z upadkiem gospodarczym samego Omanu, spowodowanym podziałem posiadłości Sa'īda w 1861 r. na osobne Sułtanaty Omanu i Zanzibaru⁴⁹. Niemniej jednak do końca arabskich rządów na wyspach (czyli do 1964 r.) Arabowie stanowili mniejszość społeczeństwa.

Omańscy pozyskiwali ziemię od Sa'īda Ibn Sułtāna (a potem jego następców) lub zajmując nieużytki, co zgodnie z prawem muzułmańskim dawało im tytuł własności, a także wchodząc w związki małżeńskie z przedstawicielkami lokalnej społeczności. Pewne znaczenie miał też nielegalny zabór ziem należących do lokalnej ludności⁵⁰. Zgodnie z szariatem prawo własności miało charakter indywidualny (*mulk*) a plantacje powstawały zazwyczaj w kompleksach, w których w skład wchodziły ziemie poszczególnych plemion osiedlających się na Zanzibarze i Pembie⁵¹. Rozmiary plantacji były różnorodne i zależne od pozycji ekonomicznej i politycznej właściciela plantacji.

Największym właścicielem ziemskim był władca, jednak w wyniku kolejnych podziałów majątków w rodzinie panującej zasób ziemi, którą dysponował sułtan zmniejszył się. Mimo to nawet w późniejszych latach posiadłości sułtanów charakteryzowały się sporymi rozmiarami⁵². Bliscy współpracownicy władcy lub potężne, osiadłe od wieków plemiona (np. Al-Barwānī) też posiadali rozległe komplek-

na czasy sasanidzkie (III-VII w. n.e.), zob. J. C. Wilkinson, *The Origins of Omani Identity*, [w:] *Oman and Overseas (Studies on Ibadism and Oman)*, red. Abdulrahman Al Salimi, Michaela Hoffmann-Ruf, Zurich-New York 2013, s. 35.

⁴⁶ Odłam islamu, który wyodrębnił się w VIII w. w wyniku sporów o naturę władzy w społeczeństwie islamu. Przeciwwstawiał się on zarówno sunnickiej, jak i szyickiej wersji, uznając, że władza nad wspólnotą może należeć do każdego pobożnego muzułmanina, niezależnie od jego rodzinnych czy plemiennych afiliacji. Zob. V. J. Hoffman, *The Essentials of Ibadi Islam*, Syracuse 2012.

⁴⁷ Burton, *Zanzibar*, I, s. 368. Wszystkie podane w tym artykule liczby ludności należy traktować z dużą dozą ostrożności. W przypadku Omańczyków nierzadko źródła nie rozróżniają między nimi a Arabami z Jemenu. Co więcej, do Arabów zaliczają część ludności Suahili. Wszystko to może istotnie zniekształcać rozmiary populacji Omańczyków na wyspach.

⁴⁸ Cooper, *op. cit.*, s. 54.

⁴⁹ Szczegółowe dane na temat kondycji Omanu po podziale przedstawia R. G. Landen, *Oman since 1856. Disruptive Modernization in a Traditional Arab Society*, Princeton 1967.

⁵⁰ Middleton, *op. cit.*, s. 75.

⁵¹ Al-Muḡayrī, *op. cit.* s. 77-79.

⁵² Fitzgerald, *op. cit.*, s. 530.

sy plantacji⁵³. Co znamienne wielkość plantacji rzadko podawano jej rozmiarem, natomiast najczęściej określono ją poprzez liczbę pracujących tam niewolników. Przykładowo sułtan Barġaš (1870-1888) miał posiadać plantacje, na których pracowało prawie 6 tys. niewolników⁵⁴. Z kolei jeden z bogatszych plantatorów Ibn ‘Issa posiadał podobno 1900 niewolników i szesnaście plantacji⁵⁵. Inne źródła również podają, że duża plantacja liczyła około 1-2 tys. niewolników, natomiast średniej wielkości w granicach 500-1000 niewolników⁵⁶. Liczby te należy traktować z dużą dozą ostrożności, nie można też zapominać, że z czasem w wyniku kolejnych akcji przeciwko niewolnictwu liczba niewolników na plantacjach sukcesywnie się zmniejszała, o czym szerzej będzie w dalszej części pracy.

Zmiany w rozmiarze plantacji wynikały także z zasad dziedziczenia, które według szariatu, uprawniały wszystkie dzieci (i żony) zmarłego do udziału w spadku. Co do zasady córki zmarłego otrzymały połowę działu, który otrzymywali synowie⁵⁷. Natomiast żona(y) otrzymywały ¼ majątku zmarłego, jeśli nie miały dzieci albo 1/8, jeśli małżeństwo miało potomstwo⁵⁸. Zmarły mógł jedynie 1/3 majątku zapisać w formie testamentu, jednak grono ewentualnych beneficjentów testamentu było ściśle określone. W formie testamentu najczęściej tworzone *waqfy*⁵⁹ bądź zapisywano środki na inne cele dobroczynne. W efekcie plantacje podlegały ciągłym podziałom, a wśród plantatorów znajdowały się kobiety. Ten ostatni fakt ułatwiał w pewnym stopniu ponową komasację posiadłości, kiedy dochodziło do ślubu między właścicielem i właścicielką plantacji. W wyniku małżeństwa kobieta nie traciła prawa do swojej ojcowizny, jednak zazwyczaj to mąż przejmował zarząd nad jej ziemiami⁶⁰. Niemniej jednak wraz z kolejnymi pokoleniami malała liczba ogromnych plantacji. Brytyjskie szacunki z 1895 r. przekazują, że większość plantacji liczyła po 2-4 posiadłości, a łączna liczba niewolników pracujących u jednego właściciela nie przekraczała 350 osób⁶¹. Co prawda jeszcze w latach 40. XX w. można było spotkać ogromne plantacje liczące ponad 10 tys. drzew, jednak były to raczej relikty świetnej przeszłości lub nowe inwestycje osób z dużym kapitałem⁶².

⁵³ Al-Muġayrī, *op. cit.*, s. 77.

⁵⁴ Cooper, *op. cit.*, s. 68.

⁵⁵ Fitzgerald, *op. cit.*, s. 519.

⁵⁶ Burton, *Zanzibar*, I, s. 466; Christie, *op. cit.*, s. 31.

⁵⁷ Al-Qur’ān, *An-Nisā’* (4:12).

⁵⁸ Al-Qur’ān, *An-Nisā’* (4:11).

⁵⁹ Rodzaj fundacji tworzonej na majątku testatora, z której miały pochodzić środki na określone przez niego cele religijne lub charytatywne np. utrzymanie meczetu, szkoły etc.

⁶⁰ J. Schacht, *Mīrāth*, [w:] *Encyclopaedia of Islam*, VII, Leiden 1991, s. 106–113.

⁶¹ D. Mackenzie, *A Report on Slavery and the Slave Trade in Zanzibar, Pemba, and the Mainland of the British Protectorates of East Africa: Presented to the Committee of British and Foreign Anti-Slavery Society*, “Anti-Slavery Reporter”, 15 (1895), s. 19.

⁶² G. E. Tidbury, *The Clove Tree*, London 1949, s. 174.

Cechą charakterystyczną systemu plantacji goździków na wyspie Zanzibar był fakt, że uprawa tego drzewa była w XIX w. wyłącznie w rękach Omańczyków. Co prawda sporządzony w 1922 r. brytyjski raport na temat plantacji goździków wskazywał, że 69% drzew na Zanzibarze było w rękach Arabów, a 46% na Pembie. Afrykańska ludność (nie sprecyzowano czy chodzi wyłącznie o Suahili) miała posiadać odpowiednio 33% i 46% drzew na wyspach, a pozostałe 8% należało do induskich kupców⁶³. Powyższe dane są jednak dużo późniejsze niż omawiany okres. Induscy kupcy w XIX w. poza wczesnym okresem rozwoju plantacji (do lat 70.) nie mogli wchodzić w posiadanie plantacji, również Afrykańczycy w tym okresie nie posiadali plantacji goździków poza Pembą⁶⁴.

Brak suahilijskich plantacji goździków na Zanzibarze mógł być spowodowany przez fakt, że na tę wyspę przybyło najwięcej Omańczyków, tam mieściła się siedziba władcy, a obszary nadające się do uprawy goździka były mniejsze niż na Pembie. W efekcie na Zanzibarze powstała zwarta i stosunkowo duża omańska wspólnota skupiona wokół władcy i żyjąca w swoich dzielnicach lub plantacjach, przez co niesłonna do integracji z lokalną ludnością. Dodatkowo ograniczony areal ziemi przy większej liczbie migrantów prowokował konflikty między Suahili i Arabami. W konsekwencji na Zanzibarze lokalna ludność została zepchnięta nie tylko na ekonomiczny, ale i też społeczny margines. Miało to być załączkiem późniejszych konfliktów między Suahili a Arabami. Warto natomiast dodać, że na kontynencie afrykańskim Suahili na równi z Omańczykami uczestniczyli w tamtejszym systemie plantacji⁶⁵.

Zaangażowanie Arabów w pracę na plantacjach trudno jednoznacznie oszacować. Część źródeł podaje, że Omańczycy rezydowali głównie w mieście i rzadko brali osobisty udział w bieżącym nadzorowaniu funkcjonowania plantacji⁶⁶. Z drugiej jednak strony podkreśla się, że wzorem Sa'īda Ibn Sulṭāna, który spędzał cztery dni w ciągu tygodnia w swoich posiadłościach ziemskich, część Omańczyków również przenosiła się do swoich rezydencji na plantacjach, przynajmniej na okres zbiorów⁶⁷. Sytuacja na Pembie, gdzie nie było istotnego ośrodka miejskiego, wyglądała inaczej. Wydaje się, że tam większość plantatorów mieszkała na stałe w swoich posiadłościach⁶⁸. Sytuacja zmieniała się również wraz z rozwojem kultury plantacji i przemianami ekonomicznymi w samej Afryce Wschodniej. Politycz-

⁶³ Croucher, *op. cit.*, s. 43.

⁶⁴ Bhacker, *op. cit.*, s. 139.

⁶⁵ Cooper, *op. cit.*, s. 58-59.

⁶⁶ Christie, *op. cit.*, s. 31; Ch. Guillaín, *Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de l'Afrique orientale*, II, Paris 1848, s. 81.

⁶⁷ Cooper, *op. cit.*, s. 74.

⁶⁸ Mr. Hardinge to the Marquess of Salisbury, Zanzibar, 10 I 1896, *British Documents*, t. 18, s. 111.

ne oddzielenie Zanzibaru i Omanu zmniejszyło mobilność Omańczyków, którzy do tej pory nierzadko mieszkali w Maskacie, posiadając plantacje na Zanzibarze. Z kolei podział Afryki Wschodniej między Wielką Brytanię i Niemcy ograniczył handel karawanowy, co zaowocowało większym zaangażowaniem Omańczyków w rozwój plantacji.

W konsekwencji w II poł. XIX w. zaczęły powstawać wielkie kompleksy zabudowań wokół plantacji, które miały służyć jako stałe rezydencje dla właścicieli. Badania archeologiczne w Mgoli pokazały istnienie domu sporych rozmiarów, składającego się z kilku pokoi i wykonanego ze skały koralowej. Co prawda taka budowla była mniejsza niż domostwa omańskiej elity w mieście Zanzibar, mające kilka pięter, jednak mimo to nadawała się do stałego mieszkania⁶⁹. Przykład jeszcze większego kompleksu znaleziono w Finga na Pembie. Zawierał on również meczet, co było wyjątkowe dla arabskich plantacji na wyspach⁷⁰. Badania archeologiczne pokazały także, że około 34% przebadanych stanowisk archeologicznych na Zanzibarze i Pembie posiadało rezydencje dla plantatorów, natomiast jedynie około ¼ tych posiadłości była zbudowana ze skały koralowej, czyli była określona mianem kamiennych domów. Większość miała drewnianą konstrukcję wypełnioną gliną i trocinami czy plecionką z witek tzw. szachulec (ang. *wattle and daub*). Wskazuje to na dużo niższy status ekonomiczny części plantatorów i pokazuje, że była to grupa niejednorodna i zróżnicowana wewnętrznie⁷¹.

Wyniki badań archeologicznych zwracają uwagę na jeszcze jeden bardzo ważny element funkcjonowania arabskiej plantacji w XIX w. Mianowicie w kilku miejscach stwierdzono, że klepisko bądź podłoga, gdzie suszono zebrane goździki, znajdowała się naprzeciwko lub sąsiadowała z *barazą* plantacji⁷². *Baraza* była rodzajem przestronnej sali audiencjonalnej. W związku z tym była obowiązkową częścią omańskich fortec i domostw wpływowych osób, bowiem tam mężczyźni z rodziny podejmowali swoich gości. Na Zanzibarze zyskała bardziej otwarty charakter. W pałacu Sa'ida w Mtoni znajdowała się na parterze i wychodziła na ocean⁷³. Na zanzibarskich plantacjach znajdowała się również w dolnej części domu i była częściowo otwarta na zewnątrz, w tym wypadku wychodziła na miejsce suszenia goździków.

Taka lokalizacja bardzo ważnego pomieszczenia omańskiego domu wydaje się być nieprzypadkowa. Po pierwsze pozwalała ona właścicielowi bez wychodzenia z domu kontrolować suszenie zbiorów – jednego z najważniejszych elementów przygotowania goździków – była więc formą bezpośredniego nadzoru właściciela

⁶⁹ Croucher, *op. cit.*, s. 151-153.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 155.

⁷¹ *Ibidem*, s. 160.

⁷² *Ibidem*, s. 127.

⁷³ E. Ruete, *Memoirs of an Arabian Princess: An Autobiography*, London 1888, s. 139.

nad sprawami plantacji i pracą niewolników⁷⁴. Było to nie bez znaczenia również z punktu widzenia bezpieczeństwa. Plantator mógł bowiem na bieżąco obserwować ilość zebranych goździków, co utrudniało jego ewentualną kradzież. Dodatkowo właściciel, przyjmując gości w *barazie*, chwalił się swoimi zbiorami i zapowiedzią ewentualnych zysków, ponieważ przed każdym ze zgromadzonych rozpościł się widok suszonych goździków. Oznaczało to, że ilość zebranych goździków, a także zapewne liczba pracujących niewolników była ważnym źródłem prestiżu dla plantatorów.

Niezależnie od osobistego zaangażowania plantatora, każda plantacja posiadała system nadzoru w oparciu o zaufanych wyzwolenców i niewolników. Oznaczało to, że nawet rezydujący na swojej plantacji Omańczyk miał sporo wolnego czasu, a jego jedynym zadaniem było okresowo doglądanie i kontrolowanie nadzorców swoich plantacji. Taka organizacja pracy na plantacji sprawiła, że bardzo szybko zaczęły rozwijać się na Zanzibarze różne formy rozrywki, dotąd nieznane lub nieosiągalne dla Omańczyków. Popularność zdobywały zakazane z punktu widzenia islamu formy spędzania czasu jak picie alkoholu czy hazard⁷⁵. Z drugiej jednak strony część ludności oddawała się naukom religijnym, powstały całe rodziny, które odgrywały ważną rolę w rozwoju islamu w Afryce Wschodniej⁷⁶. Z czasem pojawiła się prasa, szkoły i liczne stowarzyszenia oraz upowszechniło się wysyłanie dzieci na studia zagraniczne. Taki poziom rozwoju arabskiej kultury w Afryce Wschodniej nie byłby możliwy bez dochodów i możliwości płynących z plantacji goździków.

Obraz własności plantacji goździków byłby niepełny bez wspomnienia induskich kupców. Ich obecność zarówno w Omanie, jak i na Zanzibarze miała długą tradycję, sięgającą bowiem jeszcze rządów portugalskich w XVII w. W wieku XIX pojawili się oni w większej liczbie w Afryce Wschodniej za sprawą Sa'īda Ibn Sulṭāna, dla którego byli bankierami, pośrednikami handlowymi i poborcami ceł. Większość z nich była muzułmanami z kast Chodża i Bohra i pochodziła z regionu Kaćch (w dzisiejszym stanie Gudżarat). W literaturze określa się ich mianem Banianów, choć termin ten prawidłowo powinien być stosowany tylko do hinduskich kupców⁷⁷. Wydaje się, że szybki rozwój plantacji goździków nie byłby możliwy bez ich pomocy finansowej. Ujemną tego stroną było obciążanie plantacji wie-

⁷⁴ Croucher, *op. cit.*, s. 129.

⁷⁵ J. Holman, *Travels in Madras, Ceylon, Mauritius, Cormoro Islands, Zanzibar, Calcutta, etc.*, London 1840, s. 51.

⁷⁶ B. G. Martin, *Notes on Some Members of the Learned Classes of Zanzibar and East Africa in the Nineteenth Century*, "African Historical Studies" 4, 1971, 3, s. 525-545.

⁷⁷ Formalnie termin „Banian” odnosił się do hinduskich kupców z Vanya, jednak czasami tym mianem określa się też kupców muzułmańskich działających w Afryce Wschodniej. Zob. Bhacker, *op. cit.*, s. 69.

rzytelnościami. W konsekwencji już w latach 40. XIX w. znaczna część plantacji była zadłużona⁷⁸. Wraz z problemami z dostępem do niewolników oraz spadkiem ceny goździków sytuacja finansowa arabskich właścicieli jeszcze się pogorszyła. Sprawę komplikowało samo nastawienie Indusów, którzy nie byli zainteresowani oddłużeniem plantacji i spłatą wierzytelności. Większość z nich nigdy nie odwiedzała dłużnych plantacji, a interesował ich tylko regularny napływ odsetek od wierzytelności⁷⁹, które zazwyczaj były bardzo wysokie⁸⁰.

Skalę problemu pokazują statystyki brytyjskiego urzędu konsularnego na Zanzibarze z roku 1895 r. Z jego danych wynika, że 2350 plantacji na Zanzibarze i 946 na Pembie było zadłużonych u Indusów⁸¹. Część obciążonych plantacji na pewno w takich wykazach nie figurowała, co sugeruje, że powyższe dane mogły być jeszcze większe. Dodatkowo to induscy kupcy w większości pośredniczyli w sprzedaży goździków. Nierzadko zdarzało się, że narzucali oni plantatorom wysokie prowizje lub w zamian za goździki oferowali bezużyteczne towary, których sami nie mogli sprzedać⁸². W efekcie sułtan Barġaś wydał w 1870 r. dekret zakazujący im pośrednictwa w handlu goździkami, jednak jego decyzja pozostała martwą literą i Indusi utrzymali swoją pozycję w handlu⁸³. Co więcej, pomimo działań Wielkiej Brytanii przeciwko niewolnictwu, której jako Indusi byli poddanymi, niektórzy z nich sami byli posiadaczami niewolników, a większość finansowała wyprawy karawanowe, które przecież były głównym źródłem niewolników. Warto więc pamiętać, że co najmniej od lat 40. XIX w. za systemem plantacji stali również induscy kupcy⁸⁴.

Siła robocza plantacji

Instytucja plantacji goździków na Zanzibarze i Pembie opierała się na pracy niewolników. Stanowili oni zarówno jej istotną kadrę administracyjną, jak i niezbędną siłę roboczą. W efekcie pojawiło się wśród Arabów przekonanie, że aby zabrać się do jakiejkolwiek pracy i coś osiągnąć w Afryce Wschodniej trzeba najpierw było kupić niewolnika⁸⁵. Co prawda ludność lokalna również uczestniczyła w pracach na plantacjach, jednak czynili oni to głównie na plantacjach władców,

⁷⁸ Cooper, *op. cit.*, s. 141.

⁷⁹ Prawo muzułmańskie zakazuje pobierania odsetek i traktuje to jako lichwę. Jednak sekty Chodża i Bohra, które wywodziły się z hinduizmu, a następnie przeszły na ismailicką wersję islamu nie przestrzegały tego zakazu.

⁸⁰ *Observations by Lieutenant Clark on Captain Craster's Report on Pemba, 1912, British Documents*, t. 18, s. 250.

⁸¹ Mackenzie, *op. cit.*, s. 20.

⁸² Mr. Hardinge to the Marquess of Salisbury, Zanzibar, 10 I 1896", *British Documents*, t. 18, s. 107.

⁸³ Cooper, *op. cit.*, s. 139.

⁸⁴ Mackenzie, *op. cit.*, s. 20.

⁸⁵ E. Steere, *Some Account of the Town of Zanzibar*, London 1869, s. 13.

w zamian za zwolnienia z podatków, oraz tylko w okresie zbiorów⁸⁶. Choć obecność wolnej ludności na plantacjach miała charakter doraźny i sporadyczny, to wyróżniała system plantacji na wyspach od innych podobnych instytucji, które opierały się wyłącznie o pracę niewolników⁸⁷.

Niewolnictwo próbowano wielokrotnie i na różne sposoby definiować. Miers i Kopytoff, definiując niewolnika wyszli z popularnego na zachodzie obrazu oczłowieka „całkowicie w posiadaniu drugiej osoby, która może użyć go prywatnych celów. On [niewolnik] nie ma kontroli nad swoim przeznaczeniem, nie ma wyboru miejsca zamieszkania czy zatrudnienia, nie ma prawa do własności czy małżeństwa i żadnej kontroli nad losem swojego potomstwa. Może być odziedziczony, przeniesiony, sprzedany bez uwzględnienia jego opinii, może być źle traktowany a czasami nawet bezkarnie zabity. Co więcej, jego potomstwo odziedziczy jego status”⁸⁸. W dalszej części swojego wywodu wykazali oni, że taka definicja nie odzwierciedla położenia niewolników w niektórych społeczeństwach. Podkreślali oni, że niewolnictwo w Afryce należy rozpatrywać w kontekście przynależności jednostki do grupy i jej dyspozycyjności względem niej⁸⁹.

Uwagi Miers i Kopytffa są istotne dla zrozumienia niejednoznaczności instytucji niewolnictwa. Kolejną kwestią, które może pozwolić lepiej opisać tę instytucję jest spojrzenie na niewolnictwo poprzez pryzmat islamu – religii właścicieli plantacji na obu wyspach. Zgodnie bowiem z prawem muzułmańskim niewolnik nie był uznawany jako „mówiąca rzecz”, nie można było zniewolić muzułmanki, natomiast przejście niewolnika na islam, do czego powinien zachęcać jego właściciel, nie było równoznaczne z wyzwoleniem, ale zdecydowanie poprawiało status takiej jednostki. Z kolei wyzwolenie niewolnika była uznawane za akt miłosierdzia i pochwalane przez islam.⁹⁰ Dzieci narodzone z niewolnicy i wolnego mężczyzny były traktowane jako wolne i cieszyły się takimi samymi prawami, jak urodzone z wolnej kobiety. Nie oznaczało to jednak, że los niewolnika był o wiele lepszy w Afryce Wschodniej niż w Amerykach. Porównywanie reżimów niewolniczych w kategoriach „mniej lub bardziej łagodny” wydaje się być nie na miejscu. Nie ulega natomiast wątpliwości, że niewolnicy na Zanzibarze i Pembie nie funkcjonowali według tych samych reguł, co ich pobratymcy w Amerykach.

Niewolnicy na Zanzibarze i Pembie pochodzili z dwóch źródeł: z urodzenia z niewolników oraz z nabycia od handlarzy niewolników. Ci pierwsi byli określani arabskim terminem *mutawallid* lub suahilijskim *mzalia* (l.mn. *wazalia*). Natomiast

⁸⁶ Middleton, *op. cit.*, s. 12.

⁸⁷ Curtin, *op. cit.*, s. 26.

⁸⁸ I. Kopytoff, S. Miers, *African “Slavery” as an Institution of Marginality*, [w:] *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*, red. S. Miers, I. Kopytoff, Wisconsin, 1977, s. 3.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 10.

⁹⁰ Croucher, *op. cit.*, s. 92-93.

jak wyżej wspomniano, jeśli ojcem był wolny człowiek a matka niewolnicą, to dzieci również miały status wolnych osób, a sama matka również zazwyczaj uzyskiwała wolność. Co więcej, były one traktowane na równi z potomstwem z pełnoprawnej żony, włącznie z zasadami dziedziczenia⁹¹. Najlepszym tego przykładem był sam Sa'īd Ibn Sultān, którego wszystkie dzieci (i następcy) byli urodzeni z niewolnic i konkubin⁹². Natomiast dziecko urodzone z niewolnicy i ojca niewolnika lub nieznanego ojca należało do właściciela niewolnicy i miało status niewolnika. Niemniej jednak pozycja społeczna *wazalia* na plantacji była o wiele wyższa niż pozostałych niewolników, których określano jako „dzikich”. Przede wszystkim to właśnie z nich rekrutowano nadzorców. Najważniejszy z nich nazywany *msimamizi*, był co prawda zazwyczaj wolną lub wyzwoloną osobą, natomiast podlegli mu nadzorcy niewolników *nokoa* oraz *kadamu*, byli niewolnikami *wazalia*⁹³. Również jeśli chodzi o wyzwolenia, które były dość popularne wśród Arabów, bowiem były postrzegane jako przejaw religijności i dobrej woli właściciela, dotyczyły one głównie *wazalia*. Warto jeszcze dodać, że nierzadko plantatorzy, którzy byli zaangażowani w handel karawanowy, wysyłali *wazalia* jako swoich przedstawicieli w tym przedsięwzięciu⁹⁴.

Jeśli chodzi o drugą kategorię niewolników, to jest tych sprowadzanych z kontynentu Afryki, to wbrew pozorom nie stanowili oni jednorodnej grupy. Wśród nich należy wyróżnić niewolników sprowadzanych z Abisynii i Nubii (w przybliżeniu dzisiejsza Etiopia i Sudan). Podobnie jak niewolnicy z interioru Afryki byli oni nabywani na Targu Niewolników, jednak ich cena była o wiele wyższa niż tych pierwszych. Przykładowo w 1870 r. chłopcy i młodzieńcy z Etiopii kosztowali na Zanzibarze 50-100 talarów Marii Teresy⁹⁵, dziewczynki 60-150 talarów (ceny te po 1873 r. znacznie wzrosły, o czym więcej poniżej). Dla porównania w tym samym okresie cena za chłopca z interioru wynosiła 7-15 talarów a dorosłego mężczyzny 30-35 talarów⁹⁶. Dużo wyższa cena niewolników z Etiopii wynikała nie tylko z ich mniejszej dostępności, spowodowanej odległością tych terenów od Zanzibaru. Etiopczycy mieli również opinię uczciwych i gotowych do pracy. W związku z tym często kształcono ich na wysłanników, zarządców w domostwach czy nad-

⁹¹ Ruete, *op. cit.*, s. 10.

⁹² Burton, *Zanzibar*, I, s. 464.

⁹³ Christie, *op. cit.*, s. 31.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 35.

⁹⁵ Moneta srebrna emitowana od 1741 r. w krajach habsburskich z wizerunkiem cesarzowej Marii Teresy. Pod koniec XVIII w. talar stał monetą obiegową na terenie Imperium Osmańskiego, a w XIX w. zyskał znaczenie również w basenie Oceanu Indyjskiego i Afryce. W tej ostatniej w użyciu pozostawał do II wojny światowej. Zob. Sh. Pond, *The Maria Theresa Thaler: A Famous Trade Coin*. „Bulletin of the Business Historical Society” 15, 1941, 2, s. 26–31.

⁹⁶ Burton, *Zanzibar*, I, s. 465-467.

zorców⁹⁷. Wielu z nich więc zbliżało się statusem do *wazalia*, a niektórzy z nich za zasługi dla swoich właścicieli nie tylko zyskiwali wolność, ale także fortunę swojego byłego właściciela⁹⁸.

Najniżej w hierarchii społecznej na plantacji znajdowali się niewolnicy przywożeni przez karawany z interioru Afryki Wschodniej. Podróżowali oni w niezwykle trudnych warunkach, spętani i w fatalnej kondycji fizycznej. Większość karawan niewolników docierała do Kilwy, a następnie łodziami niewolników transportowano na Zanzibar, gdzie opłacano cła, które dla przykładu w 1835 r. wynosiły od 0,5 do 4 talarów w zależności od osoby niewolnika⁹⁹. Następnie niewolnicy trafiali na targ, gdzie dokonywano ich sprzedaży. W trakcie tej ciężkiej podróży wielu niewolników umierało, a kondycja tych, którzy przeżyli była na tyle zła, że większość nowych właścicieli musiała odczekać kilka miesięcy, żeby przydzielić im zadania na plantacji¹⁰⁰. Należy pamiętać, że znaczna część niewolników była reeksportowana z Zanzibaru do Omanu i dalej do Azji. Formalnie zakazano tego w 1847 r., ale przemyt niewolników do Azji trwał jeszcze długo po tym zakazie. Dodatkowo znaczna grupa niewolników nie trafiała na plantację, tylko do miast lub osad, gdzie pracowali jako służba, dozorczy a kobiety służyły jako konkubiny. Panowało przekonanie, że status i położenie niewolników w miastach były dużo gorsze niż tych, którzy pracują na plantacjach¹⁰¹.

Niezależnie od pochodzenia niewolnika organizacją pracy na plantacji rządziły określone, zazwyczaj jednakowe reguły. Właściciel niewolnika był zobowiązany do sprawowaniami nad nim opieki i ochrony. Dodatkowo był on pierwszą instancją, jeśli chodziło o karanie niewolników za ich przewinienia. Co prawda niewolnik mógł się odwołać od decyzji pana do sędziego (*qāḍī*), czy nawet sułtana, jednak taka możliwość istniała początkowo tylko w mieście, gdzie kontrola rządu sułtańskiego była najsilniejsza, ale nawet tam nie zawsze była skuteczna, bowiem do 1897 r. sędziowie i namiestnicy nie otrzymywali pensji i rzadko wypełniali swoje obowiązki sumiennie¹⁰². Z czasem wraz z rozwojem brytyjskiej polityki przeciwko niewolnictwu, niesprawiedliwe traktowani niewolnicy mogli zwrócić się nie tylko do sędziów, ale także do przedstawiciela konsula brytyjskiego. Formalnie źle traktowany niewolnik miał prawo poprosić swojego pana o sprzedanie go innemu plantatorowi. Realnie taka możliwość miała podobno istnieć tylko na

⁹⁷ *Ibidem*, s. 468.

⁹⁸ J. Buckingham, *Travels in Assyria, Media, and Persia, Including a Journey from Bagdad*, London 1829, s. 514.

⁹⁹ Burton, *Zanzibar*, I, s. 465.

¹⁰⁰ Christie, *op. cit.*, s. 32.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 42.

¹⁰² *Report by Dr. Suvillan-Beare Upon the Island of Pemba for 1899, British Documents*, t. 18, s. 17.

małych plantacjach¹⁰³. Dodatkowo sam właściciel mógł zwrócić się do namiestnika o ukaranie swojego niewolnika, ale czynił to zazwyczaj jedynie wtedy, gdy chciał, aby niewolnik trafił do rządowego więzienia¹⁰⁴.

Trudno ustalić, jakimi panami byli Omańczycy na Zanzibarze i Pembie. Bardzo wiele zależało od osobistych cech danego plantatora. Wiele źródeł podkreśla łagodny i sprawiedliwy charakter władzy Araba nad niewolnikiem¹⁰⁵. Z drugiej jednak strony nie brak głosów, które podkreślały, że Omańczycy byli surowi i bardzo wymagający, czego efektem miała być wysoka śmiertelność niewolników i masowe ich ucieczki¹⁰⁶. Często przytaczanym przykładem wspomnianej wyżej brutalności jest przypadek 'Alego Ibn 'Abd Allāha Aṭ-Ṭanawīego, jednego z większych właścicieli ziemskich z II poł XIX w. na Pembie. Wymierzył on swojemu niewolnikowi bardzo surową chłostę, po czym przykuł go do drzewa goździka, skazując go tym samym na powolną śmierć. W wyniku interwencji brytyjskiego wicekonsula niewolnik został uwolniony, a okrutny plantator został skazany przez konsula na 7 lat więzienia, grzywnę i zakaz powrotu na Pembę¹⁰⁷. Warto zwrócić uwagę, że inne relacje podkreślały, że Aṭ-Ṭanawī był człowiekiem marnej reputacji, który majątek zdobył zaborem ziem od swoich słabszych sąsiadów. Miał on słynąć z okrucieństwa i mieć negatywną opinią u wszystkich warstw społecznych¹⁰⁸.

Niemniej jednak kasus 'Alego Ibn 'Abd Allāha Aṭ-Ṭanawīego jest znamienny pod kilkoma względami. Po pierwsze, pokazuje, że właściciel niewolników nie był nieograniczony w swojej władzy nad niewolnikiem i że brytyjski aparat konsularny rzeczywiście starał się przeciwdziałać łamaniu prawa przez plantatorów. Z drugiej jednak strony należy mieć w pamięci, że brytyjscy konsulowie stosunkowo późno zaczęli interweniować w sprawy niewolnictwa. Pierwszym, który podjął osobiste działania w tym zakresie w latach 60. XIX w. był konsul Christopher Rigby. Co więcej, ich zaangażowanie ograniczało się głównie do Zanzibaru, natomiast Pemba cieszyła się o wiele większą swobodą. W konsekwencji przypadek Aṭ-Ṭanawīego mógł być efektem poczucia bezkarności wśród plantatorów z Pemby, którzy żyli w oddaleniu zarówno od brytyjskiego konsula, jak i zanzibarskiego sułtana. Dopiero przybycie na wyspę stałych brytyjskich przedstawicieli zmieniło sytuację. W takim razie należałoby domniemywać, że plantatorzy z Pemby byli dużo bardziej okrutni wobec swoich niewolników niż właściciele

¹⁰³ Christie, *op. cit.*, s. 47.

¹⁰⁴ Mr. Hardinge to the Marquess of Salisbury, Zanzibar, 14 I 1896, *British Documents*, t. 18, s. 112.

¹⁰⁵ J. R. Browne, *Etchings of a Whaling Cruise, With Notes of a Sojourn on the Island of Zanzibar*, New York 1850, s. 434; H. A. Fraser, *Zanzibar and the Slave Trade*, [w:] *The East African Slave Trade and the Measures Proposed for its Extinction*, red. H. A. Fraser, J. Christie, London 1871, s. 16.

¹⁰⁶ Mr. Hardinge to the Marquess of Salisbury, Zanzibar, 14 I 1896, *British Documents*, t. 18, s. 111

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 112.

¹⁰⁸ Croucher, *op. cit.*, s. 131.

ziemscy na Zanzibarze. Takie podejście potwierdzają niektóre brytyjskie raporty z końca XIX w.¹⁰⁹

Wydaje się, że powyższy przykład przekraczał nie tylko poza prawne, ale i społeczne normy karania niewolników. Zgodnie z obowiązującym zwyczajem, w przypadkach popełnienia przestępstwa przez niewolnika przewidywano karę chłosty lub pozbawienia dni wolnych¹¹⁰. Pozbawienie życia niewolnika przez pana było zakazane i obarczone karą połowy kwoty, jaka była przepisana przez prawo za zabicie wolnego człowieka. Dodatkowo pan mógł trafić do więzienia, jeśli tak zdecydował sułtan¹¹¹. Niewolnik bywał wystawiany na sprzedaż z powodu swojej niesubordynacji, było to jednak ostatecznym środkiem i nie przysparzało chwały plantatorowi. Generalnie sprzedaż zakupionego niewolnika była uważana za przejaw upadku i biedy, a pozbycie się *wazalia* wręcz jako czyn hańbiący właściciela¹¹².

Niewolnik podlegał zazwyczaj karze, jeśli unikał pracy na plantacji, dopuścił się rozboju, kradzieży, próby ucieczki czy w inny sposób wystąpił przeciwko władzy swojego pana. Warto dodać, że zdarzały się przypadki, gdzie niewolnicy organizowali gangi, które walczyły między sobą, kradły i rabowały¹¹³. Najczęstszym wykroczeniem była kradzież lub ucieczka. Ta ostatnia nie należała jednak do najłatwiejszych. Co prawda zarówno na Zanzibarze, jak i na Pembie nie istniały siły policyjne (poza miastem Zanzibar, gdzie od późnych lat 70. istniały siły porządkowe), a właściciel miał ograniczone środki, aby zatrzymać niewolników, to jednak na wyspach było niewiele miejsc, w których można było się schronić, a transport na kontynent wymagał dostania się na łódź¹¹⁴.

Formalnie niewolnicy nie posiadali żadnych praw. Jednak w toku funkcjonowania systemu plantacji wykształcił się pewien zakres zwyczajowych uprawnień, które im przysługiwały. Przykładowo każdy niewolnik miał prawo do własnej chaty i poletka do uprawy zwanego *konde*. Służyło ono do zaspokajania żywieniowych potrzeb niewolnika i jego rodziny. Co więcej, nadwyżki uzyskane z tego poletka mogły zostać sprzedane na targu, a dochód należał do niewolnika. W efekcie możliwa była sytuacja, w której niewolnik gromadził znaczne środki finansowe i wykupywał swoją wolność. Częściej jednak miało się zdarzać, że za zgromadzony kapitał sam nabywał niewolników¹¹⁵.

¹⁰⁹ Mackenzie, *op. cit.*, s. 8.

¹¹⁰ Mr Hardinge to the Marquess of Salisbury, Zanzibar, 10 I 1896, *British Documents*, t. 18, s. 105.

¹¹¹ Cooper, *op. cit.*, s. 166.

¹¹² Christie, *op. cit.*, s. 45.

¹¹³ Burton, *Zanzibar*, I, s. 466.

¹¹⁴ Cooper, *op. cit.*, s. 204.

¹¹⁵ Christie, *op. cit.*, s. 47.

Kwestia *konde* wymaga jednak szerszego omówienia. Tradycja ustna zebrana przez S. Croucher wskazuje, że nie we wszystkich wypadkach zebrane plony z poletek były do dyspozycji niewolników, ale czasami należały do właściciela. Często plony miały ledwie starczać na pokrycie potrzeb rodziny niewolników, co oznaczało, że o nadwyżkach na sprzedaż nie mogło być mowy¹¹⁶. Powyższe relacje nie mogą jednak wykluczyć faktu, że na innych plantacjach takie poletka były rzeczywiście do dyspozycji niewolników, a osiągnięte nadwyżki mogły być sprzedawane. Dodatkowo informacje o niewolnikach na plantacjach, posiadających własnych niewolników, są poświadczone tylko w początkowej fazie rozwoju systemu plantacji¹¹⁷.

System *konde* działał z ewidentną korzyścią dla właściciela, który dzięki niemu był zwolniony z konieczności utrzymania niewolnika i poprzez jego uprawę wiązał niewolnika ze swoją plantacją. Taki system oznaczał także wymierną korzyść dla niewolnika. Nie chodzi tutaj tylko o dochód ze sprzedaży, ale przede wszystkim o uczestnictwo w obrocie handlowym, które sprawiało, że niewolnik w czasie transakcji stawał się częściowo autonomiczny, a może i nawet niezależny od swojego pana. Uczestniczył on bowiem w targu, handlował z innymi wolnymi ludźmi, decydował komu i za ile sprzedać swoje uprawy¹¹⁸.

Według J. Christie, który przebywał w 1870 r. na Zanzibarze warunki mieszkaniowe, jak i utrzymanie *konde* były na zadowalającym poziomie. Ten sam autor twierdził również, że własność niewolnika nie podlegała konfiskacie, o ile nie popełnił on żadnego przestępstwa. Co więcej, sami plantatorzy mieli zachęcać niewolników do uprawy i dbania o swoje ziemie, tak aby czuli się bezpośrednio związani z plantacją. Do czasu uzyskania plonów z *konde*, właściciel był zobowiązany do zapewnienia swoim niewolnikom żywności, odzienia i innych niezbędnych produktów¹¹⁹. Z kolei brytyjskie raporty z końca XIX w. pokazują zgoła odmienne realia życia niewolników. Właściciele, którzy mieli zapewniać niewolnikom podstawowe produkty, zanim ci sami sobie ich nie wyprodukują, robili to w ograniczonym zakresie lub wcale.¹²⁰ Dodatkowo raporty wspominają o bardzo wysokiej umieralności niewolników i bardzo niskim poziomie urodzeń. W niektórych grupach (np. tragarzy) miało to być nawet 30% populacji¹²¹. Nierzadko też podają informację, że niewolnicy wyzwalani przez brytyjskich konsulów ponow-

¹¹⁶ Croucher, *op. cit.*, s. 102.

¹¹⁷ *A Visit to Eastern Africa, 1849* [w:] *New England Merchants*, s. 427.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 103.

¹¹⁹ Christie, *op. cit.*, s. 33.

¹²⁰ Mr. Hardinge to the Marquess of Salisbury, Zanzibar, 14 I 1896, *British Documents*, t. 18, s. 111.

¹²¹ Mackenzie, *op. cit.*, s. 9-15.

nie byli zmuszani do pracy przez plantatorów a liczba ucieczek z plantacji mimo niesprzyjających ku temu warunków była bardzo duża¹²².

Badania archeologiczne również nie są w stanie pomóc w jednoznacznym ustaleniu kwestii warunków bytowych niewolników. Chaty, w których mieszkali niewolnicy, były budowane z bardzo nietrwałych elementów i do dzisiaj przetrwały jedynie ich zarysy, niewiele mówiące o ich rozmiarach i warunkach panujących wewnątrz. Wydaje się jednak, że nie występowała na plantacjach żadna żelazna zasada budowy zakwaterowania dla niewolników. W niektórych miejscach „osiedla” niewolników znajdowały się tuż przy rezydencji plantatora, w innych z kolei w sporym oddaleniu. Umieszczenie chat było w gestii właściciela, który czynił to według własnego planu. Inaczej więc niż w Ameryce Północnej czy Karaibach nie występował na Zanzibarze i Pembie żaden schemat zabudowy miejsc dla niewolników¹²³.

Budynki były zazwyczaj niewielkich rozmiarów, do ich konstrukcji używano gliny, trocin, liści i pni palmowych oraz łądy. Chatki znajdowały się w grupie, tworząc coś na kształt wioski, i otaczały je ogródki. W większości przypadków domy niewolników były budowane w stylu zabudowań suahilijskich. S. Croucher widzi w tym możliwość narzucenia przez właścicieli takich wzorców, na wzór praktyki przyjętej w amerykańskich plantacjach¹²⁴. Pogląd ten wydaje się być mocno dyskusyjny. Po pierwsze, sami właściciele przy budowie swoich rezydencji hołdowali w większości tradycjom wyniesionym z Omanu, które adaptowali do miejscowych warunków, więc dziwnym byłoby gdyby akurat niewolnikom narzucali inny styl. Wydaje się, że była to po prostu kwestia dostępnych materiałów i miejscowej technologii – wspomnianego wyżej szachulca – niezależnie od ewentualnych podobieństw z architekturą suahili.

Tym bardziej, że sama kwestia przynależności niewolników do kultury suahili budzi spore wątpliwości. Jak już wspomniano wyżej plantator, będąc muzułmaninem, powinien przyczyniać się przejścia na islam swoich niewolników. W efekcie większość niewolników bardzo szybko zapomniała o swoich korzeniach, uczyła się języka suahili i przyjmowała islam. Drugie pokolenie niewolników miało być surowymi muzułmanami. W konsekwencji źródła i badania archeologiczne nie odnotowują żadnych wzmianek czy pozostałości po kultach nieislamskich, co wskazuje na skuteczność i szybkość islamizacji niewolników¹²⁵. Przejście na islam nie oznaczało wyzwolenia, ale na pewno wpływało na świadomość niewolnika i jego pozycję w społeczeństwie. Niewolnik, który posiadał znajomość lokalnego języka i stał się muzułmaninem, zrywał z pogańskimi tradycjami plemion interioru, roz-

¹²² Mr. Hardinge to the Marquess of Salisbury, Zanzibar, 14 I 1896, *British Documents*, t. 18, s. 111.

¹²³ Croucher, *op. cit.*, s. 106.

¹²⁴ *Ibidem*, s. 108.

¹²⁵ Christie, *op. cit.*, s. 42; Croucher, *op. cit.*, s. 121.

poczynając proces asymilacji i kształtowania swojej tożsamości Suahili¹²⁶. Proces ten jednak mógł trwać nawet kilka pokoleń i jego najważniejsza część przypadała na okres po wyzwoleniu¹²⁷. Stąd nie można mówić o niewolnikach-muzułmanach posługujących się j. suahili jako części społeczeństwa Suahili.

Drugim istotnym czynnikiem, który kształtował świadomość i pozycję niewolników było poczucie jedności, które dotyczyło niewolników jednego pana¹²⁸. Było to związane nie tylko z paternalistyczną formą niewolnictwa, którą promowali Arabowie, ale wiązało się z faktem, że niewolnicy żyli obok siebie, mieszkali w sąsiadujących ze sobą chatach, pracowali razem, w efekcie tworząc wspólnotę.

Zmiany w systemie plantacji

System plantacji goździków nie miał charakteru statycznego, lecz jak już kilkakrotnie sygnalizowano powyżej, podlegał ciągłym zmianom, zarówno z powodów społecznych, ekonomicznych, jak i politycznych. Do najważniejszych czynników, które kształtowały system jej organizacji była kwestia dostępu do niewolników. Niewolnictwo z punktu widzenia cywilizacji muzułmańskiej było instytucją dozwoloną i mającą bardzo długą tradycję. Inaczej na tę kwestię zapatrywała się jednak Wielka Brytania, która od początku XIX w. coraz wyraźniej zaznaczała swoją obecność w tej części Oceanu Indyjskiego. W konsekwencji już w 1822 r. Brytyjczycy wymusili na Sa'īdzie podpisanie pierwszego traktatu przeciwko handlowi niewolnikami. W jego myśl omański władca miał zakazać eksportu niewolników ze swoich posiadłości do krajów chrześcijańskich oraz Indii¹²⁹. Kolejne traktaty z 1839 r. i 1841 r. ograniczały zasięg eksportu niewolników w obszarze Oceanu Indyjskiego. Z kolei umowa podpisana w 1845 r. (weszła w życie dwa lata później) zakazywała eksportu niewolników poza afrykańskie posiadłości Sa'īda¹³⁰.

Przez wiele lat powyższe traktaty pozostały martwą literą. Dopiero podział dziedzictwa Sa'īda w 1861 r. oraz większa obecność brytyjska w Afryce Wschodniej sprawiły, że zaczęto je egzekwować. Jednak do lat 70. efekty działalności brytyjskich statków nie były duże. Burton szacuje, że w latach 1867 – 1869 udało się przechwycić tylko około 7% nielegalnego handlu niewolników¹³¹. A warto

¹²⁶ Mr. Hardinge to the Marquess of Salisbury, Zanzibar, 14 I 1896, *British Documents*, t. 18, s. 115.

¹²⁷ Temat integracji i asymilacji wyzwolonych niewolników w społeczeństwie Zanzibaru porusza: L. Fair, *Pastimes and politics. Culture, Community and Identity in Post-Abolition Urban Zanzibar, 1890-1945*, Ohio 2001.

¹²⁸ Christie, *op. cit.*, s. 44.

¹²⁹ Bhacker, *op. cit.*, s. 78.

¹³⁰ Burton, *Zanzibar*, I, s. 453.

¹³¹ *Ibidem*, s. 459.

podkreślić, że w latach 1862-1868 podjęto nowe środki przeciwko niewolnictwu obejmujące zakaz przewożenia niewolników w okresie stycznia do kwietnia oraz zaczęto wymierzać kary osobom zaangażowanym w nielegalny handel niewolnikami¹³².

Choć wszystkie działania sułtana i Brytyjczyków przed 1870 r. były skierowane przeciwko eksportowi niewolników poza Afrykę, czyli nie dotyczyły w bezpośredni sposób plantatorów, to miały wpływ również na cenę niewolników na targu w Zanzibarze. Cena za dorosłego niewolnika przed 1860 r. wynosiła około 10 talarów, aby w około 1870 r. wzrosnąć do ponad 30-35 talarów¹³³. Znaczny wzrost ceny niewolników – podstawowej siły roboczej na plantacjach – w ciągu zaledwie kilku lat musiał mocno odbić się na sytuacji finansowej plantatorów. Podstawowym efektem takiej zmiany było ograniczenie zakupów niewolników przez plantatorów. Relacje o zakupie nadmiarowej i niepotrzebnej ze względu na możliwości produkcyjne plantacji liczby niewolników, spotykane nierzadko w przeszłości, musiały się zakończyć¹³⁴.

Kolejne lata przyniosły dalsze obostrzenia w handlu niewolnikami. Istotne zmiany nastąpiły w 1873 r., kiedy sułtan Barġaš został zmuszony do wydania decyzji całkowitego zakazu transportu morskiego niewolników, oznaczało to zamknięcie słynnego targu niewolników na Zanzibarze. Wspomniany dekret został uzupełniony w 1876 r. zakazem sprowadzania niewolników z interioru na wybrzeże¹³⁵. W efekcie cena dorosłego niewolnika z interioru po 1873 r. przekroczyła 50 talarów, aby w latach 80. wynieść 60-100 talarów¹³⁶. Mimo sporego wzrostu cen, efekty dekretu były mniejsze niż można było się spodziewać. Powodem tej sytuacji był huragan z 1872 r., który zniszczył większość drzew goździka na Zanzibarze. Po 1873 r. cena za jedną *farāsile* goździków wzrosła z 2-3 talarów do 9 talarów¹³⁷. Tak duży skok w cenach częściowo zrekompensował straty spowodowane zakazem handlu niewolnikami.

Co prawda plantatorzy w latach 70. twierdzili, że zysk przypadający z pracy jednego niewolnika na plantacji miał wynosić tylko 5 talarów rocznie, a nawet w niektórych przypadkach połowę tej sumy, to jednak te szacunki nie w każdej sytuacji można uznać za wiarygodne¹³⁸. Przykładowo w XIX w. średnia plantacja miała liczyć około 4 tys. drzew, z których zbierano 500 *farāsili* goździków tj. pra-

¹³² Cooper, *op. cit.*, s. 270.

¹³³ Burton, *Zanzibar*, I, s. 465.

¹³⁴ J. B. F. Osgood, *Notes of Travel or, Recollections of Majunga, Zanzibar, Muscat, Aden, Mocha, and Other Eastern Ports*, Salem 1854, s. 51.

¹³⁵ Cooper, *op. cit.*, s. 122.

¹³⁶ *Ibidem*, s. 126.

¹³⁷ *Ibidem*, s. 131.

¹³⁸ Christie, *op. cit.*, s. 32.

wie 8 ton. W związku z czym średnia produktywność jednego drzewa wynosiła 1,8-2,2 kg goździków¹³⁹. Przy cenie 3,5 talarza za *farāsile*, dawało to 1750 talarów zysku¹⁴⁰. Oznaczałoby to, że posiadając około 300 niewolników właściciel mógł liczyć na zysk ponad 5 talarów na każdego niewolnika. Co więcej, przez większość lat 70. cena goździka utrzymywała się na poziomie 9 talarów, co nawet po uwzględnieniu kosztów odbudowy plantacji na Zanzibarze po wspomnianym wyżej huraganie, istotnie zwiększało dochody plantatorów. Natomiast nie można zapominać, że sytuacja z lat 70. była wyjątkowa, a koszt odnowienia siły roboczej (przyrost naturalny wśród niewolników był bardzo niski) oraz czas potrzebny na przyuczenie nowego niewolnika do pracy na plantacji mogły istotnie obniżyć te zyski, szczególnie jeśli cena goździka spadała poniżej 3 talarów, tak jak to miało miejsce na początku lat 90.¹⁴¹.

Niewątpliwie więc skok w cenie niewolników zmniejszył dochodowość plantacji oraz wymusił na właścicielach plantacji większe poleganie na *wazalia*. Rozwiązaniem był też przemysł niewolników, ale on był coraz silniej zwalczany przez brytyjskie okręty. W omawianym okresie nie doszło jednak do zasadniczej zmiany organizacji pracy na plantacjach. Wciąż opłacani robotnicy byli zatrudniani rzadko i głównie w okresie zbiorów. Było to spowodowane zarówno przyzwyczajeniem plantatorów do korzystania z niewolniczej siły roboczej oraz brakiem odpowiedniego kapitału do opłacenia robotników, jak i niedostępnością siły roboczej, która byłaby chętna pracować na plantacjach. Proponowane przez niektórych europejskich obserwatorów plany importu robotników pozostały głównie w sferze pomysłów¹⁴².

Ostateczne rozprawienie z handlem niewolnikami nastąpiło po 1890 r., kiedy Zanzibar stał się brytyjskim protektoratem. W 1890 r. ogłoszono, że wszyscy niewolnicy nabyli po tym roku będą wolni, ograniczono też dziedziczenie niewolników i zakazano ich sprzedaży między właścicielami. Edykt wywołał spore protesty Arabów a nawet sprowokował wezwanie do obalenia sułtana¹⁴³. Protesty odniosły chwilowy skutek, jednak 6 kwietnia 1897 r. ostatecznie zniesiono niewolnictwo na Zanzibarze i Pembie. Tym razem edykt został zaakceptowany przez Arabów, którzy zbyt dobrze pamiętali brytyjską demonstrację wojenną w słynnej najkrótszej wojnie w historii¹⁴⁴. Dekret z 1897 r. nie wprowadzał jednak rewolucji

¹³⁹ Fitzgerald, *op. cit.*, s. 558.

¹⁴⁰ Cena eksportowa goździka, po odliczeniu podatków i innych kosztów, która utrzymywała się w latach 80. XIX w. Zob. Cooper, *op. cit.*, s. 131.

¹⁴¹ Cooper, *op. cit.*, s. 131.

¹⁴² *Report addressed to the Earl of Clarendon by the Committee on the East African Slave Trade, Dated January 24, 1870*, [w:] *House of Commons, British Parliamentary Papers, 1871*, C.209, s. 11.

¹⁴³ N. R. Bennett, *A History of the Arab State of Zanzibar*, London 1978, s. 166.

¹⁴⁴ Terminem najkrótszej wojny w historii określa się konflikt między Brytyjczykami a sułtanem Hālidem Ibn Barğasem w 1896 r., który doszedł do władzy bez zgody Brytyjczyków, wobec czego

na Zanzibarze, a przynajmniej nie od razu. W myśl jego artykułów, status niewolnika nie był co prawda już uznawany, jednak aby tak się stało sam zainteresowany musiał się zwrócić się o taką decyzję do sądu. Co więcej, dekret przewidywał rekompensaty finansowe dla właścicieli plantacji oraz ograniczał wyzwolonym niewolnikom prawo do natychmiastowego porzucenia plantacji¹⁴⁵.

Z szacunków brytyjskich urzędników wynika, że w 1897 r. w niewoli pozostawało nie więcej niż 100 tys. osób. Kilkanaście lat wcześniej miało to być ok. 140 tys. osób¹⁴⁶. Dla porównania bardzo przybliżone dane z 1835 r. wskazują, że niewolników było 150 tys. Natomiast w 1844 r. miało to być 100 tys. tylko na Zanzibarze, a w 1858 r. R. Burton podawał, że na obu wyspach było 266 tys. niewolników (2/3 całej populacji wysp określonej na 400 tys.)¹⁴⁷. Powyższe dane pokazują, że liczba niewolników zmniejszyła się znacząco, jednak wciąż pozostawała na bardzo wysokim poziomie. Dodatkowo warto pamiętać, że te wielkości są przybliżone oraz obejmują niewolników pracujących na plantacjach, jak i poza nimi (w tym niewolnice w haremach). Nie zmienia to jednak sytuacji, że do końca XIX w. tysiące niewolników wciąż pracowały na plantacjach goździków, co istotnie musiało łagodzić presję w sprawie zmian w organizacji plantacji.

W efekcie aż do dekretu z 1897 r. eksport, a co tym idzie uprawa goździka, na obu wyspach charakteryzowały się stałą tendencją wzrostową. Jedynie w okresie następującym bezpośrednio po wydaniu dekretu przeciwko niewolnictwu notowano spadek produkcji. Przykładowo w latach 1890-1892 eksport goździka spadł z ponad 500 tys. *farāsili* do 357 tys., jednak już rok później wielkość eksportu zaczęła się zwiększać, aby w 1895 r. osiągnąć ponad 537 tys.¹⁴⁸.

Utrzymanie wysokiej liczby niewolników i produktywności plantacji nie oznaczało, że żadnych zmian w funkcjonowaniu plantacji nie było. Wzrost liczby drzewek goździkowych przy utrzymującej się (a potem malejącej) liczebności niewolników skutkował narastającym kryzysem w dostępie do siły roboczej. Objawiał się on na dwa sposoby. Po pierwsze od lat 70. XIX w. coraz więcej plantacji pozostawało opuszczonych. Pod koniec XIX w. sytuacja była tak zła, że na Pembe według brytyjskich raportów jedynie około 1/4 plantacji było uprawianych¹⁴⁹. Drugim objawem tego kryzysu było niewykorzystanie pełnych zdolności produkcyjnych tych plantacji, które pracowały. Było to szczególnie widocznie w okresie zbiorów,

Ci użyli sił zbrojnych, aby wymusić na nim ustąpienie. Walki między obiema grupami miały trwać jedynie 40 minut. W efekcie Hālid ustąpił i uciekł do niemieckiego konsulatu.

¹⁴⁵ Bennett, *op. cit.*, s. 182.

¹⁴⁶ Mr. Core to the Marques of Lansdowne, Zanzibar, 15 IV 1901, *British Documents*, t. 17, s. 37.

¹⁴⁷ Burton, *Zanzibar*, I, s. 81.

¹⁴⁸ Fitzgerald, *op. cit.*, s. 560.

¹⁴⁹ *Report on the Island Pemba by Captain Craster, 1912, British Documents*, t. 18, s. 241.

gdzie zdarzało się, że prawie 1/3 goździków nie była zebrana z powodu braku rąk do pracy¹⁵⁰.

Przetrwanie niekorzystnych zmian w otoczeniu społeczno-ekonomicznym uławiał właścicielom plantacji sam charakter ich posiadłości. Dominującą uprawą były goździki, ale poza tym na plantacjach uprawiono także inne rośliny. Do najważniejszych z nich należała palma kokosowa, zboża i owoce. W efekcie na Zanzibarze i Pembie nie powstała monokultura goździka w pełnym tego słowa znaczeniu. Oczywiście uprawa tej przyprawy zdominowała gospodarkę obu wysp (szczególnie Pemby po 1872 r.), ale prawie wszystkie plantacje miały charakter mieszany¹⁵¹. Oznaczało to, że właściciel był samowystarczalny pod względem wyżywienia i utrzymania. Oczywiście spadek w cenie goździka lub wzrost ceny niewolnika uszczuplał jego zyski, natomiast nie zagrażał bytowi jego i jego rodziny¹⁵². Tym bardziej, że część niewolników również była samowystarczalna na swoich *konde*. Negatywnym aspektem tego zjawiska był fakt, że plantatorzy nie widzieli potrzeby zasadniczych zmian w organizacji swoich posiadłości nawet w obliczu kolejnych kryzysów.

Dopiero pełne wprowadzenie dekretu z 1897 r. zmieniło zasady funkcjonowania plantacji. Co prawda początkowo Arabowie mieli odrzucać wszelkie próby reform, twierdząc, że plantacji nie da się uprawiać bez niewolników. Z czasem jednak przeszli oni nowy system zarządzania. Po pierwsze większość z nich przejęła osobiście kontrolę na sprawami posiadłości, porzucając system, w którym wszystkimi sprawami zawiadywali nadzorcy czy zaufani niewolnicy. Pozwoliło to lepiej kontrolować proces uprawy i efektywniej zarządzać plantacją. Istotną zmianą było również przyznanie rekompensat za uwolnienie niewolników. Najwięksi plantatorzy z tych środków mogli się wykupić swoje długi od Banianów lub porzucić zadłużone plantacje a za otrzymane środki zakupić nowe ziemie – wolne od wierzitelności¹⁵³.

W zakresie samej pracy na plantacji, właściciele zwracali się przede wszystkim do wyzwolonych niewolników z ofertą pozostania na plantacji w zamian za płacę i fragment ziemi, gdzie wyzwoleniec mógł wybudować sobie dom i uprawiać własne pole. Instytucja *konde* oraz chata niewolnika zostały przekształcone w posiadłość robotnika gwarantowana nie zwyczajem czy dobrą wolą plantatora, ale umową między nim a wyzwoleniem¹⁵⁴. W myśl takiego kontraktu praca robot-

¹⁵⁰ Mr. Hardinge to the Marquess of Salisbury, Zanzibar, 14 I 1896, *British Documents*, t. 18, s. 113.

¹⁵¹ Fitzgerald, *op. cit.*, s. 519.

¹⁵² Cooper, *op. cit.*, s. 74-75.

¹⁵³ *Report by Dr. O'Sullivan-Beore upon the Island of Pemba for 1899*, House of Commons, *British Parliamentary Papers*, 1901, XLVIII, s. 20.

¹⁵⁴ *Ibidem*, s. 19

nika była płatna oraz ograniczona do trzech dni w tygodniu. Jednocześnie wysokość wynagrodzenia robotnika zależała od zebranej przez niego ilości goździka¹⁵⁵. Przekształcenie plantacji w nowoczesne przedsiębiorstwo z opłacanymi robotnikami i zaangażowanym w sprawy posiadłości właścicielem pozytywnie odbiło się rozwojowi plantacji, które u progu XX w. notowały wzrost produkcji goździków.

Nie oznacza to jednak, że wszystkie plantacje pomyślnie przeszły zmianę organizacji pracy. Bardzo wiele z nich nie było w stanie sprostać nowym zasadom, rekompensaty dla właścicieli mniejszych plantacji były niewystarczające, a sami plantatorzy nie mieli własnych środków finansowych na płace dla robotników. W efekcie ograniczył się areal arabskiej własności na wyspach, bowiem część plantacji przeszła za długi w ręce induskich kupców, co pokazywał przytoczony wyżej raport z 1922 r. Dodatkowo zmniejszył się rozmiar plantacji, bowiem tylko najbogatsi plantatorzy mogli sobie pozwolić na opłacenie siły roboczej dla rozległego kompleksu posiadłości¹⁵⁶.

Powyższe zmiany w szerszym wymiarze pojawiły się jednak w ostatnich latach XIX i na początku kolejnego stulecia. O wiele wcześniej zaczęły się natomiast zmiany, które dotknęły otoczenie społeczno-kulturowe plantacji. Stworzenie kompleksu plantacji zepchnęło Suahili na margines życia społecznego i politycznego oraz przyczyniło się do nowych fal migracji z Omanu. W efekcie powstała stosunkowo niewielka (pod koniec XIX w. licząca około 15-20 tys. osób¹⁵⁷), ale bardzo silna ekonomicznie i politycznie mniejszość arabska (omańska). Stanowiła ona bazę społeczną pod arabskie państwo w Afryce Wschodniej aż do 1964 r. Po 1890 r. wyspy straciły swoją podmiotowość, a sułtan i omańska elita zostali podporządkowani brytyjskim urzędnikom. Jednak dzięki plantacjom i płynącym z nich dochodom zachowali oni status ludności uprzywilejowanej, jak to określiła Amal N. Ghazal, byli zarówno kolonizatorami (lokalnej ludności i niewolników), jak i skolonizowanymi przez Brytyjczyków¹⁵⁸.

Mimo swojego ekonomicznego i społecznego znaczenia sami Omańczycy z czasem ulegali w pewnym stopniu suahilizacji. Kolejne pokolenia urodzone na wyspach przyjmowały otaczające je zwyczaje i język, czyli w tym wypadku kulturę suahili. W oczach swoich krewnych z Omanu stawali się oni Afrykańczykami¹⁵⁹. Niemniej jednak zachowali oni łączność z krajem pochodzenia i nie zatracili swojej odrębnej tożsamości, o czym świadczy chociażby kontakt Arabów z Zanzi-

¹⁵⁵ *Ibidem*, s. 20.

¹⁵⁶ E. McMahon, *Slavery and Emancipation in Islamic East Africa: From Honor to Respectability*, New York 2013, s. 101.

¹⁵⁷ Mackenzie, *op. cit.*, s. 9.

¹⁵⁸ A. N. Ghazal, 'The other 'Andalus': The Omani Elite in Zanzibar and the Making of an Identity, 1880s-1930s, "MIT-Electronic Journal of Middle East Studies", 5, 2005, s. 43-58.

¹⁵⁹ Ruete, *op. cit.*, s. 93-94.

baru z omańskimi (ibadyckimi) autorytetami religijnymi, co mimo przewagi szafickiej wersji islamu na wyspie, pokazuje siłę omańskiej tożsamości zasadzonej na arabskości i ibadyzmie¹⁶⁰.

Procesom suahilizacji ulegali także niewolnicy. Początkowo przybycie setek tysięcy niewolników do pracy w plantacjach i domostwach Zanzibaru i Pemby nie zmieniło stosunków etnicznych na wyspach. Jednak niewolnicy stosunkowo szybko zaczęli podlegać procesom akulturacji, porzucając wręcz swoje tożsamości. Warto przypomnieć, że nie odnotowano żadnych praktyk religijnych na wyspach przeniesionych z interioru, a niewolnicy w drugiej generacji mieli być uważani za gorliwych muzułmanów. Ponadto przyjmowali oni język suahili i co za tym idzie rozpoczynali proces asymilacji z tą kulturą. Wszystko to istotnie zmieniało ich pozycję społeczną, choć wciąż pozostawali niewolnikami i nie byli uważani za pełnoprawnych Suahili¹⁶¹.

Również wyzwolenie niewolnika nie od razu zmieniało jego sytuację. Na wyspach funkcjonowało ono w dwóch formach. W pierwszej kolejności osobą, która mogła wyzwolić był właściciel. W islamie wyzwolenie było uznane za bardzo pobożny uczynek. Często się zdarzało, że plantator wyzwalał swoich niewolników (lub ich część) w testamencie. Zwyczajem było również, że jeśli niewolnik dożył sędziwego wieku, to mógł otrzymać prawo do pozostania na plantacji i uprawy swojego *konde*. W takiej sytuacji często był również wyzwolany¹⁶². Przy tej formie wyzwolenia, większość byłych niewolników pozostawała na plantacji, a ich rzeczywisty los ulegał niewielkiej zmianie. Stąd J. Christie wskazywał w latach 70. XIX, że sami Afrykańczycy nie rozróżniali między osobą osób o statusie niewolniczym, wolnym czy wyzwolonym¹⁶³.

Wraz z kolejnymi akcjami abolicjonistycznymi pojawiła się instytucja wyzwolenia przez konsula brytyjskiego. Podstawą takiego wyzwolenia było stwierdzenie, że dana osoba ma status niewolnika nieprawnie. Wraz z kolejnymi dekrety podstawa prawna takich wyzwoleń rozszerzała się, po 1897 r. objęła każdego niewolnika. Brytyjskie władze nie tylko wyzwalały niewolników, ale także kontrolowały czy były właściciel nie zmuszał ich do powrotu na plantację¹⁶⁴. W konsekwencji działanie Brytyjczyków przynosiło większą zmianę społeczną i efektywnie poprawiało sytuację byłych niewolników. Część byłych niewolników po wyzwoleniu opuszczała wyspę mimo oferty godziwych zarobków lub wołała zarabiać na życie

¹⁶⁰ A.N. Ghazal, *Omani Fatwas and Zanzibari Cosmopolitanism: Modernity and Religious Authority in the Indian Ocean*, "The Muslim World" 105, 2015, s. 2.

¹⁶¹ Cooper, *op. cit.*, s. 281.

¹⁶² Mackenzie, *op. cit.*, s. 7.

¹⁶³ Christie, *op. cit.*, s. 50.

¹⁶⁴ Mr. Hardinge to the Marquess of Salisbury, Zanzibar, 14 I 1896, *British Documents*, t. 17, s. 111.

jako rzemieślnicy czy sklepikarze¹⁶⁵. Niemniej jednak w opinii samych byłych niewolników tylko wyzwolenie przez właściciela było „pełnym” wyzwoleniem, które dawało wyzwolonej osobie pełnię praw i szacunek w społeczeństwie¹⁶⁶.

Pomimo tych obiekcji proces wyzwalania przez Brytyjczyków konsekwentnie zmieniał przestrzeń społeczną i etniczną wyspy. Niewolnicy stanowiący w szczytowym okresie rozwoju systemu plantacji 2/3 populacji wyspy, zaczęli powoli stawać się częścią wspólnoty Suahili. Pogłębiło to jeszcze bardziej dysproporcje między arabską elitą a suahilijskim społeczeństwem.

Podsumowanie

Arabski model plantacji w XIX w. łączył w sobie elementy nowoczesnego, kapitalistycznego przedsiębiorstwa i wczesnonowożytnego folwarku. Z zakresie produkcji plantacje były zorientowane na masową uprawę goździka – głównego towaru eksportowego obu wysp. Proces produkcji rządził się swoimi zasadami i był kierowany przez doświadczonych nadzorców i zaufanych niewolników. Każdy miał swoje zadanie do wykonania, istniały ustalone godziny pracy, dni wolne i przerwy. W efekcie rola właściciela mogła się ograniczać tylko do kontroli nadzorców i pobierania zysków. Część z nich nie rezydowała na plantacjach ale w kosmopolitycznym Zanzibarze, sporadycznie doglądając swoich posiadłości. Tak rozumiana plantacja była źródłem modernizacji. Racjonalizowała ona system pracy i dążyła do maksymalizacji produkcji i zysków, a także otwierała nowe możliwości gospodarcze. Dochody z niej płynące służyły rozwojowi tamtejszej elity, dostarczały kapitału na kolejne inwestycje, czy wreszcie w postaci podatków zasilały budżet Sułtanatu Zanzibaru.

Z drugiej jednak strony plantacja miała wiele cech feudalnych. Siła robocza posiadłości – niewolnicy – zamieszkiwali na niej i otrzymywali część ziem pod własne uprawy. Dodatkowo właściciel rozliczał ich nie tylko z pracy, ale kontrolował ich życie. W wielu sprawach był pierwszą instancją sądowniczą oraz odpowiadał za swoich niewolników. Z czasem zakres pracy na plantacjach uległ zwiększeniu a niezależność siły roboczej zmniejszeniu. Praca była wykonywana pod coraz większym przymusem, co sprawiało, że jej efektywność była ograniczona. Tym bardziej, że to nie zyski były źródłem prestiżu dla plantatora, ale sama plantacja i liczba posiadanych niewolników. Choć plantacja była zorientowana na eksport goździka, to uprawiano na niej również inne rośliny, przede wszystkim zboża i owoce. Zapewniało to właścicielowi samowystarczalność. Plantator podobnie jak feudalny pan nie musiał się martwić o zgromadzenie środków na jedzenie czy

¹⁶⁵ *Observations by Lieutenant Clark on Captain Craster's Report on Pemba, 1912, British Documents*, t. 18, s. 248.

¹⁶⁶ Croucher, *op. cit.*, s. 134.

ubranie. Niezbędnych produktów jemu, jego rodzinie i niewolnikom dostarczała plantacja. Pozwoliło to przetrwać systemowi plantacji w okresie spadku cen goździka i wzrostu cen niewolników, ale jednocześnie hamowało wszelkie inicjatywy mające na celu modernizację produkcji.

W bardzo wielu przypadkach dochody płynące z plantacji nie były przeznaczone na nowe inwestycje, ale na spłatę wierzytelności u induskich kupców. Kontrolowali oni nie tylko znaczny procent dochodów Arabów, ale także zawiadywali sprzedażą goździków. Zadłużenie większości plantacji u Indusów w połączeniu z zachowawczą postawą plantatorów, a także brakiem kapitału sprawiło, że nie nastąpiło powszechne przejście na opłacanych robotników ani unowocześnienie produkcji praktycznie aż do końca XIX w.¹⁶⁷

William Fitzgerald, znany brytyjski badacz Afryki Wschodniej, również widział w zadłużeniu plantacji podstawowy balast uniemożliwiający dalszy rozwój rolnictwa na wyspach. Sformułował on cały szereg zaleceń i propozycji poprawy systemu plantacji. Przykładowo zalecał on dywersyfikację upraw; wprowadzenie kultywacji wanilii czy trzciny cukrowej, co zwiększyłoby dochód plantatorów i uniezależniło zyski plantacji od fluktuacji cen goździka. Opowiadał się także za odejściem od niewolnictwa i sprowadzeniem siły roboczej z Indii. Uważał, że przedsiębiorczy Indusi zajmą się uprawą goździka w sposób efektywniejszy niż Afrykańczycy z interioru czy Suahili. Za istotną sprawę uważał również poprawę infrastruktury wysp, w tym przede wszystkim budowę dróg, oraz przyciągnięcie europejskich inwestycji, co miało rozwiązać chroniczne problemy z niedoborem kapitału na wyspach¹⁶⁸. Propozycje Fitzgeralda, a także inne postulaty poprawy systemu plantacji, zaczęto wcielać w ograniczony sposób dopiero po 1897 r.

W zakresie zmian społecznych i kulturowych plantacje i dochody z nich płynące pozwoliły na awans społeczny i cywilizacyjny tysięcy Arabów z Omanu. Już czasów Sa'īda Ibn Sulṭāna powstał obraz Omańczyka z Zanzibaru jako człowieka bogatego w kontraście do jego ubogiego krewnego z Omanu¹⁶⁹. Po 1861 r. ten kontrast się tylko pogłębił, co było skutkiem dalszej zapaści ekonomicznej i politycznego Omanu. Status Zanzibarczyka był nie tylko widoczny w jego dobrej sytuacji materialnej. Przede wszystkim odzwierciedlał się on w specyficznej kulturze omańskiej elity, łączącej z jednej strony ibadyckie tradycje a z drugiej kosmopolityczny charakter Zanzibaru. Organizacja plantacji, która zakładała minimalny udział właściciela w procesie uprawy roli sprawiła, że większość Omańczyków oddawała się innym zajęciom. W efekcie omańskie elity Zanzibaru osiągnęły poziom rozwoju i kultury, którego ich kuzyni z Omanu mogli im tylko pozazdrościć.

¹⁶⁷ Mr. Hardinge to the Marquess of Salisbury, Zanzibar, 14 I 1896, *British Documents*, t. 18, s. 114.

¹⁶⁸ Fitzgerald, *op. cit.*, s. 549-552.

¹⁶⁹ Ruete, *op. cit.*, s. 33.

Miało to ogromnie znaczenie, kiedy po rewolucji na Zanzibarze w 1964 r. i zamachu stanu w 1970 r. w Omanie, tysiące Zanzibarczyków powróciło do kraju przodków, wykorzystując swoją edukację i doświadczenie w budowę nowoczesnego społeczeństwa¹⁷⁰.

Z drugiej strony arabski model plantacji doprowadził do sprowadzenia na wyspy setek tysięcy Afrykańczyków z kontynentu, którzy zostali przymuszeni do pracy przy uprawie goździka i innych roślin. Literatura abolicjonistyczna z lat 70. XIX w. przedstawia niewolnictwo w wydaniu arabskim jako ustrój wręcz paternalistyczny czy klientalny, wskazując na prawo niewolników do własnego pola, wolny weekend czy znośne warunki bytowe, przeciwstawiając ich sytuację, ciężkiej doli niewolników na plantacjach cukru czy bawełny w obu Amerykach. Z drugiej strony brytyjskie raporty z końca XIX w. potwierdzają liczne nadużycia władzy przez właścicieli, wysoką śmiertelność niewolników, złe warunki życia i pracy. Faktem jest, że większość tych raportów dotyczy wyspy Pemby, gdzie jak już ustalono władza sułtana i konsula brytyjskiego była mniejsza, co mogło przekładać się na większe poczucie bezkarności właścicieli i ich brutalność.

Choć arabski model plantacji stwarzał warunki, w których niewolnicy mieli własne poletka oraz mogli liczyć na opiekę właściciela, a po osiągnięciu starości na pozostanie na plantacji – co odróżniało ten model od amerykańskich rozwiązań – to nie zmienia to faktu, że było to niewolnictwo, a wszelkie udogodnienia, które niewolnicy posiadali, były nie ich prawem, ale pewnym zwyczajem, który łatwo mógł zostać zmieniony lub zniesiony przez brutalnego plantatora. Istotną kwestią, która rzeczywiście odróżniała pozycję niewolników na Zanzibarze i Pembie od losów ich pobratymców w Amerykach było tempo asymilacji z lokalną kulturą. Wspomniano wcześniej wielokrotnie, że niewolnicy na wyspach szybko porzucali swoją tożsamość, przechodzili na islam i poznawali język suahili. Szybkość tego procesu na pewno kontrastowała z powolną asymilacją amerykańskich niewolników. Nie oznaczało to oczywiście lepszego położenia zanzibarskich niewolników, ale w istotnym sposób definiowało ich tożsamość i tworzyło grunt pod pełną integrację ze wspólnotą Suahili.

W 1897 r. ostatecznie zakończono dopływ nowych niewolników oraz rozpoczęto proces masowego ich wyzwolania. W trakcie całego tego procesu uwolniono tysiące osób, tworząc nową grupę społeczną, która z czasem zasiłowała wspólnotę Suahili, zwiększając tym samym jej dominację na wyspie. Pojawienie się setek wyzwolonych i wolnych osób zmieniło nie tylko kulturę wysp, ale także ich rynek pracy. Większość z nich została opłacanymi robotnikami na plantacjach. Zakres ich pracy zmienił się, otrzymali pensję i miejsce do życia, a stosunki między nimi a właścicielem regulował kontrakt, nie zaś niepisany i dyskusyjny zwyczaj. Nie-

¹⁷⁰ M. Valeri, *Oman: Politics and Society in the Qaboos State*, Oxford 2014, s. 122.

k którzy z kolei rozpoczęli pracę w rzemiośle czy handlu, zrywając z doświadczeniem pracy na plantacji.

Niezależnie od wybranej drogi tysiące wolnych mieszkańców Zanzibaru i Pemby nie stało się pełnoprawnymi członkami społeczeństwa tej wyspy. Tak jak większość Suahili pozostali oni na marginesie życia społecznego i ekonomicznego. Dodatkowo ciągnęła się za nimi przeszłość niewolnicza, co skutecznie obniżało ich status społeczny. Wtłoczenie setek tysięcy byłych niewolników w system społeczny Zanzibaru i Pemby jako obywateli drugiej kategorii stanowiło zarzewie późniejszego konfliktu i rewolucji, która kosztowała życie połowy arabskiej elity wyspy, a drugą połowę zmusiła do emigracji¹⁷¹.

W efekcie arabski model plantacji przyniósł znaczne zmiany społeczne i ekonomiczne. Początkowo rzeczywiście był on źródłem modernizacji, przyczyniając się do stworzenia całkowicie nowego systemu gospodarczego wysp opartego o eksport goździka. Również w zakresie zmiany społecznej zapewnił on omańskiej elicie Zanzibaru i Pemby szansę na awans społeczny i ekonomiczny. Niemniej jednak arabski model plantacji zawierał w sobie wiele elementów przednowoczesnych i zasadał się na wyzysku tysięcy niewolników oraz uzależnieniu od indyjskiego kapitału. W konsekwencji wraz z upływem czasu zaczął on petryfikować stosunki gospodarcze i społeczne na wyspach, stając się balastem dla ich rozwoju. Na końcu nie można zapominać o najważniejszej rzeczy, mianowicie opisywany system przyczynił się do tragedii setek tysięcy niewolników sprowadzanych w dramatycznych warunkach z interioru na Zanzibar i Pembę i następnie wykorzystywanych do pracy wbrew ich woli. Znośne warunki bytowe oraz prawo do dni wolnych połączone z normami zwyczajowymi, które ograniczały wszechwładzę właściciela, w żadnym stopniu nie mogły zmienić oceny, że ze swojej natury był to system niehumanitarny i nieakceptowalny.

Mgr Sebastian Żbik – arabista i historyk. Od grudnia 2016 r. kieruje projektem naukowym (Diamantowy Grant) na Wydziale Historycznym UW. Zainteresowania badawcze: historia polityczna i społeczna świata arabsko-muzułmańskiego po 1517 r., ze szczególnym uwzględnieniem dziejów Omanu.

¹⁷¹ Więcej na temat podłoża rewolucji z 1964 r. zob. M. F. Lofchie, *Zanzibar: Background to the Revolution*, Princeton 1965.

Bibliografia

Źródła:

1. Albrand F., *Extrait d'un memoire sur Zanzibar et sur Quiloa*, "Bulletin de la Société de Géographie" 10, 1838, s. 65-84.
2. Anonymous, *A History of Mombasa c. 1824*, [w:] *The East African coast. Selected documents from the first to earlier nineteenth century*, red. G. S. P. Freeman-Grenville, Oxford: Clarendon Press 1962.
3. *British documents on foreign affairs: Reports and papers from the Foreign Office Confidential Print. Part I, from the mid-nineteenth century to the First World War. Series G, Africa, 1848-1914*, red. D. Throup, Bethesda MD: University Publications of America, 1995-97, t. 17, 18.
4. Browne J. Ross, *Etchings of a Whaling Cruise, With Notes of a Sojourn on the Island of Zanzibar*, New York 1850.
5. Buckingham J., *Travels in Assyria, Media, and Persia, Including a Journey from Bagdad*, London 1829.
6. Burton R. Francis, *Zanzibar: City, Island, and Coast*, I-II, London 1872.
7. Farsy A. Saleh, *Seyyid Said bin Sultan: Joint Ruler of Oman and Zanzibar (1804-1856)*, Delhi: Lancers Books 1986.
8. Fitzgerald W. W. A., *Travels in the Coastlands of British East Africa and the Islands of Zanzibar and Pemba; their Agricultural Resources and General Characteristics*, London 1898.
9. Guillaïn Ch., *Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de l'Afrique orientale*, II, Paris 1848.
10. *History of the imāms and seyyids of 'Omān*, by Salīl-Ibn-Razīk, from A.D. 661-1856, red. i tłum. G. P. Badger, London 1871.
11. Holman James, *Travels in Madras, Ceylon, Mauritius, Cormoro Islands, Zanzibar, Calcutta, etc.*, London 1840.
12. Ibn Stamboul Omari, *An Early History of Mombasa and Tanga*, tłum. E. C. Baker [w:] "Tanganyika notes and Records" 31, 1951, s. 32-36.
13. Mackenzie D., *A Report on Slavery and the Slave Trade in Zanzibar, Pemba, and the Mainland of the British Protectorates of East Africa: Presented to the Committee of British and Foreign Anti-Slavery Society*, "Anti-Slavery Reporter", 15, 1895.
14. Al-Mambasī Khamis Ibn Sa'īd, *The Mombasa chronicle*, tłum. i red. Yahya Ali Omar, P. J. L. Frankl, "Afrika und Uebersee", 73, 1990.
15. Al-Mazru'i Al-Amin Ibn 'Alī, *The History of the Mazru'i Dynasty of Mombasa*, tłum. J. McL. Ritchie, Oxford: British Academy 1995.
16. Al-Muğayrī Sa'īd ibn 'Alī, *Ġuhaynat al-aḥbār fī tāriḥ Zanḡibār*, red. 'Muḥammad Ibn 'Alī Aṣ-Ṣalībī, Maskat: Wizārat At-Turāt wa Aṭ-Taḡāfa 2017.
17. *New England Merchants in Africa. A History Through Documents 1802-1865*, red. N. R. Bennett G. E., Brooks, Boston: Boston University Press 1965.
18. Osgood Joseph B. F., *Notes of Travel; or, Recollections of Majunga, Zanzibar, Muscat, Aden, Mocha, and Other Eastern Ports*, Salem 1854.

19. *Report addressed to the Earl of Clarendon by the Committee on the East African Slave Trade, Dated January 24, 1870* [w:] *House of Commons, British Parliamentary Papers*, 1870, C.209.
20. Ruete Emily, *Memoirs of an Arabian Princess: An Autobiography*, 1888
21. Ruschenberger W.S., *Narrative of a Voyage Round the World*, I-II, London 1838
22. Steere Edward, *Some Account of the Town of Zanzibar*, London 1869
23. *Swahili Tradition of Mombasa*, ed. Lyndon Harries, "Afrika und Übersee", 43 (1960).
24. *The East African Slave Trade and the Measures Proposed for its Extinction*, red. H. A. Fraser, J. Christie, London 1871.

Opracowania:

1. Allen C. H., *The Indian Merchant Community in Masqat*, BSOAS, 44, 1981.
2. Bennett N. R., *A History of the Arab State of Zanzibar*, London: Methuen 1978.
3. Bhacker M. R., *Trade and Empire in Muscat and Zanzibar: The Roots of British Domination*, London: Routledge 2014.
4. Cooper F., *Plantation Slavery on the East Coast of Africa*, Portsmouth: Heinemann 1997.
5. Croucher S., *Cloves and Capitalism. An Archaeology of Plantation Life on Nineteenth-Century Zanzibar*, New York: Springer 2015.
6. Curtin P. D., *The Rise and Fall of the Plantation Complex. Essays in Atlantic History*, Cambridge: Cambridge University Press 1998.
7. *Encyclopaedia of Islam*, VII, Leiden: Brill 1991
8. Fair L., *Pastimes and Politics. Culture, Community and Identity in Post-Abolition Urban Zanzibar, 1890-1945*, Ohio: Ohio University Press 2001.
9. Ghazal A. N., 'The other 'Andalus': The Omani Elite in Zanzibar and the Making of an Identity, 1880s-1930s, "MIT-Electronic Journal of Middle East Studies", 5. 2005.
10. Ghazal A. N., *Omani Fatwas and Zanzibari Cosmopolitanism: Modernity and Religious Authority in the Indian Ocean*, "The Muslim World" 105, (2015), 2.
11. Landen, R. G., *Oman Since 1856. Disruptive Modernization in a Traditional Arab Society*, Princeton: Princeton University Press 1967.
12. Lofchie M. F., *Zanzibar: Background to the revolution*, Princeton: Princeton University Press 1965.
13. Manning P., *Slavery and African Life: Occidental, Oriental, and African Slave Trades*, Cambridge: Cambridge University Press 1990.
14. Martin B. G., *Notes on Some Members of the Learned Classes of Zanzibar and East Africa in the Nineteenth Century*, "African Historical Studies" 4, 1971, 3.
15. Meillassoux C., *The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold*, Chicago: The University of Chicago Press 1991.
16. Middleton J., *Land Tenure in Zanzibar and Pemba*, London: HSMO 1961.
17. McMahon E., *Slavery and Emancipation in Islamic East Africa: From Honor to Respectability*, New York: Cambridge University Press 2013.
18. Nicholls C. S., *The Swahili Coast: Politics, Diplomacy and Trade on the East African Littoral, 1798-1856*, London: Allen and Unwin 1971.
19. Jones J., Ridout N., *A History of Modern Oman*, London: Cambridge University Press 2015.

20. *Oman and Overseas (Studies on Ibadism and Oman)*, ed. Abdulrahman Al Salimi, Eric Staples, Zurich-New York: Georg Olms Verlag AG 2017.
21. Pond Sh., *The Maria Theresa Thaler: A Famous Trade Coin*, "Bulletin of the Business Historical Society", 15, 1941.
22. *Al-Qur 'ān*, Kuwejt: Dār Al-Islām 2007.
23. *Slaves and Slavery in Muslim Africa. The Servile Estate*, red. J. R. Willis, II, London: Frank Cass 1985.
24. Slot B. J., *The Arabs of the Gulf, 1602-1784*, Leidschendam: B.J. Slot 1995.
25. Tidbury G. E., *The Clove Tree*, London: Crosby Lockwood 1949.
26. Wilkinson J. C., *The Arabs and the Scramble for Africa*, Bristol: Equinox Publishing 2015.
27. Wilkinson, J. C., *The Imamate Tradition of Oman*, Cambridge: Cambridge University Press 1997.
28. Wilkinson, J. C., *Water and Tribal Settlement in South-east Arabia: Study of the aflaj of Oman*, Oxford: Oxford University Press 1997.
29. Valeri Marc, *Oman: Politics and Society in the Qaboos State*, Oxford: Oxford University Press 2014.
30. *Zanzibar Under Colonial Rule*, red. A. Sheriff, E. Ferguson, Ohio: Ohio University Press 1991.

Artykuł przyjęty do druku 28.08.2017 r.

RECENZJE

IGOR DOBRZENIECKI

Recenzja książki *Kenya: the Struggle for a New Constitutional Order*, Godwin R. Murunga, Duncan Okello, Anders Sjörgen (red.), Zed Books, London 2014, ss. 224.

Streszczenie

Jednym z istotnych elementów kenijskiej historii politycznej jest kwestia konstytucjonalizmu w tym kraju. Od 1963 do 2010 roku obowiązywała wielokrotnie nowelizowana, przestarzała oraz kojarzona z autorytarnymi rządami Jomo Kenyaty, a zwłaszcza Daniela Arapa Moi, tzw. konstytucja *Lancaster House*. W latach 90. XX wieku nowo powstała, legalna już opozycja polityczna, kenijskie autorytety oraz organizacje na rzecz praw człowieka coraz wyraźniej domagały się demokratyzacji, której istotnym elementem miała być nowa ustawa zasadnicza Kenii. Autorzy prezentowanej niżej książki podejmują tę ważną w procesie reformowania kenijskiego konstytucjonalizmu problematykę.

Słowa kluczowe:

Kenia, konstytucja, proces konstytucyjny, demokratyzacja

*

Prace nad nową konstytucją rozpoczęły się jeszcze w 1997 roku. Ich kulminacją była Konferencja konstytucyjna w Bomas w 2004 roku, na której przyjęto tzw. *Bomas draft*, czyli proponowany projekt nowej ustawy zasadniczej. Rok później projekt ten został odrzucony przez prezydenta Kibakiego, na rzecz tzw. *Wako draft*, czyli projektu konstytucji opracowanej przez prokuratora generalnego Amosa Wako. Różnice pomiędzy obydwiema koncepcjami dotyczyły głównie pozycji premiera. W wersji Wako był on odpowiedzialny przed prezydentem i przez niego powoływany. W 2005 roku w wyniku referendum konstytucyjnego odrzucono projekt konstytucji Wako. Ponadto kampania przedreferendalna jeszcze bardziej umocniła podziały etniczne i doprowadziła do polaryzacji politycznej, w wyniku której doszło do rywalizacji popierających projekt środowiska Mwai Kibakiego oraz jego przeciwników z Ruchu Pomarańczowego

z Railą Odingą na czele. Punktem zwrotnym w politycznej historii Kenii były lata 2007-2008. Wówczas doszło do wyborczego starcia między wspomnianymi powyżej politykami i popierającymi ich partiami: PNU – *Party of National Unity* (Kibaki) oraz ODM – *Orange Democratic Movement* (Odinga). W części prezydenckiej wyborów zwyciężył urzędujący prezydent Mwai Kibaki, natomiast w parlamentarnej, opozycyjny ODM¹. Liczne nadużycia, szybki tryb zaprzysiężenia Kibakiego na drugą kadencję oraz negatywna opinia obserwatorów z Unii Europejskiej sugerowały możliwość fałszerstwa. W konsekwencji doszło do regularnej agresji oraz zamieszek między grupami etnicznymi, które ogarnęły cały kraj. Ich efektem była śmierć około 1000 osób, a 300-500 tys. musiało opuścić swoje miejsca zamieszkania. W wyniku mediacji Organizacji Narodów Zjednoczonych oraz Unii Europejskiej doprowadzono w 2008 roku do podpisania porozumienia pokojowego między stronami konfliktu. Składało się ono z czterech agend z których ostatnia nakazywała przedsięwzięcie reform konstytucyjnych i instytucjonalnych. Opracowanie nowej konstytucji zostało powierzone specjalnie w tym celu powołanemu Komitetowi Ekspertów. W 2010 roku poddano ją pod referendum, w wyniku² którego została zaakceptowana przez większość obywateli, a następnie promulgowana.

Streszczony powyżej proces opisuje w kompleksowy i wieloaspektowy sposób książka: *Kenya the Struggle for a New Constitutional Order*. Mimo iż publikacja tej książki miała miejsce w 2014 roku, nie straciła nic na swojej aktualności. Została ona wydana pod redakcją Godwina R. Murungi, Duncana Okello oraz Andersa Sjörgena. Murunga pracuje w Instytucie Badań nad Rozwojem na Uniwersytecie w Nairobi, natomiast Okello jest kierownikiem biura kenijskiego ministra sprawiedliwości. Z kolei Sjörgen jest badaczem w Nordic Afirca Institute w Uppsali. Sama książka składa się z ośmiu rozdziałów oraz wstępu.

We wstępie autorstwa redaktorów recenzowanej pracy została chronologicznie scharakteryzowana droga Kenii do nowej konstytucji z 2010 roku oraz zawartość samej książki w poszczególnych rozdziałach. Została w nim interesująco wyjaśniona specyfika przypadku Kenii oraz kontekst, w jakim uchwalono nową ustawę zasadniczą, zarówno w świetle ówczesnej sytuacji wewnętrznej oraz podobnych procesów w innych krajach afrykańskich. Autorami każdego z rozdziałów książki są kenijscy naukowcy zajmujący się kwestiami demokratyzacji, polityki i konstytucji.

¹ Szczegółowe wyniki wyborów prezydenckich: Mwai Kibaki (PNU) - 4.584.721; Raila Odinga - 4.352.993; oraz parlamentarnych: ODM-99; PNU-43; ODM-K-16; KANU-14; SAFINA-5; NARC-K-4; NARC-3, źródło: *African Elections Database. Election in Kenya*, <http://africanelections.tripod.com/ke.html> (01.06.2017).

² Wyniki referendum: akceptacja nowej konstytucji: 68.55%; sprzeciw wobec nowej konstytucji: 31.45%, źródło: *African Elections Database. Election in Kenya*, <http://africanelections.tripod.com/ke.html> (01.06.2017).

tucjonalizmu w Kenii, a także specjaliści od wymienionych zagadnień pracujący w organach państwa kenijskiego oraz think-tankach.

Autor rozdziału pierwszego, zatytułowanego *The Protracted Transition to the Second Republic in Kenya*, Paul Tiyaambe Zelezy porusza, w szerokiej perspektywie historycznej, proces ustanowienia nowej kenijskiej konstytucji. Tiyaambe Zelezy połączył w nim rozwój ekonomiczny i polityczny, przyjmując tezę, że ich nierównomierny charakter był podstawą międzyetnicznych zamieszek powyborszych z lat 2007-2008. Dały one impuls do powstania w 2010 roku nowej ustawy zasadniczej. Analizując historię Kenii, autor znajduje źródło problemu jeszcze w czasach kolonialnych, następnie w okresie prezydentury Jomo Kenyatty, w prezydenturze Daniela arap Moi oraz w czasach współczesnych. Zeleza stwierdza, iż próby budowy nowoczesnego państwa w Kenii zarówno pod względem ekonomicznym, jak i politycznym, kończyły się klęską. W tym celu wymienia kilka czynników, które miały wpływ na kenijską rzeczywistość w ostatnich pięćdziesięciu latach. Najbardziej znaczącymi okazały się przywołane przez autora: autorytaryzm, wieloletnia dominacja partii KANU (*Kenya African National Union*) oraz złe wykorzystywanie programów strukturalnych SAP (*Structural Adjustment Programmes*). Zamiast poprawy, doszło do uprzywilejowania określonych grup etnicznych kosztem pozostałych, co przejawiało się ich dominacją w procesie stanowienia prawa oraz nieproporcjonalnym dostępie do zysków ekonomicznych. W konsekwencji doprowadziło to do pogłębienia podziałów etnicznych oraz nierówności społeczno-ekonomicznych, które z czasem narastały, co objawiło się wspomnianymi zamieszkami powyborszymi w latach 2007-2008. Autor zauważa, iż w nowej konstytucji z 2010 roku wprowadzono rozwiązania mające w przyszłości zapobiec takim konfliktom jak te, które miały miejsce trzy lata wcześniej oraz uniknąć problemów, które dotychczas hamowały budowę nowoczesnego państwa. Zeleza wyliczył je: konsekwentne wskazanie prymatu praw człowieka oraz równości wszystkich obywateli wobec prawa; jasne zarysowanie separacji trzech rodzajów władz; wyraźne poruszenie kwestii wzajemnego równoważenia się władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej; dewolucja. Na koniec, autor rozdziału porównuje przyjęte środki prawne w kenijskiej konstytucji z ustawami zasadniczymi innych krajów afrykańskich, które również doświadczyły przemocy o charakterze etnicznym. Wyraża przekonanie na temat skuteczności przyjętych metod, które będą zauważalne dopiero po dłuższym okresie obowiązywania nowej konstytucji oraz ustaw.

Następny rozdział pod tytułem *Fueling the Violence: the Print Media in Kenya's Volatile 2007 Post-election Violence* został napisany przez Sammy Gachigua. Poruszono w nim kwestię roli i udziału dwóch największych kenijskich mediów drukowanych – gazet *Daily Nation* i *The Standard* – w kampanii wyborczej w 2007 roku oraz podczas zamieszek powyborszych w latach 2007-2008.

Przedmiotem analizy autora były nie tylko przekazywane wiadomości i reportaże, ale także badania opinii publicznej zamieszczane w wymienionych dziennikach. Gachigua w swoim tekście interesująco przedstawił rozwój mediów w Kenii oraz specyfikę systemu medialnego w tym kraju. Skupiając się na kampanii wyborczej w 2007 roku autor uważa, że była ona zdominowana przez zastosowany wówczas przez media kenijskie model informacyjny typu *hard news*. Pierwszeństwo w nim przypada wysoce dramatycznym, przepełnionym emocjami, spersonalizowanym przekazom, które w Kenii zostały instrumentalnie wykorzystane przez polityków. W połączeniu z pierwszym w kenijskiej historii zastosowaniem metod marketingu politycznego na tak masową skalę, poskutkowało to wysokim poziomem polaryzacji społecznej. Ponadto zauważalne było polityczne zaangażowanie tytułów prasowych oraz zastosowanie metod manipulacji informacjami przez prasę lub tworzenie fałszywych, niepotwierdzonych historii. Również publikowane na szeroką skalę sondaże, poruszające szereg rozmaitych kwestii polityczno-społecznych, bardzo często zawierały pewne zastrzeżenia i rozbieżności. Wymienione przez autora czynniki oraz przykłady z prasy kenijskiej w konsekwencji istotnie przełożyły się na jeden z motywów prowadzących do wybuchu powyborczych zamieszek w 2008 roku. Autor skupił się także na problemie regulacji medialnych, stwierdzając, że przyjęta po kryzysie przez rząd forma kontroli mediów, polegająca na ich samoregulacji, okazała się nieskuteczna.

Rozdział trzeci napisany przez E. Njoki Wamai nosi tytuł *Mediating Kenya's Post-election Violence: From a Peace-making to a Constitutional Moment*. Został on poświęcony procesowi mediacji między stronami konfliktu powyborczego w 2008 roku, znanego jako *Kenya National Dialogue and Reconciliation Process* (KNDR) oraz jego wpływowi na powstanie tzw. momentu konstytucyjnego. Był on impulsem do rozpoczęcia prac nad nową, uchwaloną w 2010 roku konstytucją. Autor, badając kwestię mediacji między skonfliktowanymi stronami, pokazuje w jaki sposób wszystkie problemy stojące na drodze do rozwiązania sporu zostały skutecznie spacyfikowane, ułatwiając tym samym prowadzenie mediacji i doprowadzenie do zawarcia porozumienia. W tym rozdziale Wamai opisuje także cztery agendy będące z jednej strony wynikiem przeprowadzonych mediacji, a z drugiej wskazujące na wiążące dla stron konfliktu cele, które miały zostać wdrożone w najbliższych latach. Jednym z nich były właśnie reformy konstytucyjne. Wamai na podstawie analizy procesu KNDR sformułował trzy wnioski mogące mieć zastosowanie przy podobnych sprawach: oddzielenie procesu mediacji od procesu stanowienia nowej konstytucji, identyfikacja tzw. momentu konstytucyjnego już podczas procesu pokojowego oraz odpowiednie nastawienie i skład zespołu prowadzącego mediacje w celu ułatwienia powstania wspomnianego momentu konstytucyjnego.

Raymond Muhla oraz Stephen Ndegwa są autorami czwartego rozdziału pod tytułem *Instrumentalism and Constitution-making in Kenya: Triumphs, Challen-*

ges and Opportunities Beyond the 2013 Elections. Autorzy tego rozdziału podjęli się zbadania kenijskiego konstytucjonalizmu ze szczególnym uwzględnieniem ostatnich dwudziestu lat. Na bazie swoich obserwacji stwierdzili, iż wszystkie dotychczasowe próby reform konstytucyjnych, które przybierały formę ugody między rządzącymi a opozycją, będącej odpowiedzią na jej żądania, zazwyczaj przynosiły klęskę [lub: kończyły się niepowodzeniem]. Działo się tak, ponieważ we wspomnianych procesach zmiany opozycja wielokrotnie była oszukiwana przez rządzących, a proponowane zmiany ostatecznie stanowiły chęć implementacji rozwiązań korzystnych dla władzy. W konsekwencji, noszące znamiona modernizacji, propozycje rewizji ustawy zasadniczej były w swojej istocie instrumentalnie wykorzystywane przez rządzące elity do utrzymania lub wzmocnienia ich strefy wpływów. W celu zilustrowania tego problemu autorzy podają kilka przykładów z czasów prezydentury Moi i Kibakiego. Autorzy stwierdzają, iż odsuwane w czasie, manipulowane reformy konstytucji były jedną z przyczyn wypadków powyborczych z lat 2007-2008. Zakończyło je porozumienie mające na celu podział władzy i wpływów między Kibakim i Odingą oraz ich obozami politycznymi. Ponownie doszło do instrumentalnego wykorzystania reform. Jednak, co zaobserwowali autorzy, miały one tym razem pozytywny wydźwięk, ponieważ prócz zakończenia kryzysu, udało się wyznaczyć cele prowadzące do budowy nowoczesnego państwa. Wśród nich było właśnie rozpoczęcie prac nad nową konstytucją z 2010 roku. Poza tym doszło do realnego porozumienia między przeciwnymi obozami politycznymi i ich rzeczywistej współpracy. Autorzy doszli do wniosku, iż pierwszy raz w historii niepodległej Kenii elity polityczne nie były wrogie reformom politycznym, mającym służyć demokratyzacji, a wręcz przeciwnie, były pełne zaangażowania oraz poparcia dla ich wprowadzenia, widząc w tym realizację swoich politycznych celów. Stanowiło to kolejny przykład wpływu politycznego instrumentalizmu na reformy ustrojowe w Kenii.

Wanjala S. Nasong'o, autor rozdziału piątego, *Revisiting two Faces of Civil Society' in Constitutional Reform in Kenya*, przeanalizował rolę i znaczenie organizacji społeczeństwa obywatelskiego podczas całego procesu kenijskich reform konstytucyjnych. Nasong'o przy okazji porusza również interesujący wątek ewolucji i funkcjonowania organizacji społeczeństwa obywatelskiego w Kenii. W swoim rozdziale autor opisuje transformacje, jakie przeszły kenijskie organizacje społeczeństwa obywatelskiego. Polegały one na swoistej zamianie ról. Podczas urzędowania prezydenta Daniela Moi, większość z tych organizacji zajmowała się walką na rzecz demokratyzacji systemu. Natomiast w okresie sprawowania władzy przez prezydenta Mwai Kibakiego oraz w czasach współczesnych byli aktywiści zasili szeregi rządu i instytucji państwa, czerpiąc zyski z zajmowanych stanowisk. Tytułowe „podwójne oblicze” organizacji społeczeństwa obywatelskiego było najbardziej widoczne w okresie reform konstytucyjnych, kiedy to doszło do wyraźnego

podziału na ich zwolenników i przeciwników. Dotyczyło ono również proponowanych, nowych rozwiązań w projektowanej ustawie zasadniczej. Autorzy rozdziału uważają, że wpływ na wspomniane powyżej zjawisko był spowodowany nierównościami społecznymi oraz podziałami o charakterze etnicznym. Z całą mocą przełożyły się one na funkcjonowanie i oblicze organizacji społeczeństwa obywatelskiego w Kenii.

Rozdział szósty nosi tytuł *Constitutions and Constitutionalism: the Fate of the 2010 Constitution*. Jego autor Yash Pal Ghai, analizując prace Komisji ds. Implementacji Konstytucji – *Commision for the Implementation of Constitution* (CIC), skupił się na dwóch kwestiach, tj.: charakterze nowej ustawy zasadniczej oraz celów jakie zostały przed nią postawione. Miały one stanowić przeciwwagę dla poprzednich rozwiązań, a przede wszystkim odpowiadać na narastające przez ostatnie dwadzieścia lat potrzeby obywateli i zapobiec powtórzeniu się w przyszłości konfliktu międzyetnicznego. Implementacja postawionych celów w konstytucyjne ramy została dokonana za pomocą rozwiązań wypracowanych przez CIC, które następnie przybrały formę konkretnych artykułów. Autor rozdziału postarał się je odnaleźć, wyliczyć, a także opisać, w jaki sposób wspomniane cele zostały odzwierciedlone za pomocą odpowiednich przepisów. Yash Pal Ghai w swoim tekście analizuje i wskazuje następujące obszary, których w największej mierze dotyczą nowe regulacje. Są to: instytucje państwa, prawo i sądownictwo, niezależne komisje powoływane do zbadania określonych spraw, prawa człowieka, partycypacja polityczna obywateli oraz dewolucja.

Rozdział siódmy, napisany przez Godwina R. Murungę, nosi tytuł *Elite Com-promises and the Content of the 2010 Constitution*. Został w nim przeanalizowany w perspektywie historycznej cały proces prowadzący do powstania w 2010 roku nowej konstytucji Kenii. Autor skupił się głównie na roli elit w tym procesie, a w szczególności realizacji ich interesów politycznych oraz ekonomicznych. Przedstawia rywalizację kenijskich elit w walce o zyski, potęgowaną przez istniejące podziały etniczne. Przedstawia to na tle poszczególnych epok w historii Kenii: podczas prezydentur Kenyatty i Moi, Kibakiego oraz podczas wypracowywania porozumienia po rozruchach w latach 2007-2008. Marunga uważa, że w obecnej konstytucji, mimo jej zrywającego z przeszłością, reformatorskiego charakteru, zauważalne jest to charakterystyczne dla polityki kenijskiej zjawisko. Dzieje się tak, ponieważ ma ona swoje źródło w ugodzie elit zawartej w 2008 roku oraz ugodzie powstałej na bazie uzgodnień między przeciwnymi siłami politycznymi. Wpływ rozgrywek między – jak ujmie to Murunga – siłami progresywnymi a broniącymi dotychczasowego systemu jest widoczny w konkretnych częściach nowej ustawy zasadniczej. Realizacja przeciwnych interesów była możliwa tylko dzięki wzajemnym ustępstwom. Wspomniane fragmenty to: artykuły dotyczące dewolucji, karta praw oraz regulacje dotyczące kwestii bezpie-

czeństwa. W rozdziale napisanym przez Murungę została uwidoczniła silna rola i pozycja elit kenijskich w kształtowaniu polityki tego kraju, co było dodatkowo intensyfikowane przez istniejące zróżnicowanie etniczne oraz kwestie historyczne. Ponadto wskazuje, iż niemożliwe są jakiekolwiek zmiany bez ugody i wzajemnych ustępstw między nimi.

Ostatni rozdział autorstwa Mutumy Ruteere noszący tytuł *Security and Human Rights in the New Constitutional order in Kenya* został całkowicie poświęcony sprawom, o które rozpoczęto walkę jeszcze w latach 90. XX wieku, a mianowicie prawom człowieka i bezpieczeństwu. Główną tezą rozdziału jest oddziaływanie praw człowieka na nowe przepisy konstytucyjne dotyczące spraw bezpieczeństwa wewnętrznego. Ruteere w swoim tekście opisuje funkcjonowanie kenijskich służb bezpieczeństwa w czasach Kenyatty i Moi, które zdaniem autora charakteryzowały się przejściem praktyk wprost z okresu kolonialnego. To wówczas w największym stopniu kenijskie organy bezpieczeństwa wewnętrznego były instrumentalnie wykorzystywane do ograniczania praw człowieka. Zdaniem autora zwiastunem zmian miało być urzędowanie prezydenta Mwai Kibakiego, który dokonał pewnych zmian, takich jak powołanie nowego szefa policji czy reformy w zakresie poprawy efektywności jej działania. Jednak w wyniku konfliktów w partii NARC ponownie doszło do etnicyzacji służb bezpieczeństwa, a wszelkie próby odnowy ostatecznie zakończyły się porażką. Punktem zwrotnym stały się tragiczne wydarzenia lat 2007-2008, których echo stanowiły reformy konstytucyjne z 2010 roku, między innymi regulujące sprawy z zakresu bezpieczeństwa. Autor wylicza i opisuje konkretne artykuły nowej konstytucji, które poruszają wspomniane kwestie. Tym razem nowe przepisy konstytucyjne miały odzwierciedlać zasady ochrony praw człowieka. Zostały także wskazane nowo powstałe instytucje mające stać na straży wprowadzanych reform, takie jak *Independent Policing Oversight Authority* (IPOA). Ruteere podjął także problem powiązania dewolucji z reformami aparatu bezpieczeństwa. Autor przedstawia i ocenia wyzwania, jakie stają przed implementowanymi rozwiązaniami z zakresu bezpieczeństwa wewnętrznego w Kenii.

Celem założonym przez autorów recenzowanej książki jest kompleksowe i wieloaspektowe przedstawienie całego procesu ustanawiania nowego porządku konstytucyjnego w Kenii. Wyczerpująco zostały opisane wszystkie czynniki warunkujące ten proces oraz jego szersze tło. Interesująco wygląda dobór tematyki poszczególnych rozdziałów, w ramach których został przedstawiony proces kształtowania się nowej ustawy zasadniczej. Książka ta posiada wysokie walory poznawcze, dzięki czemu może stanowić istotne wsparcie naukowe dla osób zajmujących się badaniem problemów współczesnej Kenii oraz polityką i społeczeństwem tego kraju. Jest to o tyle ważne, iż książka została napisana w większości przez autorów kenijskich. Dzięki temu w dużej mierze udało się uniknąć europocentrycznego punktu widzenia na wiele spraw, co jest widoczne zwłaszcza

w przedstawionych przez autorów konkluzjach. Zaprezentowali różne, interesujące punkty widzenia na podjęty problem. Atutem książki jest przystępne wyjaśnienie całego, skomplikowanego splotu czynników, które doprowadziły do powstania nowej konstytucji. Proces jej ustanowienia został w jasny i wyczerpujący sposób opisany dzięki odpowiedniemu uporządkowaniu poszczególnych wydarzeń i elementów w jego ramach.

Do niewątpliwie istotnych analizowanych problemów należą te z zakresu państwa i prawa, polityki, społeczeństwa, kwestii bezpieczeństwa oraz funkcjonowania mediów. Niestety w treści publikacji nie poświęcono zbyt wiele uwagi kwestiom ekonomicznym, zwłaszcza objawiającym się w tak ważnych problemach jak: gromadzenie majątku przez elity władzy oraz nierówna redystrybucja dóbr. W konsekwencji następuje pogłębienie podziałów socjoekonomicznych, zjawisko występujące nie tylko w Kenii, ale w wielu krajach afrykańskich, doprowadzając do polityzacji etniczności. Jest to jeden z ważniejszych czynników stanowiących tytułową „walkę” o nowy kenijski porządek konstytucyjny. Pominięcie determinant ekonomicznych widać chociażby w rozdziale poświęconym mediom. Autor nie wspominał o sprawach związanych z własnością. Uważam, że warto byłoby poświęcić jeden z rozdziałów książki tematowi roli czynników ekonomicznych. Z kolei zbyt wiele miejsca poświęcono kwestiom historycznym, które w niektórych fragmentach książki zdominowały pozostałe, ważne wątki recenzowanej książki.

Jednymi z istotnych czynników mogących ograniczyć w przyszłości prawdopodobieństwo wybuchu ponownych konfliktów, w szczególności tych o charakterze etnicznym, są rozwiązania typu *power-sharing*. Mogą one przybrać charakter formalny – jako pewne praktyki wpisane w konkretne artykuły w ustawie zasadniczej lub aktach pokojowych – oraz charakter nieformalny. Niestety kwestie związane z rozwiązaniami o charakterze *power-sharing* nie znalazły istotnego miejsca w treści książki. Jest to szczególnie zastanawiające, ponieważ podpisany w 2008 roku *National Accord and Reconciliation Act* oraz niektóre rozwiązania ustrojowe wprowadzone przez nowe akty normatywne zdają się nosić znamiona *power-sharing*.

Podsumowując, recenzowana książka w nietypowy i skondensowany sposób przedstawia cały proces ustanawiania nowej, kenijskiej konstytucji z 2010 roku. Dzięki przyjętej narracji, chociaż skomplikowany i wieloaspektowy, staje się jasny i logiczny nawet dla osób nieorientowanych w sprawach kenijskich. Trzeba jednakże jasno zaznaczyć, iż obraz ten zaburza podawanie w niektórych rozdziałach zbyt wielu szczegółów oraz poruszanie wspomnianych kwestii historycznych. Mimo tych wad, zdecydowanie polecam książkę *Kenya: the Struggle for a New Constitutional Order*, która na przykładzie kenijskiego procesu ustanawiania nowej konstytucji pokazuje funkcjonowanie tego państwa, jego scenę polityczną

oraz zróżnicowanie etniczne społeczeństwa Kenii. Książka ta stanowi także bardzo dobrą analizę ostatnich dwudziestu lat kenijskiej historii politycznej. Jest ona także istotnym źródłem wiedzy na temat współczesnej sytuacji w Kenii, zwłaszcza w kontekście zbliżających się tegorocznych wyborów w tym kraju.

Igor Dobrzeński – politolog, absolwent Instytutu Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego (2015). W latach 2014-15 stypendysta programu Erasmus+ na Radboud Universiteit Nijmegen (Holandia). Doktorant na Wydziale Nauk Politycznych i Studiów Międzynarodowych UW. Zainteresowanie badawcze: Problemy społeczeństw sfragmentaryzowanych i ich demokratyzacji, historia polityczna i społeczna, partie i systemy partyjne.

Bibliografia

1. Murunga Godwin R., Duncan Okello, Anders Sjørgen (red.), *Kenya: the Struggle for a New Constitutional Order*, Zed Books, London 2014.
2. *African Elections Database. Election in Kenya*, <http://africanelections.tripod.com/ke.html> (01.06.2017).
3. *African Elections Database. Election in Kenya*, <http://africanelections.tripod.com/ke.html> (01.06.2017).

Artykuł przyjęty do druku 18.06 2017 r.

Elisabeth A. Eldredge, *The Creation of the Zulu Kingdom, 1815-1828*, Cambridge 2014, ss. 419; idem, *Kingdoms and Chieftdoms of Southeastern Africa. Oral Traditions and History, 1400-1830*, Rochester, NY 2015, ss. 450.

Streszczenie

W kilkumiesięcznym odstępie czasu pojawiły się dwie pozycje Elisabeth A. Eldredge, uznanej badaczki dziejów południa Afryki w okresie przedkolonialnym i wczesno kolonialnym. Są to książki odrębne, choć niewątpliwie pisane równocześnie lub w niewielkim odstępie czasu. Jednocześnie są na tyle sobie bliskie tematycznie, by podjąć się recenzji obu jednocześnie. Obie dotyczą zasadniczo tego samego tematu, choć potraktowanego w dwóch różnych wymiarach. Obie są wreszcie przykładem zamian jakie zaszły w ciągu ostatnich ponad 30 lat w południowoafrykańskiej historiografii, zwłaszcza odnośnie Zulusów, Afryki Południowo-Wschodniej i tradycji państwowości afrykańskich w tym regionie.

Słowa kluczowe:

państwo Zulusów, Afryka Południowo-Wschodnia, królestwa, wodzostwa, tradycja ustna, historia

*

W kilkumiesięcznym odstępie czasu pojawiły się dwie pozycje Elisabeth A. Eldredge, uznanej badaczki dziejów południa Afryki w okresie przedkolonialnym i wczesno kolonialnym. Są to książki odrębne, choć niewątpliwie pisane równocześnie lub w niewielkim odstępie czasu. Jednocześnie są na tyle sobie bliskie tematycznie, by podjąć się recenzji obu jednocześnie. Obie dotyczą zasadniczo tego samego tematu, choć potraktowanego w dwóch różnych wymiarach. Obie są wreszcie przykładem zamian jakie zaszły w ciągu ostatnich ponad 30 lat w południowoafrykańskiej historiografii, zwłaszcza odnośnie Zulusów, Afryki Południowo-Wschodniej i tradycji państwowości afrykańskich w tym regionie.

Nie przypadkiem piszę o trzydziestu a nie dwudziestu latach, gdyż zmiany w historiografii znacznie wyprzedzają zmiany polityczne. Apartheid w studiach historycznych zaczął znikać od początku lat siedemdziesiątych XX wieku. W dużej mierze polem, na którym się to odbyło były właśnie studia nad Zulusami i sąsiednimi ludami, oraz nad narodzinami ówczesnych państw na przełomie XVIII

i XIX wieku¹. Od lat sześćdziesiątych XX wieku wiele się zmieniło w spojrzeniu na genezę zuluskiej państwowości i jej powiązania z szerszymi procesami państwowotwórczymi w tej części Afryki. Historycy odeszli od obrazu Czaki, jako wielkiego reformatora militarnego i organizacyjnego, i od wizji państwa Zulusów, jako przyczyny wielkich migracji i powstawania podobnych jemu państw na terenie współczesnego kwaZulu-Natalu, Suazi czy południowego Mozambiku.

Widać to chociażby w tytule drugiej z recenzowanych prac – *Kingdoms and Chieftdoms of Southeastern Africa. Oral Traditions and History, 1400-1830*. Sama datacja świadczy o tym, że autorka wskazuje na wcześniejsze niż okres panowania Czaki źródła państwowości w interesującym ją regionie. Z drugiej strony ten tytuł poniekąd wprowadza w błąd. Z ponad 330 stron książki, pierwsze 53 jest poświęcone kwestii tradycji ustnych na tym terenie i ich użyteczności dla odtwarzania dziejów regionu. Następne 45 stron zostało poświęcone zapiskom rozbitek europejskich z XVI i XVII wieku. Historii politycznej rejonu do 1740 roku poświęcono zaś 46 stron, pozostałe ponad 200 stron autorka przeznaczyła, czemu trudno się dziwić, historii regionu w latach 1740-1830, a faktycznie nawet nieco późniejszej. Tak więc okres przed 1740 należy potraktować w przypadku tej książki, jako wydłużony wstęp, faktycznie zaś jest ona poświęcona stuleciu po 1740 roku oraz rozważaniom nad użytecznością tradycji ustnej w badaniach wcześniejszych dziejów.

Taki wymiar tej pozycji E.A. Eldredge jest zresztą bardzo wartościowy i daje wiele do myślenia. Z jednej strony pokazuje oczywiste braki źródłowe. Z wyjątkiem relacji podróżników i rozbitek, wyrywkowych dokumentów portugalskiej czy holenderskiej administracji, zasób klasycznych źródeł dokumentowych do historii południa Afryki przed połową XVIII wieku, praktycznie nie istnieje. A te dokumenty, które mamy opisują niemal wyłącznie wybrzeża bardzo rzadko dostarczając informacji na temat interioru. Oczywiście wspomaga nas archeologia, ale jej ustalenia choć pomocne dają tylko fragmentaryczny obraz rzeczywistości. I tu z pomocą przychodzą tradycje ustne. Autorka zdaje sobie sprawę z niedoskonałości tych źródeł, wynikającej tak z zawodności pamięci, jak i faktu metodologii gromadzenia tych tradycji na przełomie XIX i XX wieku, pozostaje jednak fakt, że często nie mamy żadnej alternatywy. Pozostaje tylko zdrowy krytycyzm i ostrożność w wyciąganiu wniosków.

Obie książki w bardzo dużej mierze bazują właśnie na tradycji ustnej, zwłaszcza dla wcześniejszego okresu. Trudno czynić z tego zarzut, biorąc pod uwagę szczupłość klasycznych źródeł (pamiętników, dzienników, relacji z wypraw i oficjalnych dokumentów), zwłaszcza że odnośnie początków państwowości większość z nich ma charakter wspomnieniowy lub postać zapisu lokalnych tradycji,

¹ Kluczowa w tym względzie praca Johna Omer-Coopera, *Zulu Aftermath. A Nineteenth-Century Revolution in Bantu Africa*, London, Ibadan 1966.

tylę że oddalonych w czasie nie aż tak bardzo, jak później gromadzone relacje. Tak więc charakter materiału źródłowego nie jest w tym przypadku zbyt zróżnicowany. Dopiero dla okresu po 1820 roku pojawiają się w większej ilości oficjalne dokumenty i wspomnienia bezpośrednich świadków wydarzeń².

To co może być problemem, to obfite cytowanie tradycji ustnych, do tego stopnia obszernych, że tekst dużymi partiami ma charakter przekładańca cytatów i komentarzy, co nie sprzyja łatwej i płynnej lekturze. Z drugiej strony tak obfite cytowanie daje odbiorcy wgląd w te tradycje. Co prawda od lat siedemdziesiątych XX wieku Uniwersytet kwaZululandu-Natalu, w Pietermaritzburgu, wydał sześć tomów tych tradycji³, ale nie zmienia to faktu, że dostęp do tych tradycji nie jest, dla przeciętnego badacza, bardzo prosty.

Obie pozycje wzajemnie się uzupełniają. Pierwsza z nich dotyczy powstania państwa Zulusów, a druga przemian w całym regionie Afryki Południowo-Wschodniej. Dotyczą jednak tego samego, przemian, które doprowadziły do powstania złożonych wodzostw oraz form wczesnopaństwowych. Autorka próbuje ukazać proces przekształcania tradycyjnych struktur przed państwowymi w państwowe, szukając czynników, które na niego wpłynęły. Szuka genezy rozwoju systemu *amabutho* wśród północnych Nguni, który był kluczowym czynnikiem konsolidacji wodzostw. Zwraca uwagę na rolę handlu zamorskiego, koncentrującego się wokół zatoki Delagoa (ob. Maputo), jako czynnika inicjującego te przemiany. Zastanawia się nad rolą cyklów ekologicznych w tym procesie. Przy okazji wskazuje na wewnętrzne uwarunkowania procesów konsolidacji. W żadnej z tych kwestii nie jest zupełnie nowatorska. Każdy z tych aspektów wpływających na przemiany następujące w afrykańskich społecznościach był już prezentowany i analizowany⁴, jej zasługa polega na zebraniu dotychczasowych rozważań w po-

² Zob. np. Henry F. Fynn, *The Diary of Henry Francis Fynn*, red. James Stuart, Pietermaritzburg 1950; Nathaniel Isaacs, *Travels and Adventures in Eastern Africa. Descriptive of the Zoolas, their Manners, Customs, etc.*, London 1836; Charles R. MacLean, *The Natal Papers of 'John Ross'*, red. Stephen Gray, Durban, pietermaritzburg 1992; Andrew Smith, *The Diary of Dr. Andrew Smith Director of the Expedition Exploring Central Africa, 1834-1836*, red. Percival R. Kirby, Cape Town 1939.

³ Zob. *James Stuart Archive of Recorded Oral Evidence Relating to the History of the Zulu and Neighbouring Peoples*, red. Colin de B. Webb, John B. Wright, t. I-VI, Pietermaritzburg, Durban 1976-2014.

⁴ Zob. np. Alan Smith, *The Trade of Delagoa Bay as a Factor in Nguni Politics, 1750-1835*, [w:] *African Societies in Southern Africa*, red. Leonard Thompson, London, Ibadan, Nairobi 1969, ss. 171-189; David W. Hedges, *Trade and Politics in Southern Mozambique and Zululand in the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries*, University of London, 1978; James Gump, *Ecological Change and Pre-Shakan State Formation*, "African Economic History", nr 18, 1989, ss. 57-71; Jeff Guy, *Ecological Factors in the Rise of Shaka and the Zulu Kingdom*, w: *Economy and Society in Pre-Industrial South Africa*, red. Shula Marks, Anthony Atmore, London 1980, ss. 102-119; Jeff. Guy, *Analysing Pre-Capitalist Societies in Southern Africa*, "Journal of Southern African Studies", t. XIV,

jedynczych monografiach i próba przedstawienia całościowego obrazu sytuacji. Podejmuje przy okazji polemikę z tezami o kluczowej roli handlu niewolnikami w tym procesie. Nie kwestionuje roli tego czynnika w okresie późniejszym, a zwłaszcza na terenach na północ od Zatoki Delagoa, jednocześnie wskazuje, że dla terenów kwaZulu-Natalu nie ma dowodów na taki handel przed rokiem 1820, a przynajmniej na to, by ten handel przybierał wówczas większą skalę⁵. Jednocześnie jednak zupełnie nie zwraca uwagi na pojawiające się nowe, interesujące sugestie dotyczące wpływu naturalnych kataklizmów na procesy zachodzące w drugiej dekadzie XIX wieku na południu Afryki⁶.

Choć są to książki podobne, pisane w tym samym czasie, warto jednak spojrzeć na nie osobno. Wcześniejsza z nich – *The Creation of the Zulu Kingdom* – właściwie równie dobrze mogłaby być biografią Czaki, twórcy państwa Zulusów, ale może dobrze, że autorka zdecydowała się na inny tytuł i inne podejście. Mimo że postać Czaki jest jedną z najbardziej rozpoznawalnych z historii południa Afryki, to dane na temat jego biografii mamy bardzo niepewne, zwłaszcza jeżeli chodzi o okres przed 1820 rokiem. Dlatego lepiej skupić się na powstaniu państwa i jego okolicznościach niż na biografii, która i tak przewija się przez cały tekst. Daty graniczne nie budzą większych wątpliwości, zwłaszcza data końcowa, 1828, czyli data śmierci Czaki. Oczywiście można dyskutować, czy wówczas zakończył się proces konsolidacji państwa, zresztą odpowiedź będzie jednoznaczna – nie. Na pewno jednak kończył się wówczas ważny etap powstawania tego państwa i to jest wystarczający argument, – śmierć Czaki kończy pierwszy etap tworzenia zuluskiej państwowości. Trudniej jest z datą początkową – 1815. Standardowo początek rządów Czaki wyznaczano na rok 1816⁷, ale tak naprawdę data ta jest wydedukowana *ex post*, więc tak naprawdę nie wiemy kiedy dokładnie Czaka objął władzę. Dla-

1987, nr 1, ss. 18-37; John B. Wright, *Beyond the 'Zulu Aftermath'. Migrations, Identities, Histories*, „Journal of Natal and Zulu History”, 2006-2007, nr 24-25.

⁵ W tym przypadku jest niezwykle konsekwentna, o czym świadczą jej wcześniejsze publikacje poświęcone tej tematyce. Zob. np. E.A. Eldredge, *Delagoa Bay and the Hinterland in the Early Nineteenth Century: Politics, Trade, Slaves, and Slave-Raiding*, w: *Slavery in South Africa: Captive Labor on the Dutch Frontier*, red. E.A. Eldredge, Fred Morton, Boulder 1994, s. 127-165; idem, *Sources of Conflict in Southern Africa c. 1800-1830. The Mfecane Reconsidered*, w: *The Mfecane Aftermath. Reconstructive Debates in Southern African History*, red. Carolyn Hamilton, Johannesburg, Pietermaritzburg 1995, ss. 123-161, które są polemiką z tezami Juliana Cobbinga czy Dana Wylie. Zob. Julian Cobbing, *The Mfecane as Alibi. On Dithakong and Mbolombo*, „The Journal of African History”, vol. 19, 1988, no. 3, ss. 487-519; Dan Wylie, *Myth of Iron. Shaka in History*, Oxford, Athens OH, Pietermaritzburg, 2006.

⁶ W tym przypadku chodzi o skutki wybuchu wulkanu Tambora z 1815 roku. Zob. Michael Garstang, Anthony D. Coleman, Matthew Therrell, *Climate and Mfecane*, „South African Journal of Science”, t. CX, 2014, nr 5/6, s. 1-7.

⁷ Zob. np. H.F. Fynn, *Henry Francis Fynn Diary*, s. 13, a także Francis Farewell, *Character of Chaka*, w: *The Annals of Natal*, red. John Bird, t. I, Pietermaritzburg 1888, s. 93.

tego datę 1815 należy traktować jako symboliczną i w takim wymiarze nie budzi wątpliwości, gdyż jaka by nie była dokładna data tego wydarzenia, to wszystkie propozycje oscylują wokół połowy drugiej dekady XIX wieku⁸. Co więcej, w samej książce, data ta ma wymiar czysto symboliczny, gdyż autorka wychodzi daleko przed rok 1815, opisując tak młodość Czaki, panowanie jego poprzedników (np. Dingiswayo, władcy AmaMthethwa) i wcześniejsze organizmy wczesnopaństwowe w tym regionie. Tym samym, zgodnie z najnowszymi tezami, traktuje państwo Zulusów jako skutek, a nie przyczynę przemian, które dotknęły Afrykę Południowo-Wschodnią w drugiej połowie XVIII wieku i początkach wieku XIX.

Układ pracy ma charakter tematyczno-chronologiczny, z wyraźną dominacją tego pierwszego elementu. To sprawia że praca Eldredge nie jest łatwa w lekturze zwłaszcza dla osoby niezorientowanej w tematyce. Jednocześnie taki układ pozwala na wielowątkowe przyjrzenie się kwestii narodzin państwa. Dzięki niemu widzimy problemy źródłowe, luki w dostępnym materiale, jego jednostronność, i kłopoty w analizie wynikające z trudności translacji kulturowej. Czaka okazuje się być postacią mityczną, autentyczną, ale której obraz poddał się daleko idącej mitologizacji. W efekcie badacz ma wielki problem w oddzieleniu faktów od mitów. Dalej autorka pokazuje obraz państwa walczącego o przetrwanie w obliczu konfrontacji z AmaNdwandwe Zwideo, którzy wcześniej pokonali i zabili Dingiswayo, po ostateczny sukces Czaki w 1826 roku. Ukazuje nie tylko wymiar polityczny i militarny dziejów, ale przede wszystkim społeczny i kulturowy. Omówiona jest struktura rodzącego się państwa, charakter systemu *amabutho* i jego przemiany. Prezentuje rolę kobiet w społeczeństwie oraz królewskiego dworu kobiecego, jako instytucji poniekąd decydującej o legitymizacji władzy. Kobiety zostały pokazane jako kluczowy element systemu ekonomicznego, jako podstawowe dostawczynie produktów spożywczych. Natomiast dwór to nie tylko ekonomiczne zaplecze władcy i systemu *amabutho*, ale przede wszystkim zgromadzenie najbliższych krewnych władcy, najlepiej zorientowanych w skomplikowanych zasadach dziedziczenia, co sprawiało, że to on decydował o legalności sprawowanej władzy. Omawia także rolę tradycji, kultu przodków i genealogii realnej i mitycznej, w ugruntowaniu tworzącego się nowego systemu⁹.

Dzięki temu widzimy złożoną strukturę powstającego państwa. I znowu, nie jest to nic nowego, ale po raz pierwszy te koncepcje zostały spójnie przedstawione w jednej monografii. Autorka próbuje ocenić cele i ambicje Czaki, przedstawia spójny i przekonujący obraz, jego wada jest jednak to, że mamy raczej do czynienia z ćwiczeniem intelektualnym z zakresu logiki formalnej, a nie przekonują-

⁸ Zob. D. Wylie, *Myth of Iron*, s. 149-150.

⁹ Warto tu zaznaczyć, że na gruncie polskim zrobił to Grzegorz Waliński w swoim, niestety nieopublikowanym, doktoracie *Terytorium a funkcjonowanie państwa Zulusów przed podbojem kolonialnym (1879)*, niepublikowana praca doktorska, Instytut Historyczny UW, Warszawa 1996.

cym obrazem. Przy czym właściwie nie mogło to być nic innego biorąc pod uwagę charakter i ilość dostępnych źródeł. Na koniec wychodzi poza okres panowania Czaki i omawia pokrótce panowanie Dingaana, zabójcy i następcy Czaki. Mam wątpliwości czy ten rozdział jest potrzebny, przynajmniej w takiej postaci. Lepszy byłby chyba rozdział dotyczący wpływu mitu Czaki na kształtowanie ówczesnej i nowoczesnej tożsamości Zulusów.

Druga z pozycji – *Kingdoms and Chiefdoms of Southeastern Africa* – ma bardziej tradycyjną strukturę. Więcej w niej historii politycznej, choć nadal dużo historii społecznej i kulturowej. Jest to książka przyjaźniejsza w lekturze, ale też budząca więcej wątpliwości. Zacząć wypada od dat granicznych 1400-1830. Pierwsza nie jest nawet symboliczna, równie dobrze mógłby to być rok 1500, jak i 1300. Przesłanie użycia tej daty jest jak dla mnie czysto ideologiczne i ma sugerować długie tradycje państwowe. Budzi to wątpliwości z conajmniej dwóch powodów. Po pierwsze, wszystko co jest przed 1500 rokiem to czysta spekulacja bazująca na archeologii i tradycji ustnej zapisanej niemal pół milenium później. Wiemy, że na południe od Zambezi istniały dobrze zorganizowane społeczności, jak Mapungubwe czy Wielkie Zimbabwe, które pozostawały w regularnych kontaktach z arabskimi faktoriami na wschodnim wybrzeżu Afryki, ale ten fenomen dotyczył interioru południa Afryki, a nie południowo-wschodnich wybrzeży. O nich przede wszystkim prawie nic nie wiemy. Dopiero pojawienie się Portugalczyków przynosi nam pierwsze konkretne informacje o tym obszarze. Po drugie, autorka nie czyni żadnych odniesień do koncepcji wczesnego państwa tak jak ukształtowali ją Claessen i Skalnik, przy czym jest to ogólnie cecha specjalistów zajmujących się dziejami południa Afryki. Szkoda, gdyż brakuje tej książce teoretycznego zastanowienia nad granicą czy przestrzenią polityczno-społeczną, oddzielającą formy wódzowskie od państwowych.

Data końcowa – 1830 – jest mniej wątpliwa, ale tylko jeżeli traktujemy ją w wymiarze symbolicznym. Sam rok 1830 niczym szczególnym się nie wyróżniał, dlatego jego wybór jest zaskakujący. Sensowniejszy były albo rok 1828 – data śmierci Czaki, albo 1837 – przybycie Pieta Retiefa i burskich emigrantów do Natalu. To są wyraźne cezury w dziejach regionu, rok 1830 taką nie jest. Tyle, że autorka traktuje go symbolicznie i w swojej narracji posuwa się dalej, aż po rok 1835, co sprawia, że jako symboliczną można ją zaakceptować.

Sama narracja koncentruje się wokół Zatoki Delagoa i południowego Mozambiku. Tekst ma układ chronologiczno-rzeczowy, tutaj jednak dominuje wykład chronologiczny. Dzięki temu czyta się ją lepiej. Jednocześnie sam opis, podobnie jak we wcześniejszej pozycji, prezentuje najnowsze trendy w historiografii regionu. Autorka sięga do źródeł i opracowań, anglojęzycznych ale także holenderskich i portugalskich, co jest niewątpliwie warte odnotowania i docenienia. Wskazuje na kluczową rolę handlu dalekomorskiego, jako głównego czynnika inicjującego

procesy państwowotwórcze. Zgodnie z najnowszymi trendami, przesuwając początki instytucji takich jak *amabutho* na pierwszą połowę XVIII wieku, zauważa rolę emigrantów z płaskowyżu Zimbabwe (Ndjao), którzy przynieśli ze sobą szereg innowacji w organizacji wojskowej, politycznej i społecznej, które tradycyjnie przypisywano Czace¹⁰. To pokazuje, że południowoafrykański mikrokosmos był siecią wzajemnie powiązanych społeczności o rozlicznych zewnętrznych kontaktach.

Autorka wskazuje na kluczową rolę w ewolucji sytuacji politycznej wodzostw poprzedzających państwo Czaki, takich jak AmaMthwethwa Dingiswayo, czy AmaNdwandwe Zwideo. To ostatnie w ogóle należałoby uznać za pierwsze wśród Ngunich wodzostwo nowego typu. Znowu nie jest to nic nowego – takie stwierdzenia znamy z wcześniejszych opracowań, głównie artykułów¹¹. Tutaj jednak zostaje to podane w zwartej monografii gromadzącej dotychczasowe ustalenia.

Wątpliwości natomiast budzi umieszczenie w tej książce wydarzeń dotyczących High Veldu i doliny rzeki Caledon, a zwłaszcza genezy państwa Moshweshwe (ob. Lesotho). Jest to jak się wydaje ukłon w stronę wcześniejszych zainteresowań autorki, w których niebagatelną rolę odgrywała historia Lesotho w tym biografia Moshweshwe¹². Sama w sobie ta tematyka jest interesująca, ale poświęcone jej rozdziały naruszają narrację całej książki, gdyż ewolucja struktur państwowych w High Veldzie wśród ludów Sotho, przebiegała inaczej niż na południowo-wschodnim wybrzeżu. Mimo migracji Mzilikaziego i jego AmaNdebele nie zakorzenił się tam system *amabutho*. A to dlatego, że tamte społeczności rozwijały się bardziej pod wpływem kontaktów z Kolonią Przylądkową, adaptując pod wpływem ludności mieszanego pochodzenia (Griqua, Korana) konie, broń palną i system komanda. Inne były też warunki naturalne, w efekcie inna struktura rodzących się państw. Merytorycznie więc włączenie tych wątków do tej książki budzi co najmniej wątpliwości.

Natomiast podsumowanie, ukazujące sytuację regionu w przededniu kolonialnej ekspansji, jest ciekawe i wartościowe. Pokazuje bowiem, jak wcześniejsze przemiany ukształtowały rzeczywistość, z którą musieli się zmierzyć nowi przybysze. Przy czym autorka słusznie nie deklaruje czy te zmiany ułatwiły czy utrudniły kolonialny podbój, gdyż nie ma w tym przypadku jednoznacznej odpowiedzi.

Podsumowując, obie prace nie są wolne od wad, zwłaszcza *Kingdoms and Chiefdoms of Southeastern Africa*, mimo to stanowią ciekawy i ważny wkład w hi-

¹⁰ Zob. Alan K. Smith, *The Struggle for Control of Southern Mozambique, 1720-1835*, niepublikowana praca doktorska, Los Angeles 1970, s. 18, 19.

¹¹ Zob. John B. Wright, *Rediscovering the Ndwandwe Kingdom*, w: *Five Hundred Years Rediscovered. South African Precedents and Prospects*, red. Natalie Swanepoel, Amande Esterhuysen, Philip Bonner, Johannesburg 2008, s. 217-238.

¹² Zob. np. Elisabeth A. Eldredge, *A South African Kingdom. The Pursuit of Security in Nineteenth-Century Lesotho*, Cambridge 2002.

storiografię regionu. Nie są to prace nowatorskie w rozumieniu oryginalnych tez i wniosków autorki, stanowią natomiast dobre podsumowanie dotychczasowych studiów i ich syntezę. W przypadkach obu tych tematów można, a nawet należy odnotować niedobór syntez opisujących podjęte przez autorkę kwestie. Zaslugą Elisabeth A. Eldredge jest to, że podejmuje tę próbę. Nie zawsze i nie do końca wychodzi z niej zwycięsko, ale w swoim zasadniczym zarysie obie książki są wartościowe i warte poznania. Pozwalają zapoznać się z bogatą bibliografią źródeł i opracowań. Obie pozycje, wreszcie na pewno, będą pomocą dla każdego, kto chciałby się zająć dziejami Afryki Południowo-Wschodniej w pierwszej połowie XIX wieku.

Dr hab. Michał Leśniewski, Instytut Historyczny, Uniwersytet Warszawski, 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.

Bibliografia

Źródła:

1. Francis Farewell, *Character of Chaka*, w: *The Annals of Natal*, red. John Bird, t. I, Pietermaritzburg 1888, s. 93.
2. Henry F. Fynn, *The Diary of Henry Francis Fynn*, red. James Stuart, Pietermaritzburg 1950.
3. Nathaniel Isaacs, *Travels and Adventures in Eastern Africa. Descriptive of the Zoolas, their Manners, Customs, etc.*, London 1836.
4. *James Stuart Archive of Recorded Oral Evidence Relating to the History of the Zulu and Neighbouring Peoples*, red. Colin de B. Webb, John B. Wright, t. I-VI, Pietermaritzburg, Durban 1976-2014.
5. Charles R. MacLean, *The Natal Papers of 'John Ross'*, red. Stephen Gray, Durban, Pietermaritzburg 1992.
6. Andrew Smith, *The Diary of Dr. Andrew Smith Director of the Expedition Exploring Central Africa, 1834-1836*, red. Percival R. Kirby, Cape Town 1939.

Opracowania:

1. Julian Cobbing, *The Mfecane as Alibi. On Dithakong and Mbolombo*, "The Journal of African History", vol. 19, 1988, no. 3, ss. 487-519.

2. Elisabeth A. Eldredge, *The Creation of the Zulu Kingdom, 1815-1828*, Cambridge 2014.
3. E.A. Eldredge, *Delagoa Bay and the Hinterland in the Early Nineteenth Century: Politics, Trade, Slaves, and Slave-Raiding*, w: *Slavery in South Africa: Captive Labor on the Dutch Frontier*, red. E.A. Eldredge, Fred Morton, Boulder 1994, s. 127-165;
4. Elisabeth A. Eldredge, *Kingdoms and Chiefdoms of Southeastern Africa. Oral Traditions and History, 1400-1830*, Rochester, NY 2015.
5. Elisabeth A. Eldredge, *Sources of Conflict in Southern Africa c. 1800-1830. The Mfecane Reconsidered*, w: *The Mfecane Aftermath. Reconstructive Debates in Southern African History*, red. Carolyn Hamilton, Johannesburg, Pietermaritzburg 1995, ss. 123-161.
6. Elisabeth A. Eldredge, *A South African Kingdom. The Pursuit of Security in Nineteenth-Century Lesotho*, Cambridge 2002;
7. Michael Garstang, Anthony D. Coleman, Matthew Therrell, *Climate and Mfecane*, "South African Journal of Science", t. CX, 2014, nr 5/6, s. 1-7.
8. James Gump, *Ecological Change and Pre-Shakan State Formation*, "African Economic History", nr 18, 1989, ss. 57-71.
9. Jeff. Guy, *Analysing Pre-Capitalist Societies in Southern Africa*, "Journal of Southern African Studies", t. XIV, 1987, nr 1, ss. 18-37.
10. Jeff Guy, *Ecological Factors in the Rise of Shaka and the Zulu Kingdom*, w: *Economy and Society in Pre-Industrial South Africa*, red. Shula Marks, Anthony Atmore, London 1980, ss. 102-119.
11. David W. Hedges, *Trade and Politics in Southern Mozambique and Zululand in the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries*, University of London, 1978.
12. John Omer-Cooper, *Zulu Aftermath. A Nineteenth-Century Revolution in Bantu Africa*, London, Ibadan 1966.
13. Alan K. Smith, *The Struggle for Control of Southern Moçambique, 1720-1835*, niepublikowana praca doktorska, Los Angeles 1970.
14. Alan Smith, *The Trade of Delagoa Bay as a Factor in Nguni Politics, 1750-1835*, w: *African Societies in Southern Africa*, red. Leonard Thompson, London, Ibadan, Nairobi 1969, ss. 171-189.
15. Grzegorz Waliński w swoim, niestety nieopublikowanym, doktoracie *Terytorium a funkcjonowanie państwa Zulusów przed podbojem kolonialnym (1879)*, niepublikowana praca doktorska, Instytut Historyczny UW, Warszawa 1996.
16. John B. Wright, *Beyond the 'Zulu Aftermath'. Migrations, Identities, Histories*, "Journal of Natal and Zulu History", 2006-2007, nr 24-25.
17. John B. Wright, *Rediscovering the Ndwandwe Kingdom*, w: *Five Hundred Years Rediscovered. South African Precedents and Prospects*, red. Natalie Swanepoel, Amande Esterhuysen, Philip Bonner, Johannesburg 2008, s. 217-238.
18. Dan Wylie, *Myth of Iron. Shaka in History*, Oxford, Athens OH, Pietermaritzburg, 2006.

Artykuł przyjęty do druku 18.05. 2017 r.

Michał Tymowski, „Europejczycy i Afrykanie”. Wzajemne odkrycia i pierwsze kontakty

Seria: Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017, ss. 411.

Streszczenie

Wydana w tym roku książka Michała Tymowskiego „*Europejczycy i Afrykanie*”. Jest cenną pozycją wśród polskich monografii poświęconych historii Afryki. Dotyczy spotkania i poznawania się Europejczyków przybywających w XV i na początku XVI wieku do Afryki Zachodniej i mieszkańców tych terenów. Autor przedstawia to zagadnienie wykorzystując dobrze dobraną i interesującą bazę źródłową i analizując różne aspekty spotkań odmiennych kultur.

Słowa kluczowe:

Europejczycy, Afrykanie, Afryka Zachodnia, odkrycia geograficzne, pierwsze kontakty

W tym roku ukazała się książka, która dla środowiska afrykanistów w Polsce, a szczególnie dla historyków, ma szczególne znaczenie. Michał Tymowski opublikował dzieło, nad którym, jak sam twierdzi, pracował przez około dwadzieścia lat. W rezultacie, w bogatym dorobku tego uznanego historyka, „*Europejczycy i Afrykanie*” zdają się wyróżniać¹. Autor zajął się bowiem tematem ogromnie ważnym i szerokim, czyli spotkaniem i wzajemnym postrzeganiem odmiennych kultur w odległej przeszłości, to jest na początku ery nowożytnej. Przedstawia jednak ten problem przez pryzmat szczególnego studium – świetnie wykorzystanych, stosunkowo nielicznych zachowanych źródeł dotyczących niewielkiego obszaru i bardzo krótkiego okresu. Píše o około siedemdziesięcioletniej historii spotkań, do których dochodziło między Afrykanami i Europejczykami od lat trzydziestych XV wieku do początku wieku XVI. Interesuje go część zachodniego wybrzeża kontynentu, gdzie doszło do pierwszych kontaktów pomiędzy dopływającymi tam portugalski-

¹ Pelen spis publikacji Michała Tymowskiego do 2011 roku opublikowany został w: B. Nowak, M. Nagielski, J. Pysiak, *Europejczycy, Afrykanie, Inni: Studia ofiarowane Profesorowi Michałowi Tymowskiemu*, Warszawa 2011, s. 7-25.

mi statkami a mieszkańcami tego obszaru. Autor wyraźnie określa ramy czasowe i geograficzne, uzasadniając taki wybór zarówno dostępnością źródeł, jak i specyfiką okresu, kiedy doświadczenia obu stron były świeże, pierwsze, inne niż w niewiele późniejszym okresie, kiedy kontakty stały się rutynowe i oparte o kolejne doświadczenia. Ten starannie wybrany fragment historii pozwala jednak na wnioski znacznie wykraczające poza tak określone ramy tematyczne i czasowe. Jednym z zawartych w książce istotnych ustaleń jest ukazanie różnicy we wzajemnym postrzeganiu się przez odmienne kultury i wynikający z tego stosunek do drugiego człowieka w opisywanym okresie i w wiekach późniejszych. Nabywana z czasem większa wiedza i doświadczenia w obcowaniu z Innym spowodowały – wbrew temu co mogłoby wydawać się logiczne – narastanie uprzedzeń, tworzenie stereotypów i w rezultacie kontakty nacechowane brakiem szacunku².

Michał Tymowski zmierzył się z tematem stosunkowo nowym w badaniach afrykanistycznych. O postrzeganiu Europejczyków przez Afrykanów w znacznie szerszej perspektywie czasowej pisał w wydanej w 2002 roku książce David Northrup³, na którego ustalenia autor powołuje się zresztą kilkakrotnie, i z którym dyskutuje. W książce natomiast nowatorskie jest przede wszystkim przedstawienie wielości punktów spojrzenia, jakie autor proponuje analizując poszczególne aspekty najwcześniejszych kontaktów Europejczyków i Afrykanów. Opisuje pierwsze spotkania i poznawanie się przez pryzmat agresji, obrony, nawiązywania kontaktów handlowych, prób nawiązania kontaktów dyplomatycznych, wspólnego biesiadowania, stosunków męsko-damskich, wizyt Afrykanów w Europie i obecności niewolników w Portugalii.

„Europejczycy i Afrykanie” jest książką interesującą pod wieloma względami. Napisana jest, jak wszystkie zresztą prace Michała Tymowskiego, z werwą i przystępnie. Historię spotkania pierwszych Europejczyków, którzy dotarli do zachodniego wybrzeża Afryki z jego mieszkańcami oraz ich wzajemnego postrzegania, czyta się niczym beletrystykę o dobrze skonstruowanej akcji, chociaż książka wyposażona jest w rzetelny warsztat historyka. Kwestie warsztatowe są jednak także tym, co czyni to dzieło tak interesującym. Największe bowiem wyzwanie dla historyka podejmującego taką tematykę kryje się w, przynajmniej pozornej, jednostronności źródeł. Michał Tymowski omawia tę kwestię w recenzowanej książce⁴, poruszał ją też przy innych okazjach⁵. Historycy do badań nad wczesnymi kontaktami europejsko-afrykańskimi dysponują jedynie źródłami pisanymi przez

² Por. M. Tymowski, *Europejczycy i Afrykanie*, Warszawa 2017, między innymi s. 201.

³ D. Northrup, *Africa's Discovery of Europe*, New York 2002.

⁴ Między innymi *op. cit.* s. 22.

⁵ Między innymi w referacie „Opinie Afrykanów o Europejczykach we wczesnym okresie ekspansji portugalskiej w Afryce Zachodniej (XV – początek XVI w.)” wygłoszonym na III Kongresie Polskich Afrykanistów w Szczecinie w 2012 roku.

Europejczyków. Oznacza to z jednej strony konieczność rozszerzenia bazy źródłowej, a z drugiej – poddanie dostępnych źródeł pisanych takiej krytycznej analizie, która umożliwi odnalezienie spojrzenia strony, która źródła tego nie stworzyła. Autor podejmuje oba te wyzwania. Szukając źródeł afrykańskich sięga do kultury materialnej – do sztuki i rzemiosł, w których odnaleźć można afrykańskie reakcje na przybyszów. Natomiast, jak się okazuje, europejskie źródła pisane dostarczają informacji, z których odczytać można afrykańskie postrzeganie przybywających.

Nie sposób uniknąć wrażenia, że Michał Tymowski świetnie bawi się wyławiając ze źródeł informacje na pozór niedostępne. Tak jest w przypadku opisów uczuć, które kierują postępowaniem bohaterów wydarzeń. Wydaje się odnajdywać perełki informacji i po wielokroć nawleka je na kolejne nici, otrzymując w zależności od kąta spojrzenia, dzięki tym samym fragmentom źródeł, uzupełniające się obrazy wydarzeń. Analizuje po wielokroć krótkie fragmenty, by malować bogate obrazy strachu, walki, budowania zaufania i współpracy pomiędzy ludźmi, których nie łączy nic poza cechami najbardziej podstawowymi, wynikającymi z faktu bycia człowiekiem. To zresztą jedno z najciekawszych, chociaż mogłoby się wydawać, że oczywistych ustaleń, zawartych w książce – stwierdzenie, że Afrykanie i Europejczycy pomimo braku wiedzy na swój temat i wszelkich dzielących ich różnic, w momencie spotkania nie mieli wątpliwości, że są ludźmi.

Michał Tymowski bardzo dba, aby rzetelnie udokumentować swój wywód nie ograniczając się do odesłania czytelnika do analizowanego tekstu. Fragmenty źródeł, z których korzysta, cytowane są obszernie w tekście, zarówno w polskim tłumaczeniu, jak i w oryginale. Tutaj zresztą pojawia się wątpliwość, czy przytaczanie w każdym przypadku oryginalnej wersji cytatu było konieczne. Tym bardziej, że zdarzają się krótkie cytaty przytoczone jedynie w wersji oryginalnej⁶. Zrozumiała jest myśl autora, by czytelnik mógł skonfrontować tłumaczenie z jego wersją oryginalną. Czy taka dbałość jest jednak konieczna, czy też powoduje, że obszerne fragmenty, w przeważającej części po portugalsku, utrudniają śledzenie wywodu autora – pozostaje pytaniem, na które zapewne czytelnicy udzielą różnych odpowiedzi.

Istotna zaleta książki polega na tym, że jej autor wielokrotnie odwołuje się do analizy, która bierze pod uwagę uczucia uczestników wydarzeń, przede wszystkim ich strach, ciekawość i zdziwienie⁷. Ludzkim uczuciom przypisuje istotną rolę, zarówno jako czynnikowi wpływającemu na bieg historii, jak i jako ważnemu elementowi wydarzeń, pozwalającemu historykowi spojrzeć na nie z więk-

⁶ Między innymi M. Tymowski, *op. cit.*, s. 129.

⁷ Znaczenie tych uczuć, zarówno dla działań przybyszów, jak i mieszkańców afrykańskich wybrzeży, w przedstawionym wywodzie jest tak istotne, że znalazło swojej odzwierciedlenie w tytułach poszczególnych rozdziałów, między innymi: „Strach i odwaga” jako jeden ze śródtytułów pierwszego rozdziału (s. 27) oraz „Zdumienie, zdziwienie, ciekawość i osobliwości” jako inny śródtytuł tego samego rozdziału (s. 91).

szym zrozumieniem. Poza czynnikami ekonomicznymi i politycznymi, na których większość historyków opiera próby opisanie historii, autor stara się ukazać historię, wyławiając ze źródeł te fragmenty, w których ludzkie postawy – czy to wynikające z ducha epoki, czy to z osobniczych cech charakteru – pozwalają stworzyć wielowymiarowe obrazy bohaterów wydarzeń. Dotyczy to zarówno mężczyzn, jak i kobiet, wielkich i małych, panów i ich poddanych, Europejczyków i Afrykanów. Ta wielość perspektyw jest kolejną ważną cechą recenzowanego dzieła.

Książka ta jest jednak interesująca także z innego powodu, jest bowiem świetnym przykładem na kierunek, w jakim rozwinęła się polska szkoła historyków badających historię Afryki. Oczywiście są korzenie autora wyrosłego w warszawskiej szkole historyków-afrykanistów Uniwersytetu Warszawskiego. Częste przywoływanie w tekście prac mistrza autora, Mariana Małowista⁸, a także prac innych historyków wywodzących się z tej samej szkoły, w tym nauczyciela i mistrza piszącej te słowa – Bronisława Nowaka – są nie tylko uzasadnione merytorycznie, ale także podkreślają ciągłość badań i naukową aktywność badaczy wywodzących się z warszawskiej szkoły. W książce Michała Tymowskiego odnaleźć można jeszcze jeden drobiazg nawiązujący do dbałości o rozwój tej naukowej tradycji. Autor, który przez lata prowadził w Instytucie Historycznym UW seminarium dotyczące historii Afryki, korzysta i odwołuje się do powstałych na tym seminarium pod jego kierunkiem prac magisterskich. Wydaje się to wartym podkreślenia szczegółem. Świadczy nie tylko o wysokim poziomie powstających prac, także o ich nowatorstwie w podejmowanej tematyce, oraz o żywotności studiów nad historią Afryki na UW. Podziękowania złożone przez autora uczestnikom jego seminariów⁹ potwierdzają też szacunek, jakim profesor Tymowski darzy swoich uczniów i ich wkład w prowadzone przez siebie badania.

Autorowi przyszło zmierzyć się z jeszcze jednym problemem, który wydaje się nie mieć rozwiązania. Czytelnik monografii, która w znacznym stopniu odwołuje się do obrazu, oczekuje dołączonych ilustracji, które stanowią integralny czynnik wyvodu. Całkowite spełnienie tych oczekiwań nie jest jednak możliwe, jeżeli książka nie ma stać się poświęconym sztuce albumem. Stoją temu na przeszkodzie nie tylko kłopoty związane z prawami autorskimi i dostępność ilustracji, ale także objętość monografii i koszt jej wydania. W przypadku „Europejczyków

⁸ W bibliografii autor przytacza dziewięć pozycji autorstwa Mariana Małowista, przy czym przynajmniej dwie z tych pozycji wytyczyły drogi dalszych badań prowadzonych na Uniwersytecie Warszawskim nad historią Afryki, a także stały się lekturą obowiązkową dla studentów zainteresowanych historią Afryki (M. Małowist, *Wielkie państwa Sudanu Zachodniego w późnym średnio-wieczu*, Warszawa 1964 oraz M. Małowist, *Europa a Afryka Zachodnia w dobie wczesnej ekspansji kolonialnej*, Warszawa 1969).

⁹ M. Tymowski, *op. cit.*, s. 26.

i Afrykanów” autor stara się, by czytelnik mógł zapoznać się ze znaczną częścią wykorzystanej ikonografii. Pomimo jednak, że wydawnictwu i autorowi należy się pochwała za załączenie stosunkowo dużej liczby ilustracji¹⁰, to i tak nie zaspokajają one oczekiwania czytelników. Ilustracjom towarzyszą dwie mapy: Afryki Zachodniej i Senegambii w XV wieku¹¹, które umożliwiają lepsze śledzenie toku wywodu i wyobrażenie o jakich terenach autor pisze.

Niewiele wśród polskich prac naukowych poświęconych jest Afryce i jej historii. Sam fakt, że „Europejczycy i Afrykanie” ukazali się po polsku jest wart odnotowania i docenienia. Zasady oceniania dorobku pracowników naukowych nie sprzyjają pisaniu monografii po polsku. W założeniu ma to promować w świecie polski dorobek, w rezultacie zaś wpływa na ograniczenie rozwoju polskiej literatury specjalistycznej, a także na dostępność specjalistycznej literatury humanistycznej dla czytelnika spoza wąskiego kręgu profesjonalistów. Jest to jeden z powodów, dla którego z punktu widzenia osób zainteresowanych tematyką historii pozaeuropejskiej, a w szczególności historii Afryki, ukazanie się książki Michała Tymowskiego jest wartym odnotowania wydarzeniem. Nie oznacza to jednak, że jedynie posucha wśród monografii afrykanistycznych pozwala zwrócić uwagę na tę publikację. Nie mam wątpliwości, że „Europejczycy i Afrykanie”, jak wiele innych książek tego samego autora, stanie się podstawową lekturą dla zainteresowanych historią Afryki, a prawdopodobnie przyczyni się do poszerzenia ich kręgu.

Dr Hanna Rubinkowska-Anioł pracuje w Katedrze Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego. Doktorat obroniła na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się historią i kulturą Etiopii, przede wszystkim kulturą polityczną dwudziestowiecznego Cesarstwa Etiopskiego i panowaniem Hajle Syllasje I.

Bibliografia

1. Małowist M., *Wielkie państwa Sudanu Zachodniego w późnym średniowieczu*, Warszawa 1964.
2. Małowist M., *Europa a Afryka Zachodnia w dobie wczesnej ekspansji kolonialnej*, Warszawa 1969.
3. Northrup D., *Africa's Discovery of Europe*, New York 2002.
4. Nowak B., M. Nagielski, J. Pysiak, *Europejczycy, Afrykanie, Inni: Studia ofiarowane Profesorowi Michałowi Tymowskiemu*, Warszawa 2011.
5. Tymowski, M., *Europejczycy i Afrykanie*, Warszawa 2017.

¹⁰ Na stronach nienumerowanych od 336 do 355.

¹¹ Na stronach nienumerowanych 356 i 357.

6. Tymowski, M. „Opinie Afrykanów o Europejczykach we wczesnym okresie ekspansji portugalskiej w Afryce Zachodniej (XV – początek XVI w.)” referat wygłoszony na III Kongresie Polskich Afrykanistów w Szczecinie w 2012 roku.

Artykuł przyjęty do druku 30.06. 2017 r.

MAREK PAWELCZAK

Recenzja książki Michała Tymowskiego, *Europejczycy i Afrykanie. Wzajemne odkrycia i pierwsze kontakty*, Seria: Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017, ss. 411.

Słowa kluczowe:

Portugalczycy, Afrykanie, odkrycia geograficzne, Afryka Zachodnia, niewolnictwo

Książka Michała Tymowskiego dotyczy najwcześniejszych, XV-wiecznych spotkań Europejczyków z mieszkańcami Afryki Zachodniej. Zdominowane przez Portugalczyków pierwsze stulecie wypraw pozaeuropejskich zgodnie z konwencjami historiograficznymi przypada, co najmniej w części, na średniowiecze. Autor niejednokrotnie przypomina o tym czytelnikowi nazywając uczestników wypraw „rycerzami”. Jest to zapewne zabieg świadomy, bowiem winniśmy pamiętać, że pisze on o ludziach średniowiecza, nawet jeśli przypisane im role i ich postawy wobec Afrykanów nie zawsze wydają się zgodne z kanonem wartości rycerskich. Jeśli przyjmiemy, że przypadające na tę epokę spotkanie z mieszkańcami nowo poznanych kontynentów pozwoliło Europejczykom odkryć i zdefiniować na nowo siebie, to problematyka omawianej książki ma kolosalne znaczenie dla zrozumienia, jak kształtowała się tożsamość nowożytnej Europy. Nie chodzi tu zatem o odległe w czasie spotkanie „nas” z „innymi”, ale raczej o to, skąd pochodzimy oraz jakie były źródła zachowań, postaw i poglądów towarzyszących spotkaniu Europy i Afryki w ciągu kolejnych stuleci. W epoce odkrywania Afryki ludzie wypracowywali schematy oraz narzędzia poznawcze i interpretacyjne, których późniejsza ewolucja dopiero w XIX i XX stuleciu zaowocowała narodzinami etnografii i lingwistyki. Dla XV-wiecznych Portugalczyków, jeszcze przed odkryciem Ameryki, Afrykanie byli jedynymi ludźmi spoza cywilizacji kręgu europejskiego i śródziemnomorskiego, jakich znali. Jak wynika z książki Tymowskiego, po pewnych wahaniach, sklasyfikowali ich jako ludzi „dzikich”, ale jednak ludzi, choć zagadnienie poligenezy rodzaju ludzkiego i istnienia form pośrednich w kontinuum zwierzę-człowiek rozważano jeszcze w XIX wieku.

Autor bazuje głównie na relacjach europejskich, które cytuje w oryginale zamieszczając równoległe tłumaczenie. Duże wyzwanie metodologiczne stanowi fakt, że wiele z analizowanych relacji uczestników – świadków spotkań z Afrykanami historyk otrzymuje w postaci wtórnej, na przykład poprzez teksty kronik, które przerabiają relacje świadków, spisujących swoje wrażenia z zupełnie innych pozycji niż tacy kompilatorzy jak Zurara czy de Barros, reprezentujący ówczesną portugalską ideologię państwową. Z drugiej strony trzeba przyznać, że w omawianej epoce zachowane relacje „z pierwszej ręki” w mniejszym stopniu są obciążone nakierowanymi na zysk i budowę własnego wizerunku strategiami pisarskimi zawodowych podróżników znanych z późniejszych stuleci.

Książka składa się z czterech rozdziałów. Pierwszy, zatytułowany „Początki”, dotyczy reakcji na pierwsze zetknięcie z „innym” i pierwszych prób komunikowania się i doświadczeń z tłumaczami. Autor pisze w nim również o uczuciach: odwadze, strachu, ciekawości, zdziwieniu, a także postawach wobec śmierci i sposobach porozumiewania się. Rozważania na temat ludzkich uczuć osadza w kontekście kulturowym. Wydaje się jednak, że problematyka ta może zainspirować kolejnych badaczy. Interesujące byłoby na przykład zbadanie, jak motywy odwagi, lęku i strachu zawarte w opisach podróżniczych sytuują się na tle ówczesnych konwencji literackich i czy szczerłość wypowiedzi poznających Afrykę nie była przez owe konwencje ograniczana.

Sz szczególnie interesujące jest wykorzystanie przez Autora najwcześniejszych, portugalskich słowniczków języków afrykańskich jako źródła do poznania zakresu komunikacji międzykulturowej. Te często krótkie zestawienia słów to najstarsze znane zabytki języków zachodnioafrykańskich. Pewną trudność w interpretacji tego rodzaju źródeł stanowi fakt, że już w XV wieku w obiegu znajdowały się zapożyczenia z języków europejskich, których źródłosłów nie zawsze jest łatwy do uchwycenia.

W rozdziale drugim pt. „Spotkania” Autor pisze o organizacji i przebiegu spotkań między Europejczykami a Afrykanami, to znaczy o fazie rutynizacji spotkań pomiędzy „innymi”. Czytamy zatem o ucztach, o zasadach handlu i o wzajemnych poselstwach dyplomatycznych. Ciekawym rozwiązaniem formalnym jest przedstawienie trzech krótkich *case studies* reprezentujących scenariusze spotkań najbardziej typowe dla kolejnych faz wzajemnego poznania, a zarazem ewolucję, jakiej spotkania takie uległy.

Rozdział trzeci „Mniejszość wśród większości” dotyczy ówczesnej afrykańskiej diaspory w Europie, tzn. niewolników oraz Europejczyków, którzy porzucili służbę koronie portugalskiej i wybrali samodzielne życie na kontynencie afrykańskim (tzw. *lançados* i *tangomaos*). Ich potomkowie urodzeni z miejscowych matek pełnili ważne funkcje tłumaczy i brokerów, ułatwiając kontakty polityczne i handlowe oraz przyczyniając się do rozpowszechnienia na wybrzeżu języka portugalskiego, a potem innych języków europejskich.

Zdaniem Autora zagadnienie wczesnego niewolnictwa europejskiego, które zanikło jeszcze w epoce wczesnonowożytnej i, mimo znacznej skali zjawiska, nie pozostawiło w Europie żadnej afrykańskiej mniejszości, jest niezwykle ważne dla zrozumienia ewolucji postaw Europejczyków wobec Afrykanów. Konsekwentna postawa rasistowska wobec Afrykanów wytworzyła się w Europie nieco później, w erze boomu atlantyckiego handlu niewolnikami. Jednak już w wieku XV widać symptomy rodzącego się w Europie umotywowanego rasowo poczucia wyższości właśnie w zetknięciu z biedą i poniżeniem, jakie były udziałem czarnych niewolników. W okresie tym jednak takie poglądy i postawy były równoważone przez współczucie i poczucie obowiązku płynące z chrześcijańskich przekonań religijnych.

W rozdziale czwartym „Jedni o drugich. Powstawanie obrazu «innego»” Autor odtwarza proces gromadzenia wiedzy na temat wyglądu, obyczajów i języków „innych”, a zarazem kształtowania się wzajemnych stereotypów. Fundamentalną trudnością tego rodzaju badań jest niemal zupełny brak spisanych relacji afrykańskich na temat spotkań z Europejczykami. Wynika to z faktu, że Afrykanie spotykani na wybrzeżach nie posługiwali się pismem. Pewną rekompensatę stanowi zachowana w zachodnich muzeach bogata i różnorodna afrykańska spuścizna artystyczna dokumentująca zetknięcie z białymi. Są to między innymi przedmioty wykonane z kości słoniowej, z drewna oraz odlewy z brązu. Materiał ten poddaje Autor drobiazgowej analizie. W książce zamieszczono obszerny aneks ukazujący najbardziej interesujące przedmioty tego rodzaju.

Książka Michała Tymowskiego budzi pewne zaskoczenie, gdy skonstatować, iż mimo bujnego rozwoju historiografii na temat wczesnonowożytnej Afryki Zachodniej podobne dzieło dotąd nie powstało. Także relacje z europejskich podróży okresu XV-XIX wieku do świata pozaeuropejskiego stały się w ostatnich latach tematem licznych analiz humanistów różnych specjalności. Niektóre z nich, na przykład *Orientalizm* Edwarda Saïda i *Podbój Ameryki. Problem innego* Tzvetana Todorova¹ wyznaczały nowy, dominujący obecnie paradygmat badawczy skupiony na analizie narracji europejskich na temat „innego” w kontekście współczesnej im kultury europejskiej, a jednocześnie, zazwyczaj, w oderwaniu od rzeczywistości spotkania. Ten nurt pisarstwa stał się również inspiracją dla wielu historyków². Nie

¹ E. Saïd, *Orientalizm*, Warszawa 1991; T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem Innego*, Warszawa: Aletheia 1996.

² Szczególnie bogata jest literatura na temat XIX-wiecznych relacji podróżniczych. Patrz m.in.: L. Pratt, *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkultuacja*, Wydawnictwa UJ 2011; T. Youngs, *Travellers in Africa: British Travelogues, 1850-1900*, Manchester University Press 1994; *In Transit. Travel, Text, Empire*, pod red. H. Gilbert i A. Johnston, New York: Peters Lang 2002; J. Duncan, D. Gregory, *Writes of Passage: Reading Travel Writing*, Routledge 1999; J. Fabian, *Out of our Minds. Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*, Univ. of California Press 2000.

wpisuje się weń książka Michała Tymowskiego. Wydaje się, że Autor poszukuje przede wszystkim różnych aspektów prawdy o spotkaniu późnośredniowiecznej i wczesnorennesansowej Europy z Afryką – ekonomicznego, społecznego i religijno-psychologicznego – nie uciekając jednak od problemu zależności między kulturowo uwarunkowanymi postrzeganiem i postawami podróżników, a wytworzonymi na podstawie ich relacji narracjami. Biegłe poruszając się na gruncie kilku dyscyplin nauki – historii, antropologii, filologii, Autor stworzył pasjonującą, mocno zakorzenioną w warsztacie mediewistycznym, książkę historyczną.

Dr hab. Marek Pawełczak jest historykiem, specjalistą w zakresie historii Afryki Wschodniej, adiunktem w Instytucie Historycznym UW.

Bibliografia

1. Duncan J., D. Gregory, *Writes of Passage: Reading Travel Writing*, Routledge 1999.
2. Fabian J., *Out of our Minds. Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*, Univ. of California Press 2000.
3. Gilbert H., A. Johnston (red.), *In Transit. Travel, Text, Empire*, New York: Peters Lang 2002.
4. Pratt L., *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkultuacja*, Wydawnictwa UJ 2011.
5. Said E., *Orientalizm*, Warszawa 1991; T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem Innego*, Warszawa: Aletheia 1996.
6. Youngs T., *Travellers in Africa: British Travelogues, 1850-1900*, Manchester University Press 1994.
7. Tymowski M., *Europejczycy i Afrykanie. Wzajemne odkrycia i pierwsze kontakty*, Seria: Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Toruń 2017.

KRONIKA

AfryKamera 2017

XII Festiwal Filmów Afrykańskich

Maj – Czerwiec 2017

Miejsce: Gdańsk 12-14 maja, Konin 12-14 maja,
Kraków 22-27 maja, Poznań 27 maja-1 czerwca,
Białystok 1-4 czerwca, Wrocław 1-4 czerwca,
Łódź 2-4 czerwca

Organizator: Fundacja FilmGramm

Tradycyjnie wiosną entuzjaści afrykańskiej kinematografii mieli okazję uczestniczyć w kolejnej odsłonie **Festiwalu Filmów Afrykańskich AfryKamera 2017**, najważniejszym wydarzeniu kulturalnym poświęconym aktualnym trendom przemysłu filmowego Afryki. W programie tegorocznej edycji znalazło się ponad czterdzieści filmów fabularnych, dokumentalnych oraz krótkometrażowych a także liczne wydarzenia towarzyszące, w tym spotkania z twórcami i gośćmi specjalnymi, warsztaty artystyczne, pokazy fotografii i wykłady¹. Celem festiwalu, dzięki podróżom zarówno po kontynencie, jak i różnych gatunkach artystycznych, było przedstawienie szerokiego spektrum kinowego i geograficznego. Oprócz uznanych na świecie produkcji afrykańskich, nie zabrakło kina eksperymentalnego i niezależnego, które ma szansę przebić się do szerszej świadomości obserwatorów świata filmu.

Tematem przewodnim była Ghana – państwo, które wraz z uzyskaniem niepodległości 6 marca 1957 roku zapoczątkowało nową erę w historii Afryki, stanowiąc katalizator przemian społecznych, politycznych, kulturowych oraz nadziei na przyszłość milionów Afrykanów o tożsamych doświadczeniach kolonializmu. Poprzez zwrócenie szczególnej uwagi na bogaty i różnorodny kraj Afryki Zachodniej, dawne Złote Wybrzeże, motyw festiwalu wpisuje się w obchody 60-lecia tak znaczącego wydarzenia w dziejach całego kontynentu.

XII edycja festiwalu tworzyła barwną i harmonijną kompozycję filmowych se-

¹ Szczegółowy program festiwalu oraz wydarzeń towarzyszących dostępny jest na stronie internetowej www.afrykamera.pl.

ansów. Co roku na festiwal napływają setki zgłoszeń, z czego dla publiczności wyselekcjonowanych zostaje niewielka liczba filmów o najlepszej jakości. Również i tym razem nie zabrakło wartościowych pokazów filmów budzących refleksję, czasem kontrowersyjnych, otwierających przed odbiorcami zupełnie nową perspektywę społeczną, historyczną, polityczną i artystyczną Afryki. Nad całością przebiegu czuwali zaangażowani organizatorzy – Przemysław Stępień i Paulina Zajac wraz z zespołem współpracowników, wolontariuszy i partnerów festiwalu.

W poniedziałkowy wieczór 22 maja, liczne grono widzów przybyło do warszawskiego Kina Praha, by w wypełnionej po brzegi sali uczestniczyć w uroczystym otwarciu festiwalu. Wśród zaproszonych gości specjalnych znaleźli się wiceminister Turystyki, Sztuki i Kultury Ghany – dr Ziblim Barri Iddi, przedstawiciele polskich ministerstw, korpusu dyplomatycznego, władz Łodzi oraz organizacji polsko-afrykańskich, a także ambasadorowie i konsulowie honorowi państw afrykańskich akredytowani w Polsce. Inauguracji towarzyszył występ zespołu muzycznego, poczęstunek oraz projekcja filmu z Ghany – „Dzieci gór” (*Children of the Mountain*, reż. Priscilla Anany), zdobywcy głównej nagrody za najlepszą reżyserię i drugiego miejsca w plebiscycie publiczności na festiwalu Tribeca 2016 w Nowym Jorku. Przejmująca historia zmagania matki niepełnosprawnego dziecka w obliczu nietolerancji i stygmatyzacji wobec choroby syna przeniosła widzów w świat walki, wyzwań i zmieniających się relacji społecznych we współczesnej Ghanie.

Pod hasłem „**Ghana. Czarna Gwiazda**” krył się przekrój najwybitniejszych dokonań ghańskiego kina, nawiązujących lub wywodzących się z popularnego nurtu Ghallywood i zróżnicowanych pod względem gatunku, tematyki i estetyki. Oprócz wspomnianego filmu „Dzieci gór”, inaugurującego pierwszy, wiodący blok festiwalu, drugą z zaproponowanych produkcji byli „Przeklęci” (*The Cursed Ones*, reż. Nana Obii-Yeboah) – obraz wymykający się sztywnym ramom jednego gatunku, swobodnie czerpiący z założeń kryminału i thrillera oraz podejmujący kontrowersyjną problematykę religijnego fanatyzmu i przyjmowania radykalnych postaw wobec praktykowania magii. Interesującym dokumentem okazał się także „Świat Gilberte” (*Gilberte's World*, reż. David A. Masterwille) przedstawiający narracyjno-wizualną opowieść poświęconą Gilberte Marimootoo-Natchoo – jednej z bardziej cenionych artystek i malarek z Mauritiusu. Dziełem wieńczącym warszawski festiwal było „Zjednoczone królestwo” (*A United Kingdom*) w reżyserii ghańskiego twórcy Ammy Asante. Oparta na prawdziwych wydarzeniach historia miłosna polityka i pierwszego prezydenta niepodległej Botswany – Seretse Khamy i Angielki Ruth Williams poruszała problem uprzedzeń klasowych i rasowych, nierówności społecznych i kolonializmu od lat 60. do 80. XX wieku.

Drugi blok specjalny festiwalu „**Niezłomna Afryka**” to konfrontacja z burzliwą historią państw afrykańskich i przybliżenie sylwetek Afrykanów zaangażowanych w działania na rzecz dziedzictwa kulturowego, idei państwowości, sprawiedliwości,

wolności i niepodległości. Pierwszą z propozycji stanowiła „Bangaologia – nauka o stylu” (*Bangaologia – The Science of Style*) w reżyserii angolskiego artysty i projektanta José Eduardo Paulino dos Santos, znanego jako Coréon Dú. Film był nie tylko przekazem o modzie, ale także wyrazem dyskursu o aktualnym pojmowaniu sztuki, elegancji i świadomego budowania tożsamości poprzez elementy wizerunku. Kolejny dokument, nagrodzony podczas tegorocznego FESPACO w kategorii najlepszy dokument afrykański, „Kemtiyu-Cheikh Anta” (2016) i wyprodukowany przez Ousmane’a Williama Mbaya przybliżał z kolei postać senegalskiego naukowca, fizyka i historyka Cheikh Anta Diopa. W tym cyklu pokazany został także film „Kimpa Vita: matka afrykańskiej rewolucji” (*Kimpa Vita: The Mother of the African Revolution*, reż. Ne Kunda Nlaba), będący lustrem wydarzeń z Imperium Kongo z początku XVIII wieku i ekspozycją biografii postaci Kimpa Vity – charyzmatycznej przywódczyni religijnej ruchu antonianów, szczególnie dla dziejów środkowej Afryki. Ponadto, do bloku trafiły „Kolwezi na fali” (*Kolwezi On Air*, reż. Idriss Gabel), podejmujący tematykę niezależności mediów w kontekście życia w górniczym mieście Kolawezi w Demokratycznej Republice Kongo oraz „Latający Afrykanin” (*The African Who Wanted to Fly*, reż. Samantha Biffot), przenoszący widzów do Gabonu z 1979 roku, ukazując prawdziwą historię 14-letniego Luca Bendzy, chłopca zafascynowanego kinem i sztuką walki kung-fu, który jako pierwszy Afrykanin przestąpił próg świątyni Shaolin w Chinach. Obecnie L. Bendza kontynuuje swoją pasję, występując jako aktor chińskich filmów akcji. Ostatni z wyświetlanych filmów z motywem trudnych losów historii to „Opowieść ugandyjska” (*A Film for Northern Uganda*) – film zrealizowany pod egidą ONZ i przybliżający procesy zachodzące współcześnie w północnej Ugandzie doświadczonej okrutną i zbrodniczą działalnością Armii Bożego Oporu (LRA). Film powstał z inicjatywy dwóch twórców – pochodzącego z Polski Erica Bednarskiego oraz Amerykanina Kelly’ego Burksa. W ramach współpracy zagranicznej zostały zrealizowane także inne filmy festiwalu, co świadczy o tym, iż współczesne kino afrykańskie, będące reprezentacją kina światowego, często pozostaje koprodukcją z wkładem amerykańskim, brytyjskim czy francuskim.

Dla osób szczególnie zainteresowanych kinem muzycznym, dającym możliwość zagłębienia się w kultury afrykańskie poprzez różnorodne dźwięki i symbole przemysłu muzycznego, przygotowano blok „**Rytmy Afryki**”. „Niebieski deszcz z domieszką czerwieni” (*Anoukak tedalat taha tazoughai*, reż. Christopher Kirkley) to opowieść osadzona w Agadez w Nigrze, upleciona z gitarowych brzmień, podczas gdy „Wędrowiec: Baaba Maal” (*The Traveller*, reż. João Pedro Moreira) ukazuje przykład artysty tworzącego hybrydę składającą się z tradycyjnej muzyki Senegalu, fulańskiego rocka i współczesnej elektroniki. Równie inspirujące okazały się produkcje dotyczące świata muzycznego dwóch wschodnioafrykańskich wysp Oceanu Indyjskiego. Pierwszy film, „Bi Kidude na celowniku” (*I Shot Bi Kidude*, reż. Andy

Jones), stanowił hołd złożony urodzonej na Zanzibarze tanzańskiej śpiewaczce Bi Kidude, która spopularyzowała miejscową muzykę taarab. Drugi natomiast, traktował o najbardziej znanym gatunku muzycznym i stylu tańca Reunionu, symbolu wolności i oporu wobec kolonialnej władzy – maloya, charakteryzującym się krótkim, rytmicznym tempem wygrywanym na bębnach, grzechotkach oraz tekstami śpiewanymi po kreolsku.

W ramach czwartego bloku tematycznego **„Kobieta patrzy”** wyświetlono trzy filmy stanowiące interpretację wybranych zjawisk afrykańskiego świata z zewnętrznej, migranckiej perspektywy, autorstwa uznanych reżyserów z Kamerunu, Tunezji i Indii. Zainteresowanie międzynarodowej krytyki i pozytywny odbiór filmów koncipowanych przez reżyserki i podejmujących zagadnienia dotyczące świata kobiet, ich problemów i wyzwań codzienności, świadczą bezsprzecznie o tym, że afrykańskim twórcom udało się przekroczyć pewne kulturowe i społeczne ograniczenia. Pierwszy z filmów, dokument *„Dwa oblicza kobiet Bamileke”* (*The Two Faces of a Bamileké Woman*, reż. Rosine Mfeto Mbakam), to subiektywna rekonstrukcja historii kameruńskich kobiet rodzinie związanych z reżyserką, reprezentujących różne pokolenia: matki, ciotek, krewnych, sąsiadek, działaczek lokalnej społeczności Bamileke. Poszczególne losy kobiet stanowiły tu niejako pretekst do mówienia o kobiecości, tradycji i historii własnego kraju. Podobne ujęcie proponował film *„Ciało obce”* (*Corps étranger*, reż. Raja Amari), w którym historia migracji młodej Tunezjki do Francji przeplata się z koniecznością negocjowania potrzeb, wartości i kobiecej tożsamości w obliczu odmiennej rzeczywistości kulturowej. Trzecim, najbardziej wyeksponowanym dziełem, pozostawał film amerykańskiej produkcji w reżyserii cenionej indyjskiej reżyserki Miry Nair – *„Królowa Katwe”* (*Queen of Katwe*), w której główną rolę odgrywała kenijska aktorka Lupita Nyong'o, laureatka Oscara w 2014 roku za najlepszą rolę drugoplanową w *„Zniewolony. 12 Years a Slave”*. Oparta na faktach, biograficzna opowieść Ugandyjki Phiony Mutesi, pochodzącej z biednej rodziny dziewczynki, która została światowej sławy mistrzynią szachów budziła wielkie emocje i ma na celu zasygnalizowanie postaci szczególnie ważnych dla społeczności afrykańskich.

Cieszące się popularnością filmy kryminalne i gangsterskie z elementami horroru lub thrilleru zagościły w piątym bloku tematycznym **„W cieniu”**. Wyświetlone zostały: południowoafrykański *„Mów mi złodziej”* (*Noem My Skollie*, reż. Daryne Joshua), egipski *„Niebieski słoń”* (*The Blue Elephant*, reż. Marwan Hamed), a także *„Gang z Antyli”* (*Le gang des Antillais*, reż. Jean-Claude Flamand-Barny). Na uwagę zasłużył kenijski obraz *„Kati Kati”* (reż. Mbithi Masya) oraz niekwestionowany zwycięzca wielu festiwali mozambicki *„Pociąg soli i cukru”* (*The Train of Salt and Sugar*) w reżyserii Licinio Azevedo, Mozambijczyka o brazylijskich korzeniach.

Zgodnie z ideą festiwalu nie zabrakło również interesujących wydarzeń towarzyszących. Festiwal w Warszawie poprzedził **„Afrykański Weekend Kulturalny”**,

współorganizowany z Katedrą Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego w dniach 20-21 maja w Staromiejskim Domu Kultury w ramach „Nocy Muzeów” i „Dniami Afryki”. W programie znalazły się liczne warsztaty: kenijskich zabawek „Galimoto” (Patrycja Kozieł, grupa Karkandoo), biżuterii afrykańskiej (Monika Bryzek, inicjatywa Ufundi), autorskich koszulek festiwalowych (Dariusz Paczkowski, Fundacja Klamra), szydełkowania recyklingowych afro-torebek z siatek foliowych (Alicja Wysocka, Alfa Omegi); promocja albumu „Mity i postaci Afryki w komiksie” (Paulina Zajac, SDK), nocne pokazy filmowe i teledyskowe oraz koncert The Badji Band – „Rytmy Afryki”. Spotkania tematyczne uświetnione zostały poprzez następujące inicjatywy: „Plakaty filmowe z Ghany” (Dawid Gryza), „Maluchem przez Afrykę” (Arkady Paweł Fiedler), „Legendy kina Afryki – Djibril Diop Mambety” (dr Ewa Kalinowska);

Szczególnym momentem Festiwalu był **„Wieczór Sudański”** przygotowany we współpracy Ambasady Republiki Sudanu w Berlinie, Fundacji Harambi oraz Fundacji FilmGramm. Spotkanie upłynęło pod znakiem rozmaitych emocji zarówno filmowych, jak i artystycznych. Po krótkiej prezentacji na temat kultury i społeczeństw Sudanu oraz rozwoju kinematografii w tym kraju, rozpoczął się pokaz kilku filmów krótkometrażowych: „Nyer kuk” (reż. M. Kordofani), „Tydzień i dwa dni” (One week and two days, reż. M. Zein) oraz „Yalla Chartum” połączony z wywiadem z reżyserami ostatniego z filmów, czyli Andrease Lamothe i Frederickiem Leitzke. Wieczór zakończono sudańskim poczęstunkiem i występem muzycznym Ahmeda Hassana Gargori w otoczeniu tancerzy z zespołu Stowarzyszenia Polsko-Sudańskiego „Nil-Wisła”. W trakcie wieczoru istniała możliwość zakupu publikacji dotyczących historii i dziedzictwa Sudanu na stoisku Fundacji Cultivate oraz Instytutu Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN.

Innym twórczym urozmaicheniem była wystawa fotograficzna „Madagaskar – zapomniany świat” Cezarego Filewa udostępniona w Galerii Wyjście Awaryjne Staromiejskiego Dom Kultury, a także cykl warsztatów bębniarskich i tanecznych z muzyką na żywo zapewnionych przez najlepszych tancerzy i muzyków zespołu Teatru Narodowego w Akrze w Ghanie.

Podczas weekendu zamknięcia warszawskiej edycji AfryKamery 2017 w ofercie wydarzeń towarzyszących znalazł się także „Afrykański Pchli Targ” z szerokim wyborem literatury o tematyce afrykańskiej, produktów spożywczych oraz rękodzieła. Całość dopełnił występ chóru dziecięcego i młodzieżowego Alla Polacca z udziałem afrykańskich artystów i bębniarzy: Gasparda Conde i Andy’ego Camary. Zaśpiewano utwory w licznych afrykańskich językach rodzimych, między innymi *Salibonani* (piosenkę powitalną z Zimbabwe), *Jambo* (piosenkę w języku suahili), *Masithi Amen* (pieśń z Afryki Południowej).

Co istotne, interesująca i rozbudowana formuła festiwalu, wychodząca poza część jedynie pokazową, co roku zjednuje sobie uczestników różnych grup wie-

kowych. Również w 2017 roku nie zabrakło projekcji i warsztatów specjalnie skierowanych dla rodzin z dziećmi, które miały możliwość uczestniczenia m.in. w warsztatach zabawek kenijskich czy spotkaniu „Dzieci z wosku – bajki afrykańskie” (Jarosław Kaczmarek, Grupa Studnia O).

Po raz kolejny festiwal przyciągnął uwagę szerokiego grona miłośników afrykańskiego przemysłu filmowego, którzy z chęcią przyglądali się nowym nurtom i tendencjom w kinematografii kontynentu. Twórcy, płynnie przechodząc od dokumentalnego opisu rzeczywistości w stronę fabuły i kreowania złożonych wizji estetycznych, zaproponowali wgląd w wybrane aspekty współczesności Ghany, Kenii i innych krajów afrykańskich z wysoce satysfakcjonującym rezultatem.

Patrycja Kozieł

Wystawa

„Na przekór. Kabylia”

Organizator: Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie

Sale wystaw czasowych w budynku przy ul. Krakowskiej 46
8 lipca – 22 października 2017

Kurator: Jacek Kukuczka

Scenariusz i koncepcja aranżacji: Marta Deskur, Jacek Kukuczka, Władysław Rybiński, Małgorzata Szczurek

Aranżacja i oprawa graficzna:

Wojtek Kwiecień-Janikowski

Aby wyjaśnić zarówno tytuł jak i rzucić pewne światło na kontekst powstania samej wystawy, pozwolę sobie na wstępie na cytat z wydawnictwa towarzyszącego wystawie: Do historii przeszedł cios zadany w finale mistrzostw świata w piłce nożnej w 2006 roku przez jednego z najsłynniejszych dziś Kabyli, Zinadine’a Yazid’a Zidane’a, Marco Materazziemu. W decydującym momencie meczu, po starciu z Zidanem, włoski zawodnik obraził matkę i siostrę Zidane’a, a ten, **na przekór** wielkiej szansie na zwycięstwo w mistrzostwach, uznał, że honor bliskich mu kobiet jest ważniejszy i jednym gestem przekreślił marzenia swoje i kibiców. Ów watek

przekory i zuchwałości wydaje się nieobcy historii i kulturze Kabylów, mieszkańców Atlasu Telskiego”.

To tylko jedna z wielu okoliczności, które sprawiły, że wystawa otrzymała taki – na pierwszy rzut oka – nieoczywisty i prowokacyjny tytuł. *Na przekór. Kabylia* dobrze oddaje zarówno intencje leżące u źródeł wystawy, jak i sposób, w jaki została przygotowana. **Na przekór** panującym dziś tendencjom do generalizowania i uproszczeń, wbrew stereotypom, jakie dominują w spojrzeniu na Afrykę i islam, autorzy wystawy postanowili przyjrzeć się bliżej jednemu tylko obszarowi – Kabylii, regionowi w północnej części Algierii. Wystawa przygotowana w krakowskim Muzeum Etnograficznym próbuje pokazać jego złożoną historię i kulturową odrębność, pamiętając przy tym, że specyficzne cechy wyróżniają nie tylko ten jeden wycinek Afryki czy świata w ogóle. **Na przekór** medialnemu zgiełkowi i spłaszczającemu spojrzeniu, które nie wychodzi poza umysłową wygodę, nie chce dostrzegać niuansów i widzi tylko jedną – jednorodną Afrykę i jeden – jednorodny islam. Celem ekspozycji jest podejść bliżej i zobaczyć, jak bardzo różnorodny i skomplikowany jest to świat. I jak często mylimy się formułując uogólnienia i oceny.

Dla czytelników obeznanych, ale także tych mniej zorientowanych, warto przytoczyć kilka zdań przybliżających Kabylię i jej mieszkańców. Na wystawie temat ten został zaprezentowany nie tylko poprzez teksty i opisy, ale także poprzez dwa fotograficzne kolaże – zdjęcia miejsc i osób przybliżają, nieraz w sposób zaskakująco nam bliski (św. Augustyn, Isabelle Adjani, Zinedine Zidane) to szerzej nieznanne miejsce na mapie Afryki.

Historia Kabylii - podobnie jak wielu innych peryferyjnych, zazwyczaj górzystych regionów Maghrebu - pozostaje nieznanym szerzej zagadnieniem zarówno w historii Afryki, jak i w ogóle obszarów i kultur basenu Morza Śródziemnego. Tymczasem, jak w soczewce, skupiają się w niej dzieje Berberów, rdzennych mieszkańców tych ziem oraz ich sąsiadów, arabskich przybyszów, którzy wraz z ekspansją islamu na przełomie VII i VIII wieku, osiedlili się na terenach dzisiejszej Libii, Tunezji, Algierii i Maroka. Jest to zarazem część Afryki od wieków zwrócona ku Europie, gdzie szczególne piętno odcisnęły ślady dawnych cywilizacji i późniejszych politycznych wpływów. Podział na „centrum/centra” i „peryferium/peryferia” był kluczowym czynnikiem, który przez wieki wpływał na religijne, kulturowe i etniczne oblicze Afryki Północnej od obecnego libijsko-tunezyjskiego pogranicza do zachodnich krańców marokańskiego Atlasu². Kabylia i jej berberscy mieszkańcy, choć w orbicie islamu znaleźli się już na przełomie VII i VIII wieku, przez stulecia (podobnie jak na przykład Berberowie z Atlasu Wysokiego i Antyatlasu w Maroku)

² Historia relacji między kabylskimi autochtonami a Arabami/światem arabskim podobna jest do sytuacji w sąsiednim królestwie Maroka. Tam również ukształtował się model podziału na dwa odrębne, opozycyjne, ale jednocześnie ściśle oddziaływujące na siebie regiony. Zob.: Ryszard Vorbrich, *Górale Atlasu Marokańskiego*, Wrocław 1996, s. 110-115.

pozostawali niejako na jego marginesie. Nie było w pobliżu wielkich ośrodków cywilizacyjnych, takich jak Kairouan, Tunis, Tlemcen, nie mówiąc już o odległych Fezie czy Meknesie. Omijały ich też kolejne fale ekspansji ludności arabskiej. Górzyść, a zatem niedostępność terenu, choć nie zapewniały łatwej egzystencji, dawały schronienie i stanowiły barierę w ekspansji zarówno z północy jak i od południa. Skutkiem utrzymującego się przez stulecia, zwłaszcza na północnych krańcach Maghrebu, stanu „permanentnej anarchii” i zatomizowanej władzy lokalnych korsarzy (piratów) berberskich było to, że przez stulecia Arabowie i Berberowie koegzystowali niejako w równoległych światach, mieszając się lub izolując od siebie nawzajem. Choć spoiwem dla wszystkich pozostawała religia – sunnicki islam, wszystko inne – obyczaje, język, lokalne tradycje różnicowały zarówno Berberów od Arabów, jak i samych Berberów pomiędzy sobą.

Warto wspomnieć, że istotny wpływ na kulturowe oblicze Berberów, zwłaszcza tych zamieszkujących tereny peryferyjne i górskie, miały też lokalne wspólnoty żydowskie. Wyznawcy judaizmu rozsiani byli na wielkim obszarze od libijskiej Cyrenajki aż po Tiznit w dzisiejszym Maroku. Żydzi zamieszkiwali Afrykę Północną już od czasów przedmuzułmańskich, jednak na kulturowe oblicze Berberów szczególnie wpływ miała migracja Żydów sefardyjskich. Wskutek katolickiej rekonkwisty musieli oni – wraz z arabskimi i berberskimi wyznawcami islamu – opuścić Półwysep Iberyjski już na przełomie XV i XVI wieku i w kilku dalszych „falach” w kolejnym stuleciu. Za ich pośrednictwem, do berberskich wspólnot Atlasu od Maroka po Kabylię, trafiło dziedzictwo wysoko rozwiniętej cywilizacji muzułmańskiej Hiszpanii³. Żydowscy rzemieślnicy wyspecjalizowali się między innymi w wyrobie biżuterii, którą to umiejętność za ich pośrednictwem stopniowo nabywali ich berberscy sąsiedzi. W ten oto sposób kabylską tożsamość przeniknęły nie tylko arabskie, ale i żydowskie elementy. Na wystawie „Na przekór. Kabylia” widać je we wzornictwie biżuterii z kolekcji Urszuli Zanotti, w subtelnie przekształconych, jakby „schowanych” symbolach: gwieździe Dawida ukrytej w zawieszce naszyjnika obok pięcioramiennej gwiazdy – symbolu religii Proroka. Mało tego, nawet obecność chrześcijaństwa, choć niszowa, zaznaczyła swe piętno w biżuterii kabylskich kobiet. Na wystawie możemy podziwiać naszyjnik, w którym jako amulet(?) doczepiony został medalik z wizerunkiem Maryi – Notre Dame d’Afrique.

Na skrzyżowaniu wielu wpływów i zapożyczeń, wśród których, co warto podkreślić, silną pozycję zachowały także jeszcze przedislamskie tradycje, w Kabylii wytworzył się odrębny kod kulturowy, przekazywany z pokolenia na pokolenie, kształtujący poczucie etnicznej odrębności. Inność, odrębność przez wieki odróżniały, ale najczęściej nie przeciwstawiały sobie Kabylów/Berberów, Arabów i Żydów. Przełom przyniósł dopiero wiek XIX, w którym – głównie za sprawą kolonialnej

³ Ryszard Vorbrich, *Górale Atlasu Marokańskiego...*, dz. cyt. s. 179-181.

polityki francuskiej – zaczęto wykorzystywać te różnice i nastawiać do siebie wrogo poszczególne grupy ludności. Gdy na przełomie XX i XXI wieku, znów rozgorzała dyskusja o granicach kulturowej i politycznej autonomii Kabylii, warto pamiętać, że konfrontowane z sobą berberska/kabylska i arabska nowoczesna tożsamość wykuwały się w ogniu XIX-wiecznego kolonializmu⁴. A zatem to, co wydaje nam się odległe, często poza horyzontem naszego dzisiejszego świata, tak naprawdę stanowi część europejskiej – nieraz niechlubnej – historii, której piętno wciąż odciska się na ludzkich losach...

Powyższy, z oczywistych względów skrócony i okrojony, „rys kulturowy” Kabylii może jednak rzucić choć trochę światła na tę odległą, ale paradoksalnie bliską nam kulturę. Wystawa *Na przekór...* idzie dalej tym tropem. Zgodnie z tytułem, jej celem jest przełamywanie barier i niesprzyjających okoliczności. Aby to lepiej zrozumieć, warto w tym miejscu wspomnieć o historii i szerszym, społecznym kontekście, w jakim krakowska ekspozycja powstawała.

Punktem wyjścia do wystawy było spotkanie z Urszulą Zanotti, Polką od wielu lat mieszkającą pomiędzy Oranem w Algierii, Niceą a włoskim Forlì. Jej życie, zarówno prywatne jak i zawodowe, mogłoby posłużyć za doskonały materiał na scenariusz filmowy. Nas uwiodła jednak jej opowieść o życiu w Algierii od gorących lat wojny o niepodległość aż do lat 80. XX wieku. No i oczywiście, fascynacja kabylską kulturą, w tym zwłaszcza biżuterią, która zaowocowała unikalną kolekcją, jaką zgromadziła przez lata. Bez życzliwości i przychylności Urszuli Zanotti, cierpliwości i zaufania jakie nam okazała, nie moglibyśmy dziś w Krakowie oglądać biżuterii kabylskiej, a bez niej nie powstałaby wystawa, która od biżuterii wychodzi lecz opowiada o czymś znacznie więcej niż skądinąd fascynujących ozdobach.

W *Na przekór: Kabylia* chodzi o ukazanie obiektów – biżuterii, ale także ceramiki kabylskiej (z kolekcji własnej Muzeum) i archiwalnych fotografii-pocztówek (z kolekcji prywatnej dr Adama Rybińskiego) jako pewnego medium, z którego można wyczytać opowieść o niezłomnej i szerzej nieznannej kulturze. I tak, na przykład kilkanaście pocztówek ukazuje kobiety, „sceny rodzajowe” i portrety, wykonane w studiach i atelier Oranu i Algieru, rzadziej w terenie. Są one doskonałym przykładem ilustrującym wzorce europejskiego patrzenia na ludzką różnorodność, w tym na świat islamu, które wykrystalizowały się wraz z epoką kolonialną. Choć wykorzystywane do opisu „świata arabskiego” przedstawiały w istocie głównie Berberów, rdzennych mieszkańców północnej Afryki. To kolejny „trick” ówczesnych fotografów. Pocztówki te pełniły funkcję pamiętki, ale też koloryzowały i uatrakcyjniali relacje z pobytu w odległych i egzotycznych stronach. W istocie, nie tyle reprodukowały rzeczywistość, ale wykorzystywały ją, jako swego rodzaju surowiec wtórny.

⁴ Zob.: Yassine Tamlali, *La genèse de la Kabylie. Aux origines de l'affirmation berbère en Algérie (1830–1962)*, preface Malika Rahal, postface Gilbert Meynier, Paris, 2015.



Świecznik – mesbah, Kabylia (Algieria), 2 połowa XIX w.,
ze zbiorów Muzeum Etnograficznego w Krakowie
(fot. M. Wąsik)

Ekspozycja została przygotowana w ten sposób, by ukazując np. biżuterię z kolekcji Urszuli Zanutti, skupić uwagę widza nie tyle na urodzie czy jubilerskiej wartości naszyjników i pierścionków, ile na znaczeniach, jakich są nośnikami. **Jest to zatem opowieść o historiach zapisanych w rzeczach**, o odczytywaniu poszczególnych detali, dekodowaniu symboliki znaków graficznych, a także próba opowiedzenia o „biografii” tych przedmiotów. Tu z kolei doskonałym przykładem są starannie wykonane, a zarazem delikatne i dziś już bezcenne i unikalne naczynia. Ich formy i dekoracje mają swoje drugie dno – zaskakującą funkcję i intrygującą historię. Można je czytać i dekodować, odnajdując w nich opowieści kabylskich kobiet, które – jak pisze Malika Grasshoff – w formowaniu każdego nowego naczynia widziały miłosny akt powołania i kształtowania nowego życia⁵.

Ważnym elementem wystawy są filmy: zarejestrowane wywiady i rozmowy z kolekcjonerami i badaczami kultury kabylskiej. W sumie, można zobaczyć 6 filmów, których twórcami są Marta Deskur i Władysława Rybiński. Są to zarówno wywiady

⁵ Malika Grasshoff (Makilam) *The Central Position of Women in the life of the Berbers of Northern-Africa Exemplified by the Kabyles. The Four Seasons Life Cycle of a Kabyle Woman*, <http://www.second-congress-matriarchal-studies.com/grasshoff.html>

i rozmowy z twórcami kolekcji biżuterii – Urszulą Zanotti i archiwalnych fotografii – dr Adamem Rybińskim, jak i krótkie etiudy tworzące klimat wystawy, ale zarazem dopowiadające historie jej powstawania jak i samych obiektów. Są to materiały do obejrzenia i zarazem do posłuchania/wysłuchania – część z nich dostępna jest na specjalnie przygotowanych „stanowiskach”, pozostałe wypełniają obrazem i dźwiękiem przestrzeń ekspozycji. Wśród nich można też zobaczyć film – instalację artystyczną Marty Deskur, która poprzez uwspółcześnienie i – dosłowne – użycie tej biżuterii, niejako przełamuje konwencję obiektu muzealnego.

Wychodząc od przedmiotów, opowieść jaką jest prezentacja *Na przekór. Kabylia*, prowadzi nas zawsze do ludzi. Nie tylko tych, dzięki którym możemy dziś oglądać bezcenne obiekty, ale przede wszystkim do twórców i użytkowników w samej Kabylii: kim byli jubilerzy, panny młode, garncarki, kolekcjonerzy, przez których ręce przewinęły się wszystkie te rzeczy? Ile godzin zajmowało wykonanie pierścionka? Dlaczego garncarki malowały na swoich wyrobach takie, a nie inne wzory? Kim są osoby, które kolekcjonują te przedmioty i jakie motywy kierowały nimi w gromadzeniu zbiorów? Wszystkie te wątki obecne są na wystawie.

Pozostaje mieć tylko nadzieję, że zwiedzający zechcą pójść tymi tropami i pozwolą dać się wciągnąć w dekodowanie symboli i odnajdywanie często zaskakujących tropów, znaczeń i historii. Jeśli tak, wówczas – **na przekór** własnym wyobrażeniom – okazać się może, że afrykańska Kabylia leży znacznie bliżej nas, niż nam się to mogło wcześniej wydawać.

Jacek Kukuczka

Wystawie towarzyszy publikacja *Na przekór. Kabylia* (red. Jacek Kukuczka, teksty: Jacek Kukuczka, Małgorzata Szczurek). Książka dostępna jest dla zwiedzających w cenie biletu.

Gra edukacyjna: Exit Room Afryka

Kraków, 24 maja 2017 r.

Instytut Nauk Politycznych i Stosunków
Międzynarodowych, Uniwersytet Jagielloński

Organizatorzy: Instytut Nauk Politycznych i Stosunków
Międzynarodowych

Jagiellońskie Centrum Badań Afrykanistycznych,
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.

Spotkanie rozpoczął Dyrektor Instytutu Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych oraz Kierownik Jagiellońskiego Centrum Badań Afrykanistycznych dr hab. Robert Kłosowicz, prof. UJ. Następnie dr Magdalena Trzcionka przedstawiła ideę oraz proces powstawania projektu pierwszej gry uniwersyteckiej typu *escape room* dla szkół średnich. Głos zabrały także organizatorki i pomysłodawczynie wydarzenia (studentki II roku stosunków międzynarodowych INPiSM UJ Marta Goleń, Agnieszka Wiecha, Agnieszka Włodarczyk, oraz Aleksandra Wojtecka), które przedstawiły plan i wyjaśniły zasady gry. Projekt powstawał pod kierunkiem dr Magdaleny Trzcionki, przy konsultacji merytorycznej prof. UJ dr. hab. Roberta Kłosowicza oraz dr Joanny Mormul.

Po oficjalnym otwarciu, rozpoczęła się pierwsza część wydarzenia składająca się z cyklu czterech wykładów otwartych, poświęconych tematyce afrykańskiej. Pierwszy wykład zatytułowany *Stosunki międzynarodowe w Afryce Subsaharyjskiej* wygłosił dr hab. Robert Kłosowicz, prof. UJ. Profesor omówił relacje między Afryką a innymi kontynentami, skupiając się głównie na zależnościach między Afryką Subsaharyjską a Europą. Wystąpienie miało na celu zwrócenie uwagi, jak w świadomości Europejczyków przedstawiana jest Afryka Subsaharyjska. Niestety, bardzo często jej obraz jest zniekształcony stereotypami, które najczęściej wynikają z niewiedzy o tym kontynencie. Poruszone zostały również kwestie kulturowe i etniczne w Afryce Subsaharyjskiej, co miało na celu przybliżenie i poszerzenie wiedzy słuchaczy na temat tego regionu.

Drugi wykład wygłosiła Ewa Piekarska – Prezes Zarządu Polskiej Misji Medycznej (PMM). Podczas tego wystąpienia poruszony został temat pomocy Afryce, związany głównie z kwestią opieki nad matką i dzieckiem w projektach realizowanych przez Polską Misję Medyczną. Ewa Piekarska opowiedziała o swoich wielokrotnych pobytach w Afryce oraz pracy polegającej na szkoleniach wykwalifikowanego

personelu medycznego i niesieniu pomocy medycznej w krajach najslabiej rozwiniętych. Wykład urozmaicony został multimedialnym reportażem, przygotowanym przez studentów medycyny pracujących wraz z PMM w Afryce.

Trzeci wykład zatytułowany *Problem Sahary Zachodniej w stosunkach międzynarodowych* poprowadziła dr Joanna Mormul (Uniwersytet Jagielloński). Pani Doktor skupiła się na odbiorze kwestii Sahary Zachodniej przez społeczność międzynarodową oraz ewentualnych perspektywach rozwiązania tego przedłużającego się konfliktu.

Kolejne wystąpienie Mateusza Gurbiela, reprezentującego Polską Fundację dla Afryki, pt. *Spojrzenie na Madagaskar: współczesne problemy i potrzeby* poświęcone było obecnej sytuacji na Madagaskarze. Mateusz Gurbiel podzielił się ze słuchaczami swoimi doświadczeniami z pobytu na tej wyspie. Wystąpienie wzbogacone zostało zdjęciami wykonanymi przez autora.

Drugą częścią wydarzenia była gra EXITROOM AFRYKA. Projekt powstał pierwotnie w ramach zajęć z ekonomii prowadzonych przez dr. M. Trzcionkę dla kierunku stosunki międzynarodowe w INPiSM UJ, w roku akademickim 2015/2016. *Escape room* (lub *exit room*) to gra polegająca na przeniesieniu schematu gier komputerowych do świata rzeczywistego. Gra przeznaczona jest dla zespołów, składających się z 4-5 osób, a ich celem jest wydostanie się w ciągu 60 minut z pokoju, w których zostały zamknięte. Od uczestników znajdujących się wewnątrz pokoju wymaga się przede wszystkim współpracy, spostrzegawczości oraz umiejętności poszukiwania i selekcjonowania informacji.

Rywalizacja w grze EXITROOM AFRYKA miała charakter dwuetapowy, najpierw miały miejsce grupowe zmagania w pokoju zagadek, a potem uczestnicy musieli rozwiązać quiz wiedzy o Afryce. W konkursie wzięły udział cztery drużyny licealistów reprezentujących I Liceum Ogólnokształcące im. Bolesława Chrobrego z Pszczyny, V Liceum im. Augusta Witkowskiego z Krakowa, Liceum Ogólnokształcące im. Tadeusza Kościuszki z Krzeszowic oraz IV Liceum Ogólnokształcące im. Jana Pawła II z Tarnowa. W trakcie gry uczniowie musieli się wykazać nie tylko wiedzą na temat Afryki, ale również umiejętnością pracy z materiałami kartograficznymi, ikonograficznymi oraz danymi statystycznymi. Pierwsze miejsce w tej rywalizacji zajęła drużyna z I LO im. Bolesława Chrobrego z Pszczyny.

Zadania wykonane w pierwszym etapie miały wprowadzić uczestników w tematykę gry oraz zadziałać na ich wyobraźnię. Uczestnicy musieli wczuć się w rolę podróżnika, który otrzymał bilet lotniczy do wylosowanego kraju, znajdującego się w jednym z czterech regionów Afryki (Maghreb, Afryka Południowa, Afryka Środkowa i Róg Afryki). Zespół, tylko dzięki opisowi krajobrazu danego obszaru oraz kilku naprowadzającym wskazówkom, musiał odgadnąć do jakiego kraju regionu odbywa swoją „podróż” oraz odszukać to miejsce (miasto) na mapie Afryki. Po znalezieniu miasta, należało spisać jego współrzędne geograficzne i dzięki nim wybrać

odpowiednią kopertę spośród 200. W kopercie znajdowały się cztery zagadki historyczne dotyczące odszukanego przez zespół regionu, a rozwiązania zagadek dawały uczestnikom kod, który umożliwiał im otworzenie skrzynki z kluczem, do drzwi kolejnego pomieszczenia.

Zadania w drugim pokoju, skoncentrowane były wokół konfliktów, które mają lub miały miejsce w Afryce. Uczestnicy musieli odnaleźć 5 kopert, w których ukryte były wskazówki oraz informacje dotyczące, m.in. problemu apartheidu, epoki kolonializmu, ludobójstwa w Rwandzie, konfliktu o Saharę Zachodnią, czy kwestii podziału Sudanu. W kopertach, dodatkowo, każdy zespół mógł odnaleźć również fragmenty karykatur lub ilustracji związanych z danym zagadnieniem lub konfliktem. Odpowiednie ułożenie obrazka oraz zebranie wszystkich potrzebnych informacji dawało graczom kod otwierający drugą skrzynkę z kluczem do trzeciego pokoju.

W ostatnim, nazywanym najtrudniejszym, pokoju uczestnicy musieli zmierzyć się z dwudziestoma pytaniami związanymi z m.in. kulturą, sztuką oraz danymi statystycznymi, pochodzącymi z badań w danym regionie Afryki. Należały do nich m.in. wskaźnik HDI Index, dane WTO, wykresy dotyczące wskaźnika analfabetyzmu czy dostępu do wody pitnej. Odpowiedzi na każde z pytań należało, zgodnie z poleceniem, przetworzyć na konkretne liczby, które po zsumowaniu dawały kod otwierający trzecią skrzynkę z kluczem, umożliwiającym uczestnikom ostateczne wyjście z pokoju i ukończenie gry.

Wydarzenie zakończyło slajdowisko pt. *Afryka Nowaka, czyli podróż przez Afrykę i w głąb siebie* Piotra Tomzy ze Stowarzyszenia Afryka Nowaka. Pan Tomza przedstawił projekt wyprawy rowerowej, zrealizowanej w latach 2009-2012, śladami Kazimierza Nowaka, który w latach 1931-1936 przemierzył samotnie z północy na południe kontynent afrykański.

Różnorodność poruszanych tematów oraz dość nietypowy sposób przygotowania wydarzenia okazała się niezwykle atrakcyjna dla wszystkich uczestników, dlatego organizatorzy zapowiadają kolejne edycje projektu EXIT ROOM.

Marta Goleń, Aleksandra Wojtecka, red. Joanna Mormul

INFORMACJE REDAKCJI

Lista recenzentów zewnętrznych „Afryki”

Dr Magdalena Brzezińska – Uniwersytet Warszawski
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 Kurecz – Uniwersytet Śląski, Univerzita svätého Cyrila a Metoda
v Trnave, Słowacja
Dr hab. Robert Kłosowicz – Uniwersytet Jagielloński, Kraków
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 Siedlcach
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
Wyszyńskiego, Warszawa
Dr hab. Ewa Siwierska – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Krzysztof Trzeciński – 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

Dr Beata Wójtowicz – 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> [dostęp: 6.12.2011].

W tekście przypisu pełny zapis bibliograficzny dzieła należy umieścić w pierwszym przypisie, w którym jest ono cytowane. W kolejnych przypisach należy użyć tylko pierwszego lub pierwszych wyrazów w tytule, tak aby był on rozpoznawalny, a po przecinku numery stron. Jeśli cytowane jest tylko jedno dzieło danego autora, po nazwisku autora zakończonym przecinkiem należy użyć skrótu *op. cit.*, a następnie umieścić numery stron. Jeśli w dwóch następujących po sobie przypisach cytowane jest to samo dzieło, w drugim należy używać słowa *ibidem*.

Cytowania

Fragmenty cytowane w tekście, krótsze niż 5 linijek powinny być ujęte w cudzysłów. Natomiast dłuższe – od nowego wiersza (czcionka 11) z wcięciem 35 mm, interlinia 1,15.