



Bilad as-Sudan

Rodzime kultury a islam

Bilad as-Sudan
Rodzime kultury a islam

Bilad as-Sudan

pod red. Waldemara Cisło,
Jarosława Różańskiego i Macieja Ząbka

1. W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – kultury i migracje*, Warszawa 2013.
2. W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – napięcia i konflikty*, Pelplin 2014.
3. W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – dziedzictwo przeszłości*, Pelplin 2015.
4. W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – kultura i polityka*, Pelplin 2016.
5. W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Polska a strefa Sudanu*, Pelplin 2017.
6. W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Varia*, Pelplin 2017.
7. W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Rodzime kultury a islam*, Pelplin 2018.

Bilad as-Sudan

Rodzime kultury a islam

Praca pod redakcją
Waldemara Cisko, Jarosława Różańskiego, Macieja Ząbka

bernardinum

2018

Recenzenci:

dr hab. Jacek Pawlik, prof. UWM

dr hab. Wiesław Lizak (UW)

Okładka:

foto str. 1: Omdurman. Meczet. Foto: J. Różański OMI.

foto str. 4: Krajobraz z północnego Kamerunu. Foto: A. Titone OMI.

© Copyright by Jarosław Różański, 2018

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.
ul. Biskupa Dominika 11, 83-130 Pelplin
tel. +48 58 536 17 57, fax +48 58 536 17 26
bernardinum@bernardinum.com.pl
www.bernardinum.com.pl

ISBN 978-83-8127-233-9

Skład, druk i oprawa
Drukarnia Wydawnictwa „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin

SPIS TREŚCI

RYSZARD VORBRICH

Katedra i meczet na jednej stały wyspie.
Wielokulturowość Wyspy Świętego Ludwika
w kontekście historii etnicznej północnego Senegalu 7

JACEK ŁAPOTT

Dogonowie *versus* Fulbe – mała wojna w wielkim kraju 41

AGNIESZKA MADYS

Tradycyjna kultura tuareska, islam i niepodległość 67

KRZYSZTOF RAK

Ahmad al-Faqi al-Mahdi, pierwsza osoba skazana
przez Międzynarodowy Trybunał Karny (ICC)
za zbrodnie wojenne przeciwko
światowemu dziedzictwu kulturowemu 87

IZABELA WILL

Od zrutyinizowanej czynności do schematu –
o pochodzeniu hausańskich gestów
towarzyszących mowie 109

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI

Ludność Bahr el Ghazal i okolic –
dawny rezerwuar niewolników 137

MACIEJ ZĄBEK

Przemiany i historyczne konteksty
systemu prawa w Sudanie.....161

KRYSTYNA KAMIŃSKA

Religijność Afarów – symbiotyczny związek
islamu z religiami tradycyjnymi 193

RYSZARD VORBRICH

KATEDRA I MECZET NA JEDNEJ STAŁY WYSPIE

Wielokulturowość Wyspy Świętego Ludwika w kontekście historii etnicznej północnego Senegalu

U ujścia wielkiej rzeki Senegal, na małej Wyspie Świętego Ludwika (*Île Saint-Louis*) wznoszą się dwie świątynie: katolicka katedra oraz meczet – Wielki Meczet (*Grand Mosquée*). Obie świątynie wzniesione na początku XIX w. symbolizują złożoną historię oraz wielokulturowy obraz tego skrawka Afryki.

Aby nakreślić w miarę pełny obraz i genezę obecnej sytuacji miasta Saint-Louis i jego okolic, należy cofnąć się o kilkaset lat.

Ziemie leżące u ujścia Senegalu mają strategiczne znaczenie. Rzeka Senegal (1080 km, z Bafing – 1640 km długości) to najdłuższy szlak wodny Afryki Zachodniej otwierający dostęp do wnętrza kontynentu. Zarazem w dolnym biegu, na przestrzeni 300 km, rzeka wyznacza granicę między strefą pustynną Afryki, przestrzenią kulturową świata arabsko-berberskiego a Afryką subsaharyjską, Sudanem – „krajem czarnych”¹. Z obu stref od

Prof. dr hab. Ryszard Vorbrich, pracownik Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

¹ Funkcji granicy i szlaku zarazem przypisuje się etymologię nazwy rzeki Senegal. Według różnych wersji ma ona pochodzić od berberskiego terminu *sangui nughal* – „nasza granica” bądź od wolofskiego – *suñu gaal* – „nasza piroga” (Boilat D. (abbé), *Esquisses sénégalaises: physionomie du pays, peuplades*,

wieków przenikały przez rzekę towary oraz idee. Od z górą 500 lat region ten, od strony Atlantyku, stał się także areną kontaktu z trzecim komponentem kulturotwórczym – Europejczykami. W efekcie powstała w tym miejscu niepowtarzalna mieszanka kultur, języków i religii.

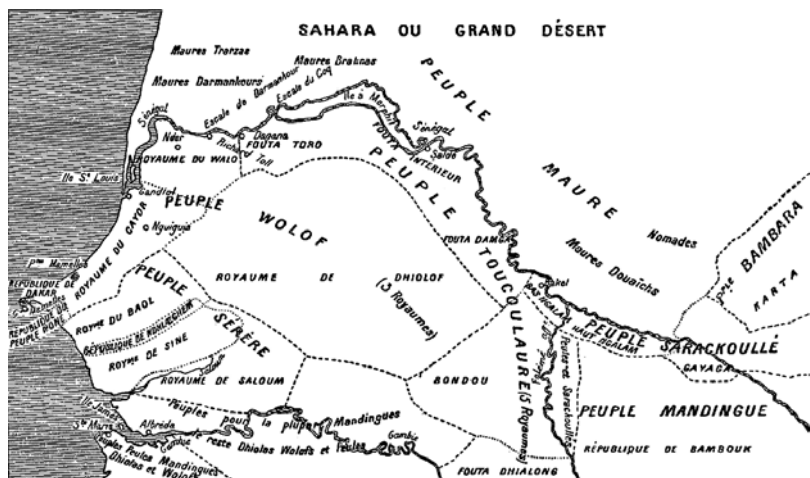
Ziemie te zamieszkiwane były u progu II tysiąclecia po Chrystusie przez ludy z tak zwanej zachodniej grupy bantuidalnej. Tworzyli ją i tworzą do dzisiaj takie rolnicze ludy, jak: Wolof, Serer i (rybacy) Lebu². Ich rozproszonymi sąsiadami byli pasterze Fulbe³. Od północy wspomniane ludy były stopniowo spychane (i penetrowane kulturowo) przez falę osadniczą tworzoną głównie przez Maurów – koczowników pochodzenia berbersko-arabskiego.

Wspomniane ludy długo pozostawały na obrzeżu imperium Ghany. Po jej upadku (w XI w.) znalazły się na krótko pod wpływem fulbejskiego państwa Tekrur, aby od XIII w. funkcjonować na zachodnich peryferiach imperium Mali, którego wpływy były

commerce, religions, passé et aenir, récits et legends, Paris 1853, s. 199). Teza ta jest obecnie podważana.

² Należy zaznaczyć, iż wymienione ludy w tym okresie nie charakteryzowały się tożsamością etniczną, jaką mają ich współcześni potomkowie. Mówić można raczej o dynamicznych w przestrzeni fizycznej i społecznej segmentach rodowych, które budowały dopiero związki o zasięgu ponadlokalnym (por. R. Vorbrich, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań 2012, s. 61–77.)

³ Fulbeje (inne etnonimy: Peul, Fulanie) tworzą jednak grupę o niejasnej genezie (o rasowych wpływach kuszyckich lub nawet semickich), silnym poczuciu odrębności i szczególnej historii. Najczęściej wywodzi się ich z Sahary (z Nubii), skąd mieli przybyć w odległej przeszłości do Senegalu w poszukiwaniu pastwisk. W czasach historycznych (XI–XII w.) przyjęli tam islam i rozpoczęli wędrowkę ku wschodowi (jak sami mówią: ku Mekce). Współcześnie są oni rozrzucony wyspowo (endoetnonim – *Fulbe* – l. poj. *Pullo* – oznacza „rozproszony”) na ogromnych przestrzeniach Sudanu, od Senegalu po Kamerun, a nawet Republikę Sudanu.



Mapa nr 1. Rodzime państwa ziem Senegalu [Źródło: D. Boilat, 1853: poza numeracją stron].

tu raczej nominalne. Po upadku Mali wykształciły (lub umocniły) się w tym regionie liczne drobne jednostki polityczne, które w literaturze przedmiotu zwykło się określać mianem królestw⁴. Do najważniejszych należały królestwa Dżolof (Dyolf, Jola, Jolof), Walo (Waalo, Wâlo, Woolo) i Kajor (Cayor). Relatywnie największym z tych państw było Dżolof. Z racji położenia – z dala od wybrzeża oceanu – nie odegrało ono jednak większej roli w tworzeniu obrazu kulturowego Saint-Louis i ziem sąsiednich (zob. mapa nr 1).

Wspomniane królestwa nie miały w zasadzie profilu etnicznego, choć w większości wypadków tworzyli je lub współtworzyli Wolofowie. Kryterium etniczne jest tu jednak zwodnicze, bowiem w państwach tych następującym po sobie dynastiom przypisuje

⁴ Choć bardziej adekwatne byłoby tu może pojęcie „wodzostwo” (R. Vorbrich, *Plemienna i postplemienna Afryka...*, op. cit., s. 159–204).

się odmienną afiliację etniczną (Monteil 1963). Państwa te pozostawały w skomplikowanych relacjach, co pewien czas popadając w zależność od sąsiadów, innym razem się z niej uwalniając.

Chronologicznie pierwszą jednostką polityczną o scentralizowanej władzy politycznej, jaka uformowała się w dolnym biegu rzeki Senegal (po upadku Ghany i Tekrur), było królestwo Walo (w języku wolof – Waalo) obejmujące terytorium leżące w dolnym biegu rzeki Senegal, po obu stronach granicy dzisiejszego Senegalu i Mauretanii. W nazwie królestwa można upatrywać też źródła etnonimu zaludniającej go grupy etnicznej – Wolof⁵. Jego początków upatruje się w roku 1287, gdy półlegendarna postać – Ndiadiane Ndiaye – ustanowiła jednostkę polityczną niezależną od sąsiadów.

Walo charakteryzowało się skomplikowanym systemem polityczno-społecznym, którego ślady odnajdujemy i dziś w kulturze współczesnych Wolofów. Występował tu wysoce sformalizowany i sztywny system kastowy. Stanowisko władcy, posiadającego tytuł *brak*, było dziedziczone w sposób pośredni (preferowanym dziedzicem tronu był zawsze syn siostry matki władcy) przez trzy matrylinearne rody wywodzące się z różnych grup etnicznych i zaangażowane w niekończące się walki dynastyczne. Te trzy naprzemiennie panujące linie dynastyczne to – wywodzący się z Sererów – ród Joos (Dyoos), pochodzący od Maurów – ród Lo-

⁵ Termin Waalo (Wâlo) odnosi się do terenów zalewowych dolnego biegu rzeki Senegal (Amadou i Monteil, 1964). Podczas gdy jego podwojenie – *Waalo Waalo* – jest też rodzajem endoetnonimu Wolofów (Wade A., Monteil V., *Chronique du Wâlo Sénégalais 1186–1855*, „Bulletin De L’Institut Français D’Afrique Noire”, t. 26 (3–4), 1964. Termin *waalo* można też łączyć z określeniem *wadajor* (*waadyor*) – oznaczającym ludzi z jałowego i czerwonego łądu” (Monteil V., *Lat Dior, Damel du Kayor, et l’islamisation des Wolofs*, „Archives de sociologie des religions” 1963, n°16, s. 78).

gar (Logres) oraz łączony z Fulbejami (lub Mande) ród Tedyek (Têedyek) (*Histoire...* bdw).

Pluralizm linii dynastycznych królestwa Walo dobrze symbolizuje złożoną etnogenezę współczesnej grupy etnicznej Wolof. Wyjaśnia także łatwość budowy wielokulturowego społeczeństwa współczesnego Senegalu.

Władca królestwa Walo nosił tytuł *braka*. *Brak* wyznaczał naczelników prowincji królestwa (*kangan*), rozdzielał ziemie (pod uprawę) wydzielone z domen królestwa. Prowadził również woj-ska na wojnę, co dawało mu prawo do jednej trzeciej łupu. Pojawiał się publicznie tylko na corocznym („pogańskim”) święcie gamu. Rzeczywista władza należała do rady zwanej *Mbôôlôô* lub *Seb Ak Baor*, w której dominowali trzech dygnitarze:

1. *Dyogomay* – mistrz wód – z pochodzenia Serer z rodu Ngom,
2. *Dyawdin* – władca ziemi – pochodzenia Peul z rodu Dyaw,
3. *Malô* – skarbnik.

Wspomniane dygnitarskie rody (wraz z naczelnikami prowincji – *kàngam*) zaliczano do „szlachetnych” (*garmi*). Znajdowały się one u wierzchołka piramidy społecznej tworzącej się dopiero wspólnoty etnicznej Wolofów.

Poniżej lokowali się ludzie wolni – *gêêr*. W ramach tej warstwy wyróżnić należy przede wszystkim tzw. *dyaambur*⁶. Byli to zwykli wieśniacy (*baadolo*), marabuci oraz grupa tzw. *seriñ*. Ci ostatni

⁶ *Dyaambur* byli wolnymi ludźmi, ale nie szlachetnymi. Termin ten wywodzi się z dwóch wolowskich słów *dyaam* – „niewolnik” i *buur* – „król”. Jednak nie byli oni niewolnikami korony, których zwano *dyaam-u Buur-i*. W dzisiejszym Senegalu słowo *dyaambur* (ze skróconym u) oznacza człowieka poważnego, zaradnego, mieszczanina (*le sens de bourgeois homme posé sérieux*) (Monteil, op. cit., s. 89).

mieli status podobny do arabskiego szejka (*cheik*) – przywódcy duchowego, znawcy Koranu, mistrza⁷.

Niżej w hierarchii ludzi wolnych stali „ludzie kasty” (*nyênyoo*). Byli to głównie ludzie „obcy”, osoby parające się nieczystymi zawodami: rzeźnicy, rzemieślnicy pracujący w metalu (kowale – *teda*) lub w skórze (rymarze – *ude*), a także tkacze. Do grona „wolnych” zaliczyć także należy griotów (*gewel*) – grupę o zamkniętym charakterze (zawód griota był dziedziczny) i ambiwalentnym statusie⁸.

Podstawę piramidy społecznej Wolof tworzyli niewolnicy (*dy-aam*), a także rekrutowani z tej grupy wojownicy (*tyeddo*), którzy stanowili główną siłę królestwa.

Małżeństwa pomiędzy osobami należącymi do różnych kategorii społecznych były rzadkie. Zdarzało się, że posażny mężczyzna „wolno urodzony” poślubił (swą) niewolnicę. Wówczas ich potomstwo kategoryzowano jako ludzi wolnych, lecz o niższym statusie, zwanych *jam tara* lub *dom u tara* (Brooks 1976: 20; Guy-Grand 1923: 228).

Mieszkańcy królestwa długo opierali się islamizacji, pozostając przy rodzinnych wierzeniach i praktykach religijnych⁹. Choć elity rządzące stopniowo przyjmowały islam, to pierwszy *brak* nawró-

⁷ We współczesnym Senegalu tytuł *Seriñ* (*Serigne*) stosuje się w odniesieniu do przewodników duchowych i osób podziwianych. Na przykład tytuł *Grand Serigne de Dakar* przysługuje miejscowemu przywódcy ludu Lebu. Dodaje się go także przed imieniem mistrzów tradycyjnych sportów, np. senegalskich zapasów.

⁸ Grioci byli profesjonalnymi opowiadaczami spełniającymi też funkcje błaznów, heroldów, genealogów, muzykantów oraz płatnych pochlebców. Z tego powodu, choć o obniżonym statusie, byli pożądanym komponentem społeczeństwa, chętnie zapraszany na uroczystości rodzinne lub „państwowe” (Alexandre P., *Griot* [w:] G. Balandier, J. Maquet (éds.), *Dictionnaire des civilisation africaine*, Paris: Hazan 1968).

⁹ W kontekście islamizacji należy tu wspomnieć, iż najwytrwalej opierali się jej Sererowie. Wskazuje się, że w etnonimie tej grupy kryje się termin wo-

cił się dopiero w XIX w. Władcy Walo od XVII w. zawierali lukratywne traktaty z Francuzami, którzy założyli swoją faktorię na leżącej u ujścia rzeki Senegal wyspie N'Dar, bazie swej dalszej ekspansji kolonialnej wiodącej w górę rzeki¹⁰. Królestwo Walo, choć słabnące, dotrwało do połowy XIX w. Kres położył mu gubernator Saint-Louis – Luis Faidherbe, który włączył ziemie Walo w skład kolonii Senegal w roku 1856.

Kolejnym organizmem politycznym tworzonym (współtworzonym) przez lud Wolof i stykającym się z ujściem rzeki Senegal było położone na południe od Walo królestwo Kajor. Pojawiło się ono na „kartach historii” (ustnej) w połowie XVI w., gdy uzyskało samodzielność, odłączając się od królestwa Dyolof. Za datę wyłonienia się nowego państwa uznaje się rok 1549, gdy po odmowie złożenia hołdu i po zwycięskiej bitwie pod Danki dotychczasowy wasal imperium Djolof – Dece Fu Njogu – uwolnił się od zwierzchnictwa władców tego państwa. Królestwo Kajoru obejmowało szeroki na kilkadziesiąt kilometrów pas wybrzeża Atlantyku, od ujścia rzeki Senegal na północy po Zielony Przylądek na południu. Struktura społeczna oraz struktura władzy królestwa Kajor były w wielu elementach zbieżne z wcześniej opisanym królestwem Walo¹¹. Jego władcy tytułowali się terminem *damel* (wolof – *dammel*), co pierwsi Europejczycy przybyli w te strony (1455) tłumaczyli jako „pan”, „władca”, sugerując, że nie można go porównywać ze statusem „króla” (*buur-ba*) imperium Dyolof (Mon-

lowski *serare* – oznaczający tyle co „oddzielony”, „rozdzielony” (od islamu) (Informacja uzyskana od dr. Moustafy Salla z UCAD w Dakarze).

¹⁰ Walo otrzymywało opłaty za każdy ładunek gumy arabskiej lub niewolników, który został wysłany na rzekę, w zamian za „ochronę” handlu.

¹¹ Władcy wybierani byli w linii matrylinearnych rodów. Takich naprzemiennie panujących królewskich rodów było w sumie siedem, wywodzących się z różnych grup etnicznych: Mandingo, Soninke, Wolof i Tukulerów (Monteil, op. cit., s. 78–79).

tei 1963: 77). Ale to właśnie władcy Kajoru, dzięki pośredniczeniu w kontaktach z Europejczykami, uzyskali samodzielność polityczną, a rządzone przez nich państwo wysunęło się na czoło państw wolowskich. Natomiast położone w głębi ładu Djolof uległo w XVI w. dezintegracji, nie mogąc już czerpać zysku z handlu z Europejczykami¹².

Władcy Kajoru mimo stopniowej, acz powolnej i powierzchowniej islamizacji tej części Afryki, długo pozostawali wierni tradycyjnym wierzeniom i zwyczajom kłócącym się z regułami ortodoksyjnego islamu. Mieli opinię pijaków. Islamizacja królestwa przybrała na sile i tempie w połowie XIX w., w obliczu nasilającej się ekspansji Francuzów i reakcji obronnej ze strony marabutów. Ostatni *damelowie* zginęli w walce z Francuzami (lub popełnili samobójstwo w desperacji) jako żarliwi muzułmanie (Monteil 1963).

Królestwo dwukrotnie w XIX w. było podbijane przez oddziały francuskie. Pierwszy raz uległo im w roku 1868, aby uwolnić się zbrojnie od ich zwierzchnictwa w 1871 r. (korzystając z osłabienia Francji po wojnie francusko-pruskiej). Drugi raz Francuzi zajęli ziemie Kajoru w 1879 r. Ostatecznie królestwo uległo likwidacji w roku 1886, a jego ziemie w 1895 r. weszły w skład Francuskiej Afryki Zachodniej.

W kontekście francuskiego podboju musimy naświetlić dzieje europejskiej obecności u ujścia Senegalu. Jako pierwszy dotarł do wybrzeża dzisiejszego Senegalu w roku 1445 Wenecjanin – Alvise Cadamosto (port. Alvise da Ca' da Mosto) – w służbie portugalskiego króla. Jemu zawdzięczamy opis tutejszych stosunków politycznych i społecznych (Monteil 1963: 78). Natomiast pierw-

¹² Resztki królestwa Djolof zostały w 1875 r. wchłonięte przez fulbejskie państwo – Futa Dżalon (Futa Djalon), aby po kilku latach zostać anektowane przez Francuską Afrykę Zachodnią (Ogot Bethwell A. (ed.), *UNESCO Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, V, Paris, Berkeley 1999).

szym Europejczykiem, który wpłynął do estuarium Senegalu, był w 1446 r. portugalski żeglarz Benis Fernandes¹³. Od tego czasu strony te nawiedzali Portugalczycy, ale także Anglicy, Francuzi i Holendrzy. Kontakty te miały przez pierwsze 200 lat w zasadzie wymiar wyłącznie handlowy. Europejczycy ograniczali się do krótkich wizyt, prowadząc handel wymienny i nie tworzyli tu stałych osad lub faktorii. Pamięć o ich obecności pozostaje jednak żywa wśród zasiedziałyh mieszkańców Saint-Louis, zwanych się dumnie Saint-louisiennes¹⁴.

Pierwszym Europejczykiem, który zbudował stałą siedzibę u ujścia rzeki Senegal (w roku 1638), był normandzki kupiec – Thomas Lambert (agent *Compagnie du Cap-Vert et du Sénégal*). Miejsce okazało się jednak nietrafione z uwagi na podtapianie wyspy w okresie sztormów i wylewów rzeki w porze deszczowej. Dlatego też już w roku 1643 Francuz Louis Caulier wzniósł nową faktorię na bezpieczniejszej (niezalewanej przez wodę) wyspie N'Dar¹⁵.

¹³ Jemu jako pierwszemu przypisuje się też zanotowanie nazwy rzeki – *Sa-naga* lub *Senegal*. Niektórzy autorzy sądzą, że gdy B. Fernandes wpłynął na wody rzeki, zapytał pierwszego napotkanego rybaka o jej nazwę. Ten, nie rozumiejąc pytania, wskazując na swoją łódź, odpowiedział mu *suñu gaal* – „moja piroga”. Stąd wziąć się miała nazwa Senegal (Boilat, op. cit., s. 199).

¹⁴ Tamtejsi rybacy pokazują turystom małą wysepkę – Bocos (położoną 3 km na południe od Wyspy Świętego Ludwika), na której, według przekazów ustnych, mieli obozować piersi żeglarze portugalscy.

¹⁵ Wolowska nazwa wyspy – N'Dar – pochodzi od słowa *ndâ* oznaczającego dzban z wypalanej gliny. Jest to metaforyczne określenie miejsca obfitującego w wodę pitną (*Saint-Louis* [Textes Centre de Recherches et de Documentations Sénégal (CRDS)], Saint-Louis 2007).

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że – według miejscowej legendy – pierwszą stałą osadę u ujścia Senegalu założył kilka pokoleń przed Francuzami Yammne Yalla, który przybył ze swoją żoną Ndyenne Foul Dyop (innymi członkami rodziny) z „kraju Walo (Ouli)”. Przybywszy nad brzeg rzeki, skosztował on jej wody i ocenił, że jest dobra. Rzekł wówczas do swoich: „tutaj będzie w przyszłości nasz ndâ”. Miało to miejsce na lewym brzegu rzeki, mniej więcej na wysokości wyspy N'Dar. Dzisiaj sięga tam południowa, peryferyjna dzielnica Saint-Louis.

W roku 1659 odkupił¹⁶ on od *braka* królestwa Walo¹⁷ wspomnianą wyspę. Roczna opłata za dzierżawę wyspy była zatem jedną z korzyści, jaką czerpali władcy królestwa Walo z obecności Europejczyków. Uzgodnioną ceną za wyspę była roczna danina w wymiarze: „trzy złote monety (gwinee), jedna trzecia miary¹⁸ szkarłatnej tkaniny, siedem długich stalowych prętów (rodzaj płacideł powszechnych w Afryce) oraz dziesięć litrów brandy” (*Ile Saint-Louis* 2007).

Rok 1659 uznaje się za datę założenia miasta Saint-Louis. Początki osady były skromne. Powstała na wyspie ufortyfikowana faktoria – „comptoir du fort Saint-Louis” (nazwana tak na cześć Ludwika XIV), służyła rozwojowi handlu niewolnikami. Wybór nowej lokalizacji był uzasadniony położeniem wyspy pośrodku rzeki Senegal, opodal jej ujścia, wyspy chronionej od strony oceanu przez piaszczystą mierzeję zwaną Langue Barbare (świadektwo dawnego zasięgu osadnictwa Maurów). Pierwszą budowlę na tej wyspie określono w źródłach jako „ufortyfikowane mieszkanie” (*habitation fortifiée*). Wkrótce została ona otoczona innymi murowanymi budynkami, tworząc początki dwóch dzielnic: Kertian na południu i Loodo na północy od fortu. Fort przeżył

Można tu dodać, że współczesne, rozbudowane miasto Saint-Louis ma charakter wypierski (obecnie, dzięki urbanizacji, ukryty), wzniesiono je na kompleksie geomorfologicznym składającym się z mnogości wysp i wysepek różnej wielkości.

¹⁶ Formalnie wydzierżawił – zgodnie z prawem zwyczajowym *brak* nie był bowiem właścicielem wyspy, ale w jego gestii leżało udostępnianie ziemi nowym osadnikom.

¹⁷ W praktyce w imieniu *braka* negocjacje po stronie afrykańskiej prowadził Jambar Diop – wódz wsi Sor (obecnie dzielnicy Saint-Louis położonej *vis-à-vis* niezamieszkałej wówczas wyspy N'Dar) (*Saint-Louis...*, op. cit.).

¹⁸ W oryginalnym tekście francuskim mowa jest o *aulne* – tradycyjnej jednostce miary równej czterem stopom (około 130 cm).

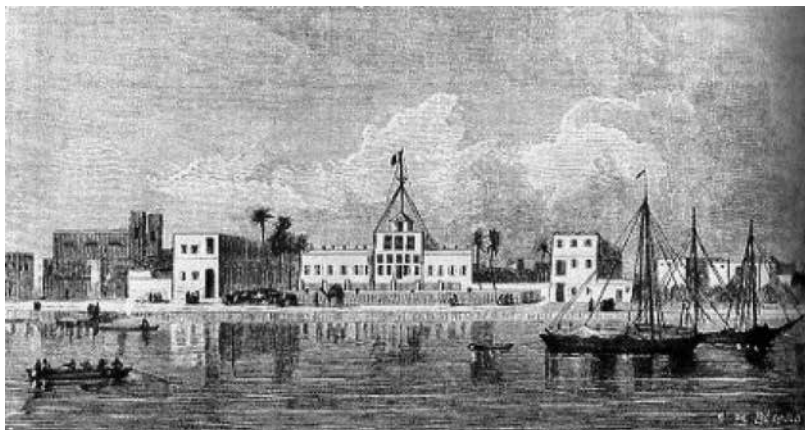


Il. 1: Fort Saint-Louis 1720 (Źródło: <https://www.saintlouisdusenegal.com/decouverte-de-ndar-louis-caullier>, dostęp: 15.09.2018 r.).

kilka rozszerzeń (powiększeń, rozbudowy) w XVII i XVIII w. (zob. il. 1 i 2).

Podłużną, płaską i piaszczystą wyspę (72 ha powierzchni, 2300 m długości i 300 m szerokości oraz 1,5 m wysokości n.p.m.), pokrytą w północnej części roślinnością wysokopienną, poddano z czasem całkowitej urbanizacji¹⁹. Po zniesieniu handlu niewolnikami na potrzeby rozwijającego się handlu gumą arabską i orzeszkami arachidowymi zbudowano wzdłuż brzegów wyspy doki i liczne magazyny. W roku 1820 dokonano pierwszego wyrównania budynków. W dalszych latach ukształtowała się regularna siatka ulic zachowana do dziś.

¹⁹ W 1828 r. na miasto składało się prawie 200 stałych domów. Dziesięć lat później (1838) było już tam ponad 320 budynków z cegły (*Ile Saint-Louis du Sénégal. Site inscrit sur la Liste du patrimoine mondial. Plan de Sauvegarde et de Mise en Valeur. Rapport de présentation*, V. 1 Septembre 2007 (document UNESCO).)



Il. 2: Saint-Loui – początek XIX w. (Źródło: <https://www.saintlouisduseneegal.com/saint-louis-senegal-capitale-politique/>, dostęp: 12.10.2018 r.).

Brzegi wyspy uregulowano i połączono (w XIX w.) mostami z lewym i prawym brzegiem rzeki²⁰. Z czasem na lewym brzegu (a właściwie na mniejszych lub większych wysepkach) powstały na przełomie XIX i XX w. nowe dzielnice Saint-Louis, liczące obecnie około 180 tys. mieszkańców (*Ile Saint-Louis 2007*)²¹.

Nim do tego doszło fort Saint-Louis (a potem miasto o tej samej nazwie) był stopniowo zaludniany przez osadników pochodzenia europejskiego. Początkowo byli to głównie urzędnicy, kupcy lub wojskowi przebywający tu czasowo (po kilka lat) na służbie królewskiej lub kontraktach. Wielokrotnie fort i miasto (o mieście

²⁰ W latach 40. XIX w. na mierzei Langue Barbare, *vis-à-vis* wyspy, powstała wioska rybacka (obecnie dzielnica miasta) zwana N'Dar Tout. Rozpoczęła się urbanizacja lewego, bagnistego brzegu rzeki (wyspy Sor), gdzie powstała stacja linii kolejowej (zwanej: *chemin de fer de l'arachide*), dającej połączenie z wnętrzem kraju (w 1884 r. z Louga – 81 km, w roku 1901 z Dakarem – 278 km).

²¹ Za udostępnienie raportu UNESCO dziękuję jego współautorce – Suzanne Hirschi.

możemy mówić od końca XVIII w.) przechodziło z rąk do rąk kolonialnych mocarstw – Francji i Wielkiej Brytanii. Krótkie (1758–1779 oraz 1793–1816)²² epizody okupacji angielskiej (związane z wojnami toczonymi z Francją w Europie i Ameryce) przyczyniły się do wzbogacenia komponentu osadników europejskich o Anglików i Holendrów, co przy wcześniejszej obecności Portugalczyków stworzyło niezwykłą mozaikę kulturową miasta. Europejczycy od początku istnienia osady nie byli jedynymi mieszkańcami wyspy. Z czasem stali się tam mniejszością. Było to efektem naturalnych i rozbudowanych relacji ekonomicznych i społecznych z afrykańskim otoczeniem. Europejczycy handlowali z Afrykanami, płodzili dzieci z Afrykankami, a niekiedy żenili się z nimi. W ten sposób stale wzrastający komponent afrykański zaczął odciskać swe piętno na obrazie kulturowym miasta.

Populacja Wyspy Świętego Ludwika zaczęła wzrastać dynamicznie w XVIII w. W roku 1764 Saint-Louis liczyło około 3000 mieszkańców. W 1785 r. mieszkało już tam 6000 osób, w tym 2400 Euroafrykanów oraz „wolnych czarnych”²³ (Brooks 1976: 20). Dodać do tego należy podobną liczbę domowych niewolników (nie licząc około 1000 niewolników przetrzymywanych w lochach i oczekujących na transport, głównie do Ameryki) (Jones 2005: 30). Białych mieszkańców (Francuzów, w mniejszej liczbie Anglików, Holendrów i Portugalczyków) było tam wówczas najwyżej kilkuset. Po odzyskaniu miasta przez Francuzów z rąk Anglików populacja miasta zaczęła dynamicznie wzrastać dzięki napływowi Afryka-

²² Ostatecznie Saint-Louis wróciło pod panowanie Francji w roku 1816 w wyniku ustaleń kongresu wiedeńskiego.

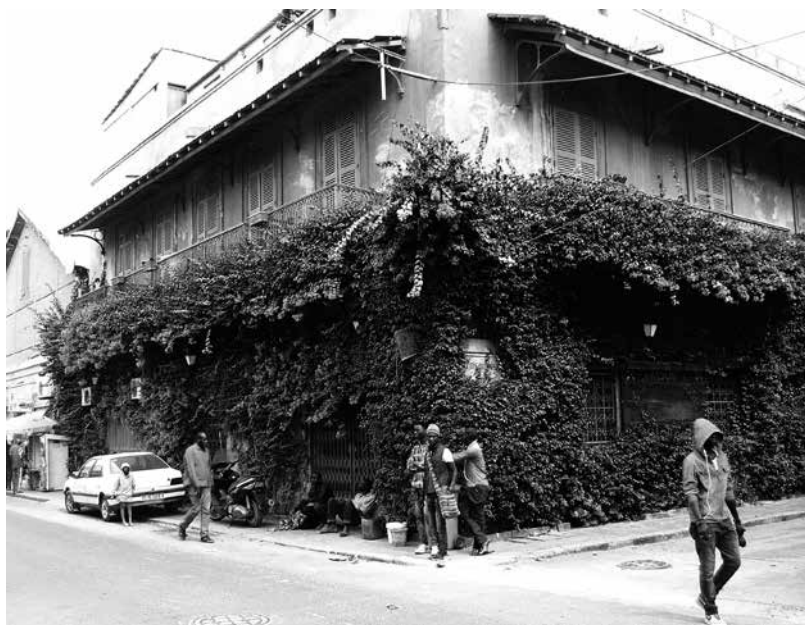
²³ Dokładniejsze określenie liczby Euroafrykanów w tym czasie nie jest możliwe, ponieważ oficjalne raporty spisowe nie ujmowały konkretnych kategorii w zależności od rasy. Ponadto nieostry i płynny charakter mieszania się „krwi” oznaczał, że ludzie mogli wchodzić i wychodzić z kategorii w różnych czasach.

nów, którzy uzyskali tam zdecydowaną większość. W latach 30. XIX w. miasto liczyło już około 12 000 mieszkańców (*La Grande Mosquée* 2006). W 1900 r., gdy wraz z rozwojem kolonii i znaczną migracją „do-miejską” z „czarnego” interioru liczba mieszkańców Saint-Louis wzrosła do 20 000, populację Euroafrykanów (zwanych tu *Métisses*) szacowano na 2000 osób (Jones 2005: 30).

Dzisiaj miasto Saint-Louis stanowi dobry przykład współistnienia wielu wzorów kulturowych. Obok kamienic i pomników pamiętających dominację francuską (zob. il. 3 i 5) żywa jest obecność żywiołu rodzimego, z wszechobecnym kultem muzulmańskich przywódców duchowych (zob. il. 4)

Cofając się do przełomu XVIII i XIX w., mieszkańców ówczesnego Saint-Louis podzielić można na dwie podstawowe kategorie. Pierwszą tworzyli Europejczycy: oficerowie oraz żołnierze tamtejszych francuskich garnizonów, urzędnicy administracji kolonialnej, rezydenci – kupcy, pracownicy kompanii handlowych. Niektórzy z nich, zwłaszcza ci, którzy zdobyli swe fortuny w Senegalu, byli ludźmi o wybitnych cechach. Większość jednak – jak oceniają historycy – charakteryzowała się przeciętnymi umiejętnościami i niezbyt godnym pochwały charakterem. Zwłaszcza wśród żołnierzy spotkać można było „męty europejskiego społeczeństwa”, nierzadko z kryminalną przeszłością. Byli „rozpustni i chorzy, bardziej skłonni do przyjmowania wpływów cywilizacyjnych od Afrykanów niż do ich przekazywania” (Brooks 1976: 20).

Drugą kategorię tworzyli Afrykanie i stale wzrastająca grupa Euroafrykanów. Grupa Afrykanów była niejednorodna pod względem pochodzenia i statusu. Pod względem etnicznym przeważali Wolof, byli też Lebu i Fulbe. Pod względem statusu (do chwili zniesienia niewolnictwa w połowie XIX w.) dzielili się na ludzi „wolnourodzonych”, potomków niewolników, wyzwolenców oraz ludzi niewolnych. Wśród tych ostatnich rozróżnić należy „niewolników domowych” (co nie oznacza wcale jedynie służby domowej)



Il. 3: XIX – wieczne budynki w centrum wyspy – 2018 r. (for. R. Vorbrich).

oraz niewolników przeznaczonych na transport za ocean (ci ostatni przebywali zazwyczaj na wyspie tymczasowo, do czasu sformowania transportu). Osobną podkategorię stanowili grioci i członkowie kast „nieczystych” – np. rymarze itp.

Dość liczną grupę Afrykanów żyjących w osadach francuskich w Afryce Zachodniej stanowili tzw. *Grumetes* (od *grumetta* – Anglicy). Termin ten pochodzi od słowa, którym określano chłopca okrętowego na europejskich statkach tej epoki. Nadawano je od XV w. Afrykanom zatrudnionym na europejskich statkach jako piloci i marynarze. *Grumetes* byli rekrutowani spośród żeglarskich ludów Zachodniej Afryki. W Saint-Louis byli zatrudniani jako szkutnicy, dokerzy, strażnicy niewolników. Posługiwali się zazwyczaj językiem *grioulo* („czarnym francuskim”), ubierali się



Il. 4: Zakład fryzjerski z wizerunkiem Amadou Bamba – odnowiciela islamu w Senegalu – 2018 r. (fot. R. Vorbrich).

w europejskim stylu i przyjmowali praktyki chrześcijańskie (Brooks 1976: 21, 27).

W końcu grupę o specjalnym, niejasnym statusie, lecz kluczowym znaczeniu dla rozwoju nowych osad, stanowili ludzie mieszanego pochodzenia. Formalnie lokowano ich w kategorii „kolorowych”, ale w istocie nadawali często ton życiu społecznemu, będąc zwornikiem pomiędzy dwoma grupami rasowymi.

Była to kategoria wewnętrznie zróżnicowana tak pod względem statusu ekonomicznego, jak i proporcji „krwi białej i czarnej”. Z punktu widzenia kryteriów genealogicznych i cech somatycznych rozpoznawano całą gamę wariantów i proporcji dziedziczenia cech „białych” lub „czarnych” rodziców (przodków) (zob. il. 6).



Il. 5: Pomnik gubernatora Saint-Louis (1854–1861 i 1863–1865) ulokowany w historycznym Centrum miasta – z dedykacją „Swojemu gubernatorowi L. Faidherbe wdzięczny Senegal 1886” – 2017 r. (fot. R. Vorbrich).

Osoby „kolorowe” miały zasadniczo inny – niższy – status niż osobnicy uznawani za „białych” (Cornay 1863: 151).

W tym kontekście godną szczególnej uwagi jest grupa społeczna, a właściwie grupa kobiet mieszanego pochodzenia – tzw. *signares*²⁴. Fenomen subkultury *signares* upatrywać można w społecznej roli czarnych kobiet w życiu powstającej osady. Obie strony (czarne kobiety i biali mężczyźni) były dla siebie atrakcyjne nie tylko pod względem fizycznym, ale głównie społecznym i ekonomicznym. Stwarzało to dogodne warunki do współpracy i zawierania bliższych relacji o charakterze osobistym. Nie bez znaczenia były tu warunki klimatyczno-zdrowotne. Przybyszów z Europy cechowała mała odporność na choroby tropikalne, a wybrzeże Afryki Zachodniej miało opinię „grobu białego człowieka”²⁵. O przeżyciu decydowała nie tylko naturalna odporność (mało odporni umierali na początku), ale także umiejętność zorganizowania sobie dogodnych warunków pobytu.

Znalezienie domu dającego wytchnienie od spraw zawodowych i miejsce odpoczynku, a zwłaszcza kobiety, która doglądałaby tego domu, władała językiem mężczyzny, rozumiała jego potrzeby i przyzwyczajenia i mogła troszczyć się o niego w czasie choroby decydowało o utrzymaniu dobrego stanu fizycznego i psychicznego Europejczyka. Korzyści się potęgowały, gdy taka kobieta mogła zaoferować usługi domowej czeladzi (niewolników

²⁴ Ich nazwa wywodzi się z portugalskiego *senhoras*, co można przetłumaczyć jako „damy”. Tworzyły ją kobiety będące owocem związków Europejczyków, początkowo Portugalczyków, później głównie Francuzów z kobietami Wolof, Lebu, Fulbe.

²⁵ Malaria, dyzenteria, nie mówiąc już o żółtej febrze były słabo diagnozowane i jeszcze gorzej leczone. W latach 1780–1850 w pierwszym roku pobytu w Afryce umierało zwykle między 25 a 75% (!) świeżo przybyłych Europejczyków. Ci, którzy przeżyli pierwszy rok, mieli już 90% szans na przeżycie kolejnych lat (Curtin P. D., *The Image of Africa; British Ideas and Action, 1780–1850*, Madison: University of Wisconsin Press 1964, s. 71–87).

domowych) oraz pomoc w interesach, udostępniając swe kontakty i znajomość terenu.

Od lat 30. XVIII w. władze kompanii zarządzającej Saint-Louis pozwalały na zawieranie związków małżeńskich z Afrykankami, pod warunkiem że dzieci zrodzone z tych związków dziedziczyły majątek po ojcach (Delcourt 1952: 124). Miało to zasadnicze konsekwencje dla formowania się *signares* jako ciągłej w czasie (reprodukującej się przez pokolenia)²⁶ wspólnoty rasy, kultury i gospodarki.

Sekret wzajemnej atrakcyjności partnerów krył się w formule czasowego małżeństwa – „na sposób krajowy” (*à la mode du pays*), który miał sankcję kościelną. Małżeństwa tego typu rozpowszechniły się jako środek zawiązywania sojuszy społecznych i ekonomicznych, stanowiły zarazem przestrzeń spełnienia ludzkich potrzeb i namiętności oraz przenikania wzorów kulturowych. Małżeństwo *à la mode du pays* różniły się od małżeństw chrześcijańskich i wolofskich tym, że związek kończył się nie tylko w wypadku śmierci małżonka, lecz także w następstwie trwałego odejścia mężczyzny z Senegalu (np. gdy kończył on swój kontrakt w Kompanii). W takich okolicznościach kobieta była zwolniona ze zobowiązań wynikających z umowy małżeńskiej i stawała się zdolna do zawarcia nowego małżeństwa *à la mode du pays*.

W utrzymaniu swej swoistej pozycji społecznej pomagały *signares* szczególne cechy, które w skrócie określić można jako

²⁶ Dziewczynki zrodzone w małżeństwach typu *à la mode du pays* były przygotowywane do zamążpójścia za białego i tworzyły kolejne generacje *signares*. Przed chłopcami (często wysyłanymi do Francji do szkół) rysowała się kariera kupca, wojskowego lub kapłana (Vorbrich R., *Signares z Senegalu – rasa i płeć a kontakt kulturowy* [w:] R. Vorbrich, A. Szymoszyn (red.), *Ethnos et Potentia. Interdyscyplinarność w polskiej etnologii. W darze Profesorowi Aleksandrowi Posern-Zielińskiemu z okazji 70. urodzin i 40-lecia pracy zawodowej*, Warszawa-Poznań 2013).

partycypowanie w dwóch kulturach i wynikająca stąd zdolność posługiwania się różnymi kodami językowymi i kulturowymi oraz pośredniczenia pomiędzy odmiennymi grupami. W opisie subkultury *signares* dobrze ujawnia się wielokulturowy charakter miasta, gdzie żywioł europejski nie tylko stykał się z afrykańskim, ale gdzie wytworzyła się synteza obu cywilizacji²⁷.

W tym miejscu dochodzimy do tytułowych świątyń. Do lat 30. XIX w. w Saint-Louis nie było żadnej świątyni ani kościoła, ani meczetu. Jako pierwszy wybudowano kościół katolicki w roku 1828²⁸. Sytuacja zmieniła się po ustąpieniu Anglików w 1817 r. Nowe władze francuskie uznały, że „konieczne i pilne jest przekazanie mieszkańcom Saint-Louis i Gorée smaku i znaczenia życia religijnego, które od 1809 r. powoli tracili” (*Catédrale* 2006). W 1819 r. pełnomocnik króla Ludwika XVIII (Ludwika Stanisława

²⁷ Znaczenie ekonomiczne *signares* podupadło wraz ze zniesieniem niewolnictwa w 1849 r. Ich sytuacja społeczna uległa też pogorszeniu wraz ze wzrostem populacji białych kobiet, które pod koniec XIX w. coraz liczniej osiedlały się w Saint-Louis i na terenie powiększającej się kolonii Senegal.

Z czasem w ostatnich dekadach XIX w. subkultura *signares* przekształciła się w endogamiczną grupę społeczno-kulturową, tzw. Mieszkańców – Métisses. Jako zasymilowani z kulturą francuską przechwycili oni na kilka pokoleń władzę samorządową w Saint-Louis. Z początkiem XX w., gdy pierwsi czarni wykształceni Senegalczycy zajęli ich miejsce, stracili znaczenie polityczne. Ale nie społeczne i ekonomiczne. Dzisiaj, rozsiani po całym Senegal, tworzą swoistą endogamiczną grupę współtworzącą elitę kraju. Powiązani na wiele sposobów (rodzinnych i biznesowych) z Francją, pełnią ważne funkcje w życiu społecznym i gospodarczym. Stanowią istotny komponent społeczeństwa niepodległego państwa. Są wybitnymi przedsiębiorcami, naukowcami, doradcami prezydentów lub ambasadorami Senegalu na kilku kontynentach.

²⁸ Do tego czasu chrześcijanie – mieszkańcy wyspy – musieli zadowolić się prowizorycznymi miejscami modlitwy wewnątrz fortu, w szpitalu wojskowym, a nawet – podczas angielskiej okupacji – w domach prywatnych. W latach okupacji Anglicy zabronili bowiem „obecności wszystkich kapłanów lub kapelanów i wszystkich innych wydarzeń kulturalnych” (*Catédrale* [Textes Centre de Recherches et de Documentations Sénégal (CRDS)], Saint-Louis 2006).

Ksawerego Burbona) Jacques-François Roger zalecił, aby „ustalić stan i potrzeby kolonii pod tym względem, aby mieć religię poprzez jego czyny zaszczycone jego przykładem i przez jego ministrów”. Sprawa ciągnęła się przez kilka lat. Dopiero w 1827 r. położono kamień węgielny pod budowę świątyni²⁹. Powstanie katedry przypisuje się staraniom przełożonej Zgromadzenia Sióstr św. Józefa z Cluny – Anne Marie Javouhey, która po przybyciu do Saint-Louis w 1822 r. założyła w mieście sierociniec, który stał się szybko symbolem i stymulatorem rozwoju chrześcijańskiej wspólnoty w mieście. Kościół, z fasadą w stylu neoklasycystycznym, był jednym z pierwszych (i największym wówczas) budynkiem publicznym wzniesionym poza murami fortu. Został on ukończony i poświęcony z wielką pompą w następnym roku (1828) (*Catédrale* 2006)³⁰.

Dla mieszkańców wyspy i administracji francuskiej stał się bowiem symbolem zmiany statusu Saint-Louis – z handlowej faktorii na miasto poświadczające trwałą obecność Francji na terytorium Senegalu³¹. Dzisiaj w niepodległym Senegalu (kraju o 95% większości muzułmańskiej), po tym jak większość chrześcijan opuściło miasto (Francuzi wrócili po 1960 r. w większości do Francji, a *Métisses* rozproszyli się po ojczyźnie przodków – Senegalu),

²⁹ W ołowianej tubie umieszczono m.in. następującą inskrypcję: „Colonie Française Sénégal et dépendances. Eglise de Saint-Louis 11 février 1827. S.M. Charles X étant roi de France. S.EXC. Le Comte Chabrol de Crouzon, Ministre de la marine et des colonies”. Za udostępnienie dokumentacji zespołu UNESCO ds. renowacji Saint-Louis dziękuję pani Zuzannie Hirschi.

³⁰ Dokonano tego 4 lutego 1828 r. w dniu święta „jego wysokości Karola X (Burbona)”.

³¹ Składając kamień węgielny pod budowę katedry, administrator królewski (J.-F. Roger) dał wyraz tym opiniom, mówiąc, że nadszedł „czas, gdy prosta faktoria podniesiona została do rangi kolonii”, ponieważ: „kościół są trwałymi rzeczami, zbudowanymi przez ludzi, którzy zamierzają osiedlić się, a nie być gośćmi przejściowymi” (*Catédrale*, dz. cyt.; Aidara Abdoul Hadir, *Saint-Louis du Sénégal d’hier à aujourd’hui*, Brinon-sur-Sauldre 2004, s. 80).

katedra (najstarszy kościół katolicki w Afryce Zachodniej), choć trochę podniszczony, stanowi centrum życia religijnego i społecznego saintlouzańskiej wspólnoty chrześcijan i symbol wielokulturowości miasta³². Na uroczystości z okazji przypadającego w marcu 2018 r. 200. rocznicy przybycia do Saint-Louis sióstr ze Zgromadzenia Sióstr św. Józefa z Cluny, mer Saint-Louis – Mansour Faye – podkreślił, że katedra w Saint-Louis jest świadectwem „współistnienia między chrześcijańskimi i muzułmańskimi społecznościami, cementem senegalskiego narodu”. Jako drugi przykład symbiozy dwóch religii mer podał Wielki Meczet z Saint-Louis, „którego minaret wyposażony w dzwon materializuje to piękne porozumienie między dwiema religiami” (Ndaw 2018).

W tym miejscu doszliśmy do okoliczności powstania w Saint-Louis pierwszego meczetu. Jego zbudowanie nie było łatwe. Chociaż Saint-Louis niemal od zarania było miastem z muzułmańską większością, a ludności tej stale przybywało (w 1837 r. na 10 651 muzułmanów przypadało 1025 katolików), musieli oni czekać niemal 20 lat dłużej niż katolicy na wybudowanie swojej świątyni.

Starania o jego wybudowanie rozpoczęły się już w latach 20. XIX w. Według tradycji ustnej muzułmanów z Saint-Louis jednym z głównych inicjatorów jego wzniesienia był El Hadj Omar Tall – przywódca religijny, uważany za *spiritus movens* szybkiej

³² W następnych latach i dekadach katedra była w niewielkim stopniu przebudowana. W 1867 r. dobudowano ganek wejściowy (*le porche d'entrée*) z dwoma kolumnami. W 1930 r. wstawiono witraże wykonane w Grenoble we Francji. W latach 70. XX w. położono w środku tynk z tzw. powłoki betonowej, co okazało się bardzo niefortunne, ponieważ zablokował on wilgoć w murach. W tym samym czasie wyłożono nową posadzkę z mozaiki z gresu. Obecnie stan katedry oceniany jest jako „bardzo zły” (wilgoć w murach sięga na ścianie wschodniej do wysokości 11 metrów. W kwietniu 2018 r. rozpoczęły się prace renowacyjne planowane na 15 miesięcy. Za udzielenie ww. informacji dziękuję pani Zuzannie Hirchi.

islamizacji Afryki Zachodniej w połowie XIX w. (*La Grande Mosquée* 2006, Cachene 2009)³³. Według legendy El Hadj Omar Tall miał przybyć do Saint-Louis w 1825 r., aby wyznaczyć miejsce budowy przyszłego meczetu. Po ustaleniu kierunku *Kaaba* wskazał miejsce, w którym miała zostać wykopana studnia do celów ablucji. Wierni uważają, że woda z tej studni ma właściwości terapeutyczne (*La Grande Mosquée* 2006)³⁴.

Budowę meczetu rozpoczęto w 1838 r. (w roku ukończenia budowy katedry)³⁵. Prace budowlane trwały, z przerwami, dziewięć lat. Budziły bowiem wiele kontrowersji wśród dominujących

³³ El Hadj Omar (Umar) Tall (1794/1797–1865) urodził się w Halwar, w regionie Futa Toro (na ziemiach dzisiejszego Senegalu). Pochodził z rodu przypisyującego sobie pochodzenie od Ukba ibn Nafiego – towarzysza proroka Mahometa. Był twórcą efemerycznego (1861–1890), teokratycznego imperium Tukulerów obejmującego części terytorium dzisiejszej Gwinei, Senegalu i Mali, z silnymi wpływami w Senegalu. W młodości odbył pielgrzymkę do Mekki, gościł u wielu muzułmańskich władców Zachodniego i Środkowego Sudanu, a także na uniwersytecie al-Azhar w Kairze. Poruszony uniwersalistyczną ideologią islamu zmierzał do narzucenia „transcendentnego braterstwa” mieszkańcom zachodniego Sudanu. Po niepowodzeniach poniesionych w walce z Francuzami w dorzeczu rzeki Senegal w latach 50. XIX w. ruszył na wschód i opanował w latach 60. ziemie leżące w górnym biegu Nigru. Zginął w kraju Dogonów w roku 1865. Stworzone przez niego imperium, rządzone przez jego synów, zostało ostatecznie rozbite przez Francuzów w latach 1890–1893 (Chenet G., *El Hadj Omar, La grande épopée des Toucouleurs*, Paris 2009).

³⁴ Opowieść o studni w Wielkim Meczecie w Saint-Louis ma wiele odpowiedników w Senegalu i w Gambii, gdzie wskazuje się studnie-relikwie wyznaczające legendarną trasę wędrówek El Hadj Omara (*La Grande Mosquée du Nord*, [Textes Centre de Recherches et de Documentations Sénégal (CRDS)], Saint-Louis 2006).

³⁵ Inne źródła sugerują rok 1825 (Cantone C., *A Mosque in a Mosque. Some Observations on the Rue Blanchot Mosque in Dakar & its Relation to Other Mosques in the Colonial Period*, „Cahiers d'Études africaines” 2006, vol. 182, s. 363–387).

tu politycznie chrześcijan, zwłaszcza w środowisku *Métisses*³⁶. W końcu jednak budowę ukończono w 1848 r. dzięki wsparciu finansowemu administracji kolonialnej. Meczeta wzniesiono w północnej części wyspy, w tym czasie będącej poza obszarem zwartej zabudowy, co złagodziło opory części mieszkańców miasta (*La Grande Mosquée* 2006)³⁷.

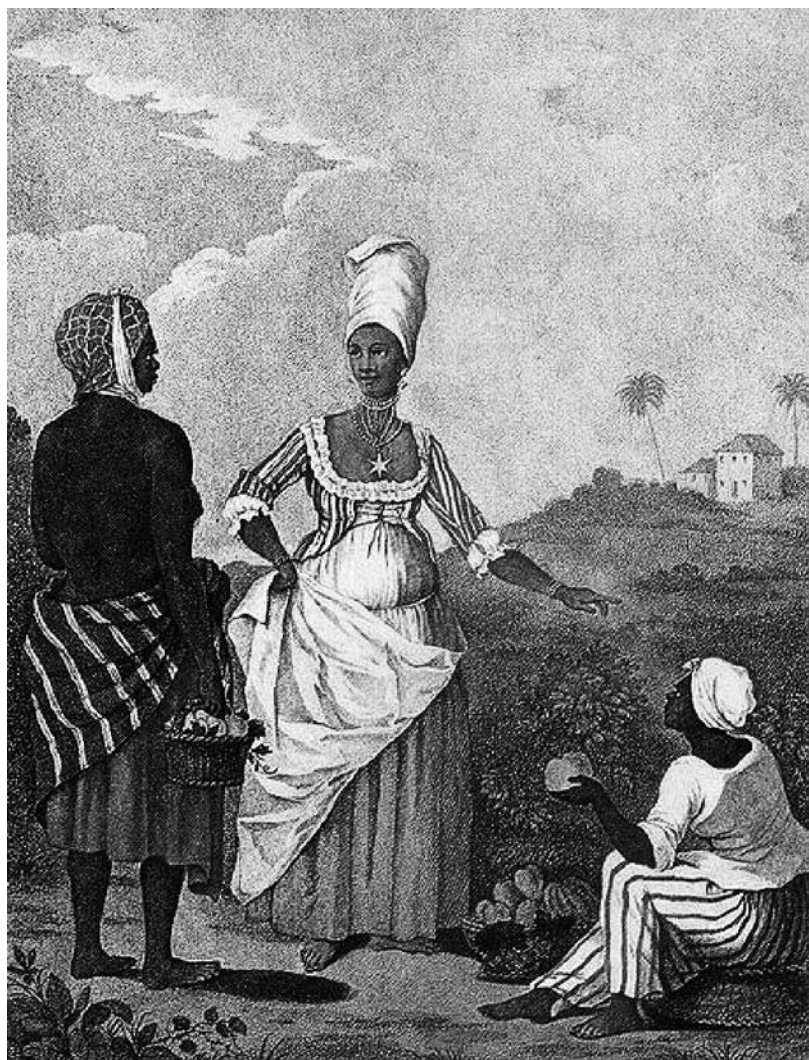
Wielki Meczeta w Saint-Louis można z łatwością pomylić z kościołem: dzwonnice zamieniają się w podwójne kwadratowe minarety, łuki na oknach i arkady na frontowej werandzie są zaokrąglone (zamiast półokrągłe), a wieże są zwieńczone dwoma małymi kopułami³⁸. Główna fasada (od strony południowej) tworzy swoisty perystyl z kolumnadą z przełamanymi łukami w stylu neogotyckim. Górną część ścian wieńczą karnisze i gzymsy zwieńczone zaokrągleniami i zaokrąglonymi blankami. Podobne elementy znalazły się na dwóch masywnych wieżach-minaretach. Właśnie w lewej (zachodniej) wieży umieszczono, obok zegara, wspomniany przez mera Saint-Louis, dzwon – na wzór dzwonów kościelnych.

W XX w. (głównie w latach 1949–1956) budynek meczetu uległ wielu przeróbkom odejmującym detale niepasujące do muzułmańskiego stylu i dodającym mu dodatkowe funkcje użytkowe. Zlikwidowano m.in. balkony minaretów (i drewniane klatki schodowe do nich prowadzące) oraz balustrady z kutego żelaza, zastąpione konstrukcją z betonu. W związku z procesem pełnej

³⁶ Jeden z przywódców tej grupy – Paul Holle – skarżył się wobec administracji na budowę meczetu: „Saint-Louis stał się domem bałwochwalstwa, ponieważ meczet przeciwko naszemu kościołowi dał Mahometanowi oficjalne poświęcenie” (*La Grande Mosquée*, op. cit.).

³⁷ Legenda o studni w Wielkim Meczezie w Saint-Louis ma wiele odpowiedników w Senegalu i w Gambii, gdzie wskazuje się studnie-relikwie wyznaczające legendarną trasę wędrówek El Hadj Omara (*La Grande Mosquée*, op. cit.).

³⁸ Takie porównania odnośnie do Grande Mosque często pojawiają się w analizach architektury sakralnej Afryki (Cantone, op. cit., s. 371).



Il. 6: Typy ludzi we francuskich koloniach w XVIII w. (Źródło: <https://pl.pinterest.com/pin/64317100903198588/?lp=true>, dostęp: 10.01.2018 r.).

urbanizacji wyspy zbliżyły się do meczetu zabudowania, w tym: konsulaty Francji i Belgii, remiza straży pożarnej oraz Gaston Berger Cultural Center, częściowo go otaczając, co znacznie zmniejszyło wolną przestrzeń wokół budynku służącą wcześniej za miejsce zebrań wiernych. Współcześnie meczet robi wrażenie zaniedbanego, wręcz opuszczonego. Wąskimi uliczkami, z odległego o 1 km historycznego centrum miasta, docierają tu z rzadka i na chwilę tylko konne taksówki z zachodnimi turystami, którzy nawet nie wysiadają z pojazdu i – po zrobieniu obowiązkowych zdjęć – odjeżdżają. W roku 2017 rozpoczęły się prace renowacyjne przewidujące znaczną rozbudowę meczetu poprzez dodanie nowego (zachodniego) skrzydła i znaczne podwyższenie wież-minaretów.

Obie świątynie wrosły w krajobraz miasta i stanowią ważne punkty odniesienia tożsamości saintluisjańskiej. Świadczy o tym oprawa corocznego, sięgającego XVIII w. święta *Fanal*. Podczas święta, mającego postać ulicznego karnawału, przez ulice miasta przetacza się kolorowy taneczny korowód. Grupy postaci przebranych w afrykańskie i europejskie stroje tańczą i śpiewają zarówno tańce afrykańskie, z tradycyjnym senegalskim *ndawrabine* (zob. il. 10) i nowoczesnym *tanebeer*, jak i te w stylu zachodnim (walc i tango). Punktem kulminacyjnym święta jest parada oświetlonych pojazdów – tzw. *fanal*³⁹. Są to konstrukcje z drewna, metalu i papieru, wysokie na pięć (i więcej) metrów i osadzone na kołach⁴⁰. Forma konstrukcji nawiązuje zwykle do dziedzictwa architektonicznego starego kolonialnego miasta. Są to zwykle odwzorowania katedry, Wielkiego Meczetu lub pałacu gubernat-

³⁹ Wołowski termin *fanal* wywodzi się z kastylijskiego *fanal* – lub (i) z francuskiego *fana* (pl. *fanaux*) – oznaczającego latarnię, latarnię morską lub lampkę sygnalizacyjną.

⁴⁰ Zamiast tradycyjnych latarni rozświetlają je od wewnątrz elektryczne żarówki pobierające prąd z akumulatorów samochodowych.



Il 7: Katedra w Saint-Louis (Źródło: <https://pl.pinterest.com/pin/539376492862194425/>, dostęp: 10.10.2018 r.).



Il. 8: Grande Mosquée w Saint Louis – koniec XIX w. (Cantone 2006: 371).



Il. 9: Minaret-dzwonnica Wielkiego Meczetu w Saint-Louis – 2017 r. (fot. R. Vorbrich).



Il. 10: Tradycyjny senegalski taniec *ndawrabine* wykonywany podczas parady *Fanal* – 31.12.2017 r. (fot. R. Vorbrich).

tora⁴¹. Pojazdom towarzyszą kobiety przebrane w tradycyjne stroje *signares* (zob. il. 11). Geneza święta *fanal* sięga XVIII w., kiedy to *signares*, ubrane w najlepsze stroje i ozdobione klejnotami, udawały się w wieczór wigilijny na pasterkę. Towarzyszyła im służba (niewolnicy, pokojówki) niosąca latarnie (ulice miasta nie były wówczas oświetlone). Z czasem korowodom *signares* zaczęły towarzyszyć oświetlone latarniami powozy⁴².

⁴¹ Jeszcze kilka, kilkanaście lat temu bywało ich kilka. Obecnie jest ich coraz mniej. W roku 2017 były zaledwie dwa.

⁴² Jak opowiadali mi potomkowie *signares*, wywiązała się wówczas swego rodzaju rywalizacja pomiędzy rodzinami *signares* o najładniej oświetlony pojazd.



Il. 11: *Signares i fanal* podczas parady – 31.12.2017 r. (fot. R. Vorbrich).

Dzisiaj wraz z laicyzacją Senegalu i znaczną redukcją liczby katolików w mieście (jest ich około 5%, a więc 9–10 tys.) święto zostało przeniesione z wieczoru wigilijnego⁴³ na ostatni tydzień grudnia⁴⁴. Ma to związek z komercjalizacją święta zgodnie z wymogami przemysłu turystycznego. Niemniej parada *fanal* pozostaje najlepszym świadectwem wielokulturowości Saint-Louis⁴⁵.

Bibliografia

- Aïdara Abdoul Hadir, *Saint-Louis du Sénégal d'hier à aujourd'hui*, Brinon-sur-Sauldre 2004.
- Alexandre P., Griot [w:] G. Balandier, J. Maquet (éds.), *Dictionnaire des civilisation africaine*, Paris: Hazan 1968.
- Boilat D. (abbé), *Esquisses sénégalaises: physionomie du pays, peuplades, commerce, religions, passé et avenir, récits et legends*, Paris 1853.
- Brooks G. E. Jr., *The Signares de Saint Louis and Gorée: Women Entrepreneurs in Eighteen-Century Senega* [w:] Nacy J. Hafkin, Edna G. Bay (eds.), *Women in Africa. Studies of social and economic change*, Stratford: Stratford University Press 1976.
- Cantone C., *A Mosque in a Mosque. Some Observations on the Rue Blanchot Mosque in Dakar & its Relation to Other Mosques in the Colonial Period*, „Cahiers d'Études africaines” 2006, vol. 182.

⁴³ W wieczór wigilijny katolicy z całego miasta, w tym potomkowie *signares*, tłumnie przybywają do katedry na pasterkę. Jednak ani jej celebracja, ani następujące po niej spontaniczne spotkania towarzyskie (przed katedrą) nie nawiązują w formie do tradycji *fanal*.

⁴⁴ W roku 2017 *Fanal* miał miejsce w noc sylwestrową.

⁴⁵ Nie można na zakończenie pominąć polskiego epizodu w historii Saint-Louis. Na mapach miasta figuruje tzw. „port Polaków” (*port Polonais*). Ten mały port, a właściwie większa przystań (port nie został ukończony), znajduje się na mierzei Langue Barbare, dwa kilometry w dół rzeki od wyspy Saint-Louis. Port został zbudowany w latach 1975–1979 przez robotników i inżynierów z Gdańska. Okoliczni mieszkańcy życzliwie wspominają Polaków, a niektórzy z nich, starsi wiekiem (którzy pracowali z Polakami), mówią nieco po polsku.

- Catédrale* [Textes Centre de Recherches et de Documentations Sénégal (CRDS)], Saint-Louis 2006⁴⁶.
- Chenet G., *El Hadj Omar, La grande épopée des Toucouleurs*, Paris 2009.
- Cornay J. E., *Anthropologie. Mémoire sur le métisme animal chez les espèces humaines: exposition des principes de physiometrie générale*, Paris 1863.
- Curtin P. D., *The Image of Africa; British Ideas and Action, 1780–1850*, Madison: University of Wisconsin Press 1964.
- Delcourt A., *La France et les Etablissements Français Au Sennegal entre 1713 et 1763*, Dakar: IFAN 1952.
- Guy-Grand V. J., *Dictionnaire français-volof*, Dakar 1923.
- Histoire du Wâlo*, <https://yeewu.net/2017/06/03/histoire-du-walo/> (data pobrania: 02.10.2018 r.).
- Ile Saint-Louis du Sénégal. Site inscrit sur la Liste du patrimoine mondial. Plan de Sauvegarde et de Mise en Valeur. Rapport de présentation*, V. 1 Septembre 2007 (document UNESCO).
- Jones H., *From Mariage à la mode to Wedding at Town Hall: Marriage, Colonialism, and Mixed-Race Society in Nineteen-Century Senegal*, „International Journal of African Historical Studies” 2005, Vol. 38, Issue 1.
- La Grande Mosquée du Nord*, [Textes Centre de Recherches et de Documentations Sénégal (CRDS)], Saint-Louis 2006.
- Monteil V., *Lat Dior, Damel du Kayor, et l'islamisation des Wolofs*, „Archives de sociologie des religions” (1963), n°16.
- Ndaw Maguette A., *Sénégal: Congrégation des sœurs de Saint Joseph de Cluny – L'œuvre bicentenaire d'Anne Marie Javouhey célébrée „Le Soleil”* 2018, 14 mars 2018, <https://fr.allafrica.com/stories/201803150506.html> (dostęp: 11.10.2018 r.).
- Ogot Bethwell A. (ed.), *UNESCO Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, V, Paris, Berkeley 1999.
- Saint-Louis* [Textes Centre de Recherches et de Documentations Sénégal (CRDS)], Saint-Louis 2007.

⁴⁶ Za udostępnienie tekstów CRDS dziękuję dyrektorce tej instytucji – pani Fatimie Fall.

- Vorbrich R., *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań 2012.
- Vorbrich R., *Signares z Senegalu – rasa i płeć a kontakt kulturowy* [w:] R. Vorbrich, A. Szymoszyn (red.), *Ethnos et Potentia. Interdyscyplinarność w polskiej etnologii. W darze Profesorowi Aleksandrowi Posern-Zielińskiemu z okazji 70. urodzin i 40-lecia pracy zawodowej*, Warszawa-Poznań 2013.
- Wade A., Monteil V., *Chronique du Wâlo Sénégalais 1186–1855*, „Bulletin De L’Institut Français D’Afrique Noire” 1964, Seria B, Human Sciences, t. 26 (3–4).

**Cathedral and mosque on one island.
Multiculturalism of the island of Saint-Louis in the context
of the ethnic history of northern Senegal**

Summary

St. Louis Island at the mouth of the Senegal River is a great example of multiculturalism. The article shows how, as a result of the French rule, on land inhabited by different African ethnic groups: Wolof, Serer, Fulbe (and others) appeared and consolidated the influence of European culture, brought by the Portuguese, French, English and Dutch. An expression of the overlap of various cultural influences, there is both the ritual of the city's inhabitants (street fanal festival) and the coexistence of the Catholic cathedral and mosque (Grande Mosquée) for more than 180 years.

Keywords: multiculturalism, Saint-Louis, Senegal, pre-colonial kingdoms of Senegal, French colonialism, church, mosque.

JACEK ŁAPOTT

DOGONOWIE *VERSUS* FULBE – MAŁA WOJNA W WIELKIM KRAJU

Koczownicy... myślą o dawnych czasach... przed iskianu [osiedleniem].

Gdy smutek zacołania był błogostawieństwem.

Melih Cevdet Anday

Motto to mówi dużo o rzeczywistości kulturowej współczesnych pasterzy-koczowników. Ale czy wszystko i czy o wszystkich? Okazuje się, że współcześnie istnieją wcale niemałe grupy pasterzy, którzy poza marzeniami – jak powiedziałby klasyk – chcą siłą zawrócić bieg historii. Tak aktualnie postępują Fulbe (Fulbeje) z Mali¹. Wystąpili zbrojnie przeciw Dogonom, z którymi sąsiadują od wieków. Straty w ludziach po obu stronach idą już w dziesiątki zabitych przedstawicieli obu grup².

Etnolog pracujący w terenie afrykańskim nie zawsze nadąża za szybko następującymi tam zmianami. Jeszcze kilka lat temu

Dr hab. Jacek Łapott, prof. US, Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych, Uniwersytet Szczeciński

¹ Używam tutaj z całą świadomością spolszczonej nazwy Fulbe (Fulbeje) zaistniałej już na stałe w polskim obiegu naukowym. W strefie frankofońskiej grupa ta występuje zwykle pod nazwą Peul, a w strefie anglofońskiej pod nazwą Ful, Fulani.

² Praca powstała w części w oparciu o doniesienia medialne między czerwcem a wrześniem 2018 r.

południowe Mali, rejon masywu Bandiagara, był dla miejscowej ludności dosłownie „rajem na ziemi” – miejscem licznie odwiedzanym przez turystów. Stały dopływ pieniędzy związanych z tym zjawiskiem wydawał się trwały (z tendencją wzrostową) i nic nie wskazywało na jakiegokolwiek zmiany. Jednak sytuacja na północy Mali, związana z rebelią tuareską w 2012 r., zmieniła diametralnie tę rzeczywistość³. Powstaje MNLA *Mouvement National pour la Libération de l’Azawad* (Narodowy Ruch na rzecz Wyzwolenia Azawadu), który 6 kwietnia 2012 r. ogłasza niepodległość tego regionu jako samodzielnego państwa. Następuje interwencja wojsk rządowych, sytuacja w całym Mali się destabilizuje. Turysty całkowicie zarzucili odwiedziny w tym rejonie. Jeszcze nie zdążono tak naprawdę zastanowić się, jak rozwiązać ten problem, a mamy już do czynienia ze zgołą z nową sytuacją – lokalną wojną domową. Z racji trwających aktualnie wyborów prezydenckich w Mali (lato 2018 r.) sytuacja ta zamiast przygasać, jest w dalszym ciągu „rozwojowa”. Wybory prezydenckie „przykryły” nieco doniesienia medialne na temat tego konfliktu i – być może – przyhamowały nieco próby jego rozwiązania. Do wyborów stanęło 24 kandydatów. Po pierwszej turze z 29 lipca 2018 r. pozostało dwóch – urzędujący prezydent oraz główny przedstawiciel opozycji (Ibrahim Boubacar Keita oraz Soumaila Cisse)⁴.

Współczesne Mali to kraj cztery razy większy od Polski (ponad 1 240 000 km²) zamieszkały przez około 18 mln ludzi należących do co najmniej 20 grup etnicznych. Olbrzymia większość kraju, poza doliną rzeki Niger, znajduje się w strefie pustyni i Sahelu, jest dość trudno dostępna i niezbyt łatwa w zaprowadzeniu jakiegokolwiek administracji. Nic dziwnego, że w „procesie norma-

³ Nie była to pierwsza „rebelia” tuareska. Ta wcześniejsza, z lat 1990–1994, kosztowała życie ponad 1000 osób.

⁴ Po raz pierwszy konkurowali ze sobą podczas wyborów w 2013 r.

lizacyjnym”, związanym ze wspomnianymi niepodległościowymi żądaniami Tuaregów, wzięły udział na początku, obok rodzimej armii, wojska francuskie w ramach operacji „Serval” (rok 2013) oraz „Barkhane” (od 2014 r.). Następnie włączyły się misja ONZ – MINUSMA (*Mission multidimensionnelle intégrée des Nations Unies pour la stabilisation au Mali* – Wielozadaniowa Misja Integracyjna Narodów Zjednoczonych) oraz państwa grupy G5 Sahel (Mauretania, Mali, Niger, Burkina Faso i Czad). Pomimo podpisania w roku 2015 porozumienia pokojowego, duże części Mali są poza kontrolą tych wcale niemałych sił, a ataki co jakiś czas powtarzają się⁵.

Trudno byłoby oddzielić sytuację w kraju Dogonów od tego, co się dzieje na północy Mali. Według powszechnej opinii, pomimo zaangażowania „sił stabilizacyjnych” liczących około 30 000 osób, nic nie zmierza do uspokojenia nastrojów. Tym bardziej że część funduszy, m.in. na uzbrojenie, siły separatystyczne otrzymują zarówno od przemytników narkotyków, jak i od przemytników ludzi chcących udać się do Europy. Nie od rzeczy jest także zaangażowanie się państw trzecich, m.in. Burkina Faso. Niedawno nie kto inny, jak prezydent Czadu Idriss Deby oskarżył przywódców tego kraju, mówiąc: *Kiedy prezydent Blaise Compaoré spiskował przeciwko Mali, zapomniał o swoim kraju, Burkina Faso. A przysłowie afrykańskie przecież mówi: „W kopaniu dziury dla wroga musisz pamiętać, aby była szersza niż trzeba – na wypadek, gdybyś sam miał w nią też wpaść”*⁶. Urzędujący do końca 2015 r. ten właśnie prezydent, według I. Deby’ego, wbrew rządowi Mali wspierał i zaopatrywał w broń m.in. członków wspomnianego

⁵ W skład samej MINUSMA wchodzi 15 000 osób (12 169 żołnierzy, 1741 policjantów, 1180 cywili).

⁶ Źródło: <http://www.malinet.net/flash-info/idriss-deby-a-propos-des-attaques-au-burkina-blaise-compaorelhomme-qui-allume-le-feu-et-qui-joue-au-pompier/> (dostęp: 02.08.2018 r.).

MNLA. Dziś podobne siły „destabilizacyjne” przekroczyły granice i można je znaleźć także w Burkina Faso. Wspierane z różnych źródeł istnienie tych paramilitarnych, a właściwie *stricte* militarnych grup sprawia, że zarówno ich idee polityczno-religijne, jak i kryminalne szybko przemieszczają się nie tylko między Mali i Burkina Faso, ale i Algierią, a także Nigrem.

Niejaki „stan zawieszenia” bezpieczeństwa wewnętrznego związany ze wspomnianymi wyborami prezydenckimi spowodował ostatnio falę konfliktów – tym razem etnicznych – między pasterzami Fulbe i rolnikami Dogonami (ostatnio także Bamana)⁷. Poza przyczynami mającymi podłoże ekonomiczne (swego rodzaju głód ziemi) dodatkowym istotnym aspektem jest nierównoprawne zaangażowanie religijne obu grup. Trudno bowiem nie zauważyć, że poważny wpływ na rozwój tej regionalnej sytuacji ma zarówno religia islamu, jak i jej przywódcy. M.in. za sprawą kaznodziei fulbejskiego – Amadou Koufa (a właściwie Amadou Diallo) – coraz więcej młodych Fulbejów wstępuje do grona organizacji terrorystycznych. Tenże Amadou Kouffa, przy wsparciu Tuarega Ijada Ad Ghali i trzech innych miejscowych radykałów muzułmańskich (Djamelem Okacha, Abu Hassane al-Ansarim i Abou Abderrahmanem El Senhadżim) zakładają w marcu 2017 r. interetniczną organizację *Groupe de soutien à l’islam et aux musulmans* (Grupa wsparcia dla islamu i muzułmanów)⁸. W trakcie ostatniego pobytu w Mali (luty 2018 r.) usłyszałem od Dogonów interesującą typologię miejscowych ruchów paramilitarnych. Dzieleno je na:

⁷ Ostatnio zaczyna się mówić o „somalizacji” sytuacji w Mali z racji „niezadowolenia” z działań rządu, także grupy Songhaj z Gao i grózb odłączenia się i założenia własnego państwa. Zob. także opisane niżej deklaracje związku myśliwych Amasagou u Dogonów.

⁸ Inna sprawa, że historia genezy, trwania oraz znikania różnych miejscowych grup i ruchów militarnych i paramilitarnych (tylko w ciągu ostatnich 10 lat) to temat na oddzielną publikację.

bandytów, terrorystów i dżihadystów (z dość płynnymi granicami), na dodatek walczącymi także między sobą. Jeśli dodać do tego rywalizację pomiędzy poszczególnymi grupami antyrządowymi i ich permanentne podziały, zmiany priorytetów i przywódców, widać wyraźnie, że sytuacja daleka jest jeszcze do stabilizacji. To rzutuje oczywiście na cały ten wielki kraj.

Podczas mojego pierwszego pobytu w Mali (40 lat temu) w wioskach dogońskich trudno było znaleźć rodziny muzułmańskie. Współcześnie jest inaczej – muzułmanie to znaczący procent populacji. Duża część wyznawców ma niewielkie wyobrażenie o tej religii, nie znając ani języka arabskiego, ani tak naprawdę Koranu. Inni z kolei z gorliwością neofitów wyznają wszystkie najbardziej radykalne jej opcje. Z obserwacji w terenie można powiedzieć, że dotyczy to jednak obu opisywanych tutaj grup.

Nic dziwnego, że ostatnio w Mali coraz częściej pojawiają się głosy nawołujące rząd do dokładniejszego uregulowania stosunków z siłami religijnymi, w tym wypadku muzułmańskimi. Mimo powstania (na życzenie tych ostatnich) Ministerstwa Spraw Religijnych i Kultu wzajemne relacje dalekie są od poprawności. Decyzje ministerstwa są często ignorowane czy sabotowane przez poszczególne grupy. Jak twierdzą niektórzy zwolennicy zmian, w meczetach modli się 10 osób, a w tym samym czasie ostentacyjnie rozkłada się dywaniki do modlitwy na zewnątrz i blokuje drogi publiczne. Przywódcy muzułmańscy ze swojej strony coraz wyraźniej mówią, że mają prawo, a nawet obowiązek interweniować w wielkie debaty społeczne i angażować się w życie polityczne, w tym niekiedy wspierając określonego kandydata w wyborach lub przecistawiając się mu... Słabe i zdyskredytowane państwo malijskie nie ma legitymacji do konstruktywnej interwencji w sferze religijnej. Nie ma też środków... Zbyt radykalne działania mogłyby doprowadzić do stworzenia swego rodzaju nieformalnej i pozainstytucjonalnej sfery religijnej, nie podporządkowanej się nikomu.

Jak pisze dalej ten sam autor: *Jeśli jednak państwo chce uregulować sferę religijną, zgodnie z polityką Ministerstwa Spraw Religijnych i Kultu, uznaną także przez inne podmioty życia politycznego i społecznego, działanie to powinno być zrobione (na początku) na minimalnym poziomie i winno polegać na umieszczeniu osób odpowiedzialnych w sercu tego religijnego procesu. Innymi słowy, partnerstwo między państwem a przywódcami religijnymi powinno stać się priorytetem. Bowiem tylko ograniczanie wypowiedzi szerzących nienawiść lub nietolerancję, ale także doskonalenie szkolenia imamów są punktami, które już dziś pozwolą na osiągnięcie konsensusu*⁹.

Dla Issy N'Diaye, wykładowcy na Uniwersytecie w Bamako, niezwykle ważne jest, aby przywódca religijny wiedział, jak zachować neutralność. *Teren polityczny nie jest odpowiednim miejscem dla przywódców religijnych*. Niektórzy naukowcy uważają, że rola duchownych musi koncentrować się na duchowości. Według nich ich wiarygodność została zakwestionowana, odkąd zaczęli mieszać się w politykę¹⁰. Trudno nie odnieść wrażenia, że głosy te ciągle są jeszcze odosobnione.

Przed wyborami informacje z kraju Dogonów nie do końca się potwierdzały i nie były jednoznaczne. Raz mówiono o liczbie *co najmniej 80 osób zabitych*, innym razem o *zabitych ponad 30 Dogonach i 8 Fulbe*. Nie można było także sprawdzić, czy informacje te dotyczyły tego samego faktu czy kilku oddzielnych. Dogonowie mieliby się posługiwać tradycyjną bronią myśliwych (karabiny skałkowe), natomiast Fulbe takimiż karabinami oraz „bronią wojskową”. Kilka miesięcy później sytuacja tak się zaogniła, że spowodowała *exodus* kilku tysięcy Dogonów na płaskowyż, w okoli-

⁹ (dostęp: 17.07.2018 r.).

¹⁰ Źródło: <http://www.malinet.net/flash-info/pr-issa-ndiaye-les-religieux-ne-sont-plus-credibles-pour-une-mediation-politique/> (dostęp: 12.09.2018 r.).

ce miejscowości Sangha. Według mediów osiem najbardziej narażonych na ataki wiosek dogońskich zostało całkowicie opuszczonych¹¹. Cytowane w tychże mediach wypowiedzi Dogonów takich jak Hama Dolo (właściciel hotelu w Sangha), są niepokojące, zwracając uwagę na inny problem: *Mamy mało prosa, ziarno, które posialiśmy na polach, zostało zmyte przez deszcze lub zniszczone – lamentuje. Za dwa miesiące grozi nam głód! Państwo jest nieobecne... Sangha to rejon liczący 40 000 mieszkańców, a w okolicy nie ma nawet jednego oficera ochrony. Więc ludzie się boją, a do tego jesteśmy zaniepokojeni, ponieważ kończy się pora deszczowa [zbliża czas zbiorów – J. Ł.]. Tak więc wszyscy, którzy idą na pole, uzbrojeni są w karabiny, noże i kije, ponieważ moglibyśmy zostać zaatakowani... Jeśli ludzie z Sangha nie wrócą na pole tak szybko, jak to możliwe, cały rok upraw jest zagrożony*¹².

Rodzi się pytanie, jaki jest powód tej sytuacji, a być może także pytanie o prawdziwą genezę konfliktu?

Społeczność Dogonów – grupy etnicznej zamieszkującej na południu Mali, nieco poniżej tzw. Łuku Nigru – doświadczyła wielu zmian w czasie ostatniego ćwierćwiecza. Ten, zdawałoby się, typowy, kopieniaczy lud rolniczy z zachodniej Afryki spopularyzowany został właśnie przez wspomniane liczne grupy turystyczne (jeszcze w 2010 r. Mali odwiedzało około 200 000 osób), dzięki niecodziennemu usytuowaniu swoich wiosek na tzw. rumowisku masywu Bandiagara, ale i niecodziennej sztuce, tańcom masek i po części wiedzy kosmogonicznej. Rosnące przez co najmniej kilkanaście lat zainteresowanie turystów ich „oryginalną, tradycyjną kulturą” sprawiło, że dobrze wykorzystywali oni swoją „rentę geograficzną”, którą otrzymali w prezencie od natury.

¹¹ Źródło: www.maliweb.net/non-classe/insecurite-dans-le-centre-du-mali-detresse-a-sangha-face-au-flux-de-deplaces-2762247.html (dostęp: 17.06.2028 r.).

¹² Ibidem.

Powstał swoisty przemysł, a przynajmniej manufaktura zajmująca się obsługą „obcych” odwiedzających kraj Dogonów. Prawie w każdej wiosce powstawały hotele i *campementsy*, restauracje, mniejsze i większe zrzeszenia przewodników oraz liczne tzw. *artisanatsy* – sklepiki oferujące „oryginalne” wytwory kultury dogońskiej. Obsługa 100 000 czy 200 000 osób wymagała zaangażowania całej armii osób zaspakajających ich potrzeby. Z uwagi na fakt, że pozostałe rejony Mali nie cieszyły się takim zainteresowaniem turystów (może poza Timbuktu) większość z nich trafiała do ojczyzny Dogonów. Kilkudniowa wycieczka kilkorga turystów z przewodnikiem sprawiała, że ten ostatni otrzymywał wynagrodzenie w wysokości miesięcznych zarobków miejscowego nauczyciela. Jeszcze większe zyski osiągalni właściciele hoteli. Przy takiej liczbie turystów, przekraczającej częstokroć ilość stałych mieszkańców wioski (i to niezależnie od tego, czy była to pora deszczowa, czy sucha), wielu Dogonów partycypujących w tych zyskach zapomniało, że tak naprawdę są rolnikami i produkty niezbędne nie tylko dla utrzymania turystów, ale i własnej rodziny kupowało na targowisku. Z zainteresowania kulturą Dogonów i ich miejscem zamieszkania korzystali także bardziej operatywni przedstawiciele innych grup etnicznych – Bamana, Fulbe, Songhaj, Bozo, Tuaregowie, a nawet Mossi z Burkina Faso. Rzadkie, ale obecne w kulturze Dogonów małżeństwa mieszane sprawiły, że dzieci z tych małżeństw nabierały niejakich praw do dziedziczenia (m.in. ziemi) po swoich rodzicach. Bardziej operatywne z nich zakładają własne albo współpracują z różnorakimi biurami podróży organizującymi wycieczki do kraju Dogonów, a nawet budują hotele. Nie zawsze akceptowani przez tych ostatnich trzymają się razem (np. Bamana)¹³. W niektórych bardziej

¹³ Interesujące, że jeszcze kilka miesięcy temu, w lutym 2018 r., najbardziej popularnym twórcą sztuki dogońskiej w Sangha był młody Dogon wychowany w rodzinie Fulbe.

popularnych wsiach gros zysków trafiało do kieszeni tych z „obcych” plemion. Dogonowie słabo protestowali przeciwko tej sytuacji, wychodząc widocznie z założenia, że w przypadku kłótni przewodnicy zaczną omijać „protestujące” wioski, pozabawiając je całkowicie zysków.

W tym miejscu przechodzimy do głównego tematu artykułu. Co się dzieje dziś w Mali, w kraju Dogonów? Skąd napady, walki i ofiary śmiertelne? Okazuje się, że masyw Bandiagara i jego okolice to nie tylko ojczyzna Dogonów, lecz także koczowniczego plemienia Fulbejów – hodowców bydła. Dogonowie jako grupa etniczna o niecodziennej, tradycyjnej kulturze byli wielokrotnie przedstawiani w literaturze polskiej i światowej. Mało jest popularniejszych społeczności afrykańskich niż oni. Jeśli chodzi o Fulbe, sytuacja nie jest równoprawna. Nie przekłada się to w ich wypadku na badania i literaturę chociażby w języku polskim. Nie pomaga w tym ich terytorialna diaspora rozciągająca się od Senegalu do Kamerunu. Można o nich przeczytać w szerszych historycznych publikacjach, natomiast źródłowych opracowań należałoby szukać w języku francuskim, jednak opracowana przez C. Sydou *Bibliographie générale du monde peul* w roku 1976 wymagałaby pilnego uzupełnienia¹⁴. Powstało bowiem sporo nowych opracowań – w większości jednak omawiających różne tematy cząstkowe, w różnych krajach. W Polsce z oddzielnych prac należałoby wymienić zapewne klasyczne już opracowanie T. Chwojki pt. *Z badań nad problemem etnogenezy zachodnioafrykańskiego ludu Fulbe (Peuls, Fulani, Ful)* czy *Naiwni pasterze i piękne mleczarki. Stereotypowy obraz Fulanów w filmach hausanskich* Izabeli Will¹⁵.

¹⁴ Ch. Seydou (red.), *Bibliographie générale du monde peul*, Niamey 1976.

¹⁵ T. Chwojka, *Z badań nad problemem etnogenezy zachodnioafrykańskiego ludu Fulbe (Peuls, Fulania, Ful)* [w:] „Materiały Zachodniopomorskie” 1970, t. 14, s. 534–574. Podane w tytule etnonimy tej grupy należą do tych najpopu-

Konieczne jest więc krótkie *resume* ich kultury (szczególnie grupy żyjącej w Mali). Fulbe to współcześnie największa grupa pasterko-nomadyczna na świecie – ich populację w Afryce szacuje się na około 30 000 000–40 000 000 ludzi. Tradycyjnymi koczowniczymi pasterzami była do czasów nam współczesnych pozostała tylko ich trzecia część¹⁶. W Mali mieszka około 2 500 000 przedstawicieli tej grupy etnicznej¹⁷. Według klasycznych, książkowych pozycji etnologicznych kultura Fulbe charakteryzuje się określonymi cechami takimi jak: organizacja społeczno-polityczna o silnej władzy militarnej, struktura kastowa społeczeństwa, poczynając od arystokracji (*tierno*), poprzez kasty rzemieślnicze: kowali (*wayoubé*), złotników i wytwórców przedmiotów ze skóry (*abarbé*), wytwórców przedmiotów drewnianych (*laobé*), tkaczy (*dyawambé*), śpiewaków (*mabbé*), muzyków (*wambabé*), a nawet szkutników i rybaków (*subaibé*), aż po niewolników. Do uprawy ziemi wykorzystywano jeńców-niewolników (*dimadio*)¹⁸. Ogół Fulbe dzieli się na terenie Mali na trzy części: nomadów (zwanych Mbororo), półnomadów, ale i na ludność osiadłą. Problem, który tutaj poruszam, dotyczy w zasadzie dwóch pierwszych grup¹⁹.

Podstawową jednostką administracyjną [Fulbe – J. Ł.] *była osada* (miszidi), *Zespół kilku osad tworzy okręg* (tekou). *Ponadto wy-*

larniejszych. I. Will, *Naiwni pasterze i piękne mleczarki. Stereotypowy obraz Fulanów w filmach hausańskich* [w:] J. Różański, H. Rubinkowska-Anioł (red.) *Afryka między tradycją a współczesnością. Wybrane przykłady kontynuacji i zmian w języku, stylu życia, sztuce i religii*, t. 2, Warszawa 2013, s. 89–100.

¹⁶ Interesujące, że T. Chwojka podaje za L. de Tressanem ich łączną liczbę (w 1953 r.) na około 5 mln (op. cit., s. 535).

¹⁷ Zarówno w tym przypadku, jak i przy szacunkach demograficznych innych populacji w Afryce dane są mocno „przybliżone” z racji braku wiarygodnych badań.

¹⁸ H. Bauman, D. Westerman, *Les Peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris 1962, s. 390.

¹⁹ Z racji jednak żywej do dziś tożsamości etnicznej zaangażowane są w nią – w mniejszym czy większym stopniu – wszystkie grupy.

stępowały prowincje (diwal), których wodzowie byli zmieniani co dwa lata. Było kilkanaście prowincji²⁰. Rodziny Fulbe są do dziś patriarchalne, patrylokalne i patrylinearne. Podobnie jak w wypadku innych grup etnicznych, styl życia Fulbe reguluje kodeks zachowania znany jako *pulaaku* lub *laawol*, co dosłownie oznacza „ścieżki Fulani”. Jest on przekazywany przez każde kolejne pokolenie. Stanowi o wartościach moralnych Fulbe pozwalających im zachować nie tylko tożsamość, ale i granice oraz zmiany stylu życia. *Notabene* podobny system u Dogonów nosi nazwę *dogo-tembu* („to, co znalazł Dogon, przychodząc na świat”). Każdy Dogon rodząc się, wstępuje na „ścieżkę Dogonów” – *dogo-ozu*, znajdując na niej wspomniane *dogo-tembu*.

Interesujące, że „prawdziwi” Dogonowie uważali Fulbe za „dzikusów” i nie dopuszczali możliwości małżeństwa z nimi. Negatywny stosunek osiadłych rolników do koczowników Fulbe (czy Fulani) można także zauważyć w innych regionach Afryki Zachodniej. Według I. Will: *W hausańskim elementarzu Fulanin przedstawiany jest albo jako pasterz, albo jako myśliwy z łukiem, strzałami, kołczanem i torbą przewieszona przez ramię, nigdy jako emir, choć przecież wszyscy emirowie* [opis dotyczy Nigerii – J. Ł.] *pochodzą z fulańskich rodzin. Cytowany przez tę autorkę M. Hotowitz potwierdza podobną opinię na temat Fulanów wśród społeczności Manga na terenie Nigru. Manga patrzą na nich z pogardą, a ich negatywne opinie o pasterzach umacnia wiele stereotypów: Fulanie są brudni, udają muzułmanów, wielu z nich to złodzieje, ich kobiety są rozwiązłe i, co najgorsze, Fulanie zawsze przebywają w buszu, a busz kojarzony jest w Afryce Zachodniej z miejscem niebezpiecznym i z siedliskiem złych mocy*²¹.

²⁰ R. Cornevin, s. 367 (cyt. za T. Chwojka, op. cit., s. 54).

²¹ M. M. Hotowitz, *Ethnic Boundary Maintenance among Pastoralists and Farmers in the Western Sudan (Niger)* [w:] W. Irons, N. D. Hudson (red.), *Perspectives on Nomadism*, Leiden 1972, s. 113, cyt. za I. Will, *Naiwni pasterze i piękne*

Niektórzy autorzy (m.in. W. E. A. Van Beek) zauważają jednak, że jedną z istotnych przyczyn zmian zachodzących współcześnie (ale także i w przeszłości) w sferze stosunków międzyetnicznych w kulturze Dogonów nie było stanowcze kroczenie ścieżką dogo-
-ozu, lecz wprost przeciwnie – ich swoista „spolegliwość” rozumiana jako „uległość” czy „podporządkowanie się komuś”, „jego poglądom czy wizji świata”²². Historia Dogonów nie potwierdza jednak tej tezy. W odległej przeszłości zbuntowali się oni (mówiąc w skrócie) władzy muzułmańskiej i opuścili swoją praojczyznę – kraj Mande. Także przez następne stulecia nie zawsze byli tylko atakowanymi przez sąsiednich koczowników, lecz często także sami ich atakowali. Przetrwali ze swoją oryginalną kulturą kilkadziesiąt lat, pomimo obecności wkoło wojowniczych sąsiadów. Mieli niewolników, których w przeszłości szukali wśród grup nomadów. Jednak wydarzenia z początków bieżącego wieku (ostatnie kilkanaście lat) doprowadziły w efekcie do niejkiej erozji tożsamości etnicznej, jak i swoistego relatywizmu kulturowego. W kontaktach z obcymi (turystami) pojawia się wiele opisów wydarzeń zmyślonych, opisywanych już w literaturze jako „tradycja wymyślona” (wynaleziona?) czy „pseudowydarzenia”²³. To były pierwsze oznaki zaniku komunikacji wewnątrz kulturowej. „Prawdziwa” wiedza o tradycji i prawdzie historycznej szybko traciła na znaczeniu.

mleczarki. Stereotypowy obraz Fulańców w filmach hausańskich [w:] J. Różański, H. Rubinkowska-Anioł (red.), *Afryka między tradycją a współczesnością*, t. 2, *Wybrane przykłady kontynuacji i zmian w języku, stylu życia, sztuce i religii*, Warszawa 2013, s. 90 i 98.

²² W. Van Beek, *Dogon restituted. A field evaluation of the work of Marcel Griaule*, „Current Anthropology” 1991, t. 32 (2), s. 148. Tego rodzaju teza nawiązuje do niekończącej się od lat dyskusji na temat, czy to „M. Griaule był uczniem Dogonów, czy Dogoni byli jego uczniami”.

²³ Więcej na ten temat zob. J. Urry, *Spojrzenie turysty*, Warszawa 2007, s. 23.

Wzajemne stosunki między obiema grupami etnicznymi (w tym wypadku Dogonami i Fulbe) mają także długą i złożoną historię – nie do końca jednak opisaną. Niektóre spektakularne kontakty są dobrze znane historykom. Nad innych została niejako opuszczona kurtyna milczenia. Wzajemne stosunki przez szereg lat były naznaczone piętnem agresji i napadu Fulbejów na kraj Dogonów – celem łapania i sprzedaży w niewolę jego mieszkańców. Czasami także ustanawiano ich w tym charakterze we własnych, fulbejskich wioskach. Nie były to małe ilości tej populacji, jeśli z czasem uzyskały nawet oddzielną nazwę – Rimaibé. Być może dzięki tym praktykom Dogonowie przez długi czas posiadali nawet etnonim zewnętrzny – Habbe (Niewolnicy). Budując swoje wioski na płaskowyżu Bandiagara oraz na narażonym w pierwszej kolejności na napady, tzw. rumowisku skał u jego podnóża, nadawali im obronny charakter. Stawały się nie do zdobycia przez konnych koczowników Fulbejów czy mających podobne zamiary Tuaregów (szczególnie wioski na zachodzie, w rejonie Piniari). Nic dziwnego, że Fulbe rozróżniają wyraźnie Dogonów z płaskowyżu i rumowisk skalnych, nazywając ich Habbe Haire, oraz Dogonów mieszkających na równinach – Humbebe. Kontakty te były jednak dwustronnie aktywne i nie zawsze Dogonowie byli tylko stroną broniącą się. Jak nadmienia M. Tymowski: *Granicy wschodniej [państwa Fulbe – Dina – J. Ł.] bronił przed atakiem Mossich i Dogonów oraz ludów z Hombori – amiru Guro Malado*²⁴. W pierwszej połowie XIX w. weszli oni bowiem (formalnie) w skład państw Dina (Diina) ze stolicą w Hamdallahi (jedna z jego prowincji Dina – Hayre kończyła się na Hombori).

Twórcą tego zapisanego w historii państwa Fulbe był Szeku Amadu (Sheeku Aamadu Hammadi Buuba) panujący w latach 1818–1844. J. C. Huet uważa, że to właśnie fulbejskie państwo

²⁴ M. Tymowski, *Historia Mali*, Wrocław-Gdańsk 1979, s. 258.

Dina najmocniej odcisnęło się na współczesnej kulturze Dogonów, powodując wycofanie się ich w trudno dostępne rejony masywu Bandiagara²⁵. Wtedy też po raz pierwszy zaistnieli wspomniani Rimaibé – niewolnicy Fulbe. W ich skład wchodzi, obok Dogonów, przedstawiciele innych sąsiednich grup etnicznych złapanych w niewolę – Bamana czy Bozo. Zwyczaj nie pozwalał Fulbejom uprawiać ziemi, stąd też konieczność posiadania do tej pracy niewolników. Wioski Rimaibé można i współcześnie spotkać na równinie Gondo okalającej masyw Bandiagara. System kast (szczególnie niewolnictwa) przetrwał do czasów administracji francuskiej. Dopiero w 1908 r. wydzierżawiono Rimaibé uprawianą ziemię, w zamian za część zbiorów²⁶. Nie był to jednak ewenement. Niektórzy historycy zauważają, że: [jeszcze – J. Ł.] *u progu okresu kolonialnego w wielu społecznościach zachodnio-afrykańskich połowę (a nawet więcej) ludności stanowiły osoby o statusie „niewolnika”*²⁷. Jednak w takiej sytuacji następowała całkowita detrybalizacja podlegających jej niewolników²⁸. Mój przewodnik po kraju Dogonów – Gadiolou Dolo – mówił: *Ci, których porwano lub sprzedano w niewolę, nie wracali. To było niemożliwe. Ponieważ tak daleko ich wywozili, że nie mogli wrócić. Przekstawali być Dogonami, stawali się inną rasą*. Pomimo upływu ponad stu lat piętno niewolniczego pochodzenia (a co za tym idzie społecznego wykluczenia) dotyka do dziś wielu ich potomków.

²⁵ J. C. Huet, *Villages perché des Dogon du mali. Habitat, espace et société*, Paris 1994, s. 95.

²⁶ R. I. Roberts, *Warriors, Marchant and Slaves. The State and Economy in the Middle Niger Valley 1700–1914*, Stanford 1987, s. 196 (cyt. za J. C. Huet, op. cit., s. 90).

²⁷ P. Curtin P., *Afryka na północ od strefy leśnej w początkach ekspansji islamu* [w:] P. Curtin, S. Feierman, L. Thompson, J. Vansina, *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, Gdańsk 2003, s. 125.

²⁸ Ibidem, s. 125.

Władca Fulbe – Szeku Amadu w ciągu 26 lat rządów reformował swoje państwo pod każdym względem. Koczowniczy tryb życia Fulbe powodował, że dwukrotnie przechodzili oni w ciągu roku przez kraj Dogonów i jego okolice. Porę suchą spędzali na pograniczu Mali i w Burkina Faso, wokół stałych źródeł wody. Wraz z porą deszczową przesuwali się oni ze swoimi stadami na północ. Przechodząc dość chaotycznie przez ziemie sąsiadów, osiadłych rolników, co roku stwarzali sytuacje konfliktowe. Szacunkowe dane z lat 70. XIX w. mówią o wędrownce przez kraj Dogonów do rozległych pastwisk tzw. Wewnętrznej Deltę Nigru. Brało w nich udział około 150 000–160 000 koczowników ze stadami liczącymi około 1 500 000 sztuk bydła, kóz i owiec. Przemarsz ten odbywa się zwykle na przełomie listopada i grudnia. Jego dzień był dobierany bardzo starannie. Decydował nie tylko stan trawy na pastwiskach, ale i poziom wody w Nigrze. To wspomniany Szeku Amadu postanowił zapanować nad tą coroczną migracją. Przemarsze takich ilości ludzi i zwierząt budziły sprzeciw nie tylko okolicznych rolników – Dogonów i Bamana. Niesnaski trwały także między poszczególnymi rodami Fulbejów pragnącymi jak najszybciej dotrzeć do terenów ze świeżą trawą. Szeku Amadu wymyślił system piętnastu tras dojścia (tzw. *burti*) do terenów obfitych w trawę. Każda *burti* związana była z jednym z wielkich rodów Fulbe. Bezpieczeństwo ludzi i stad było kolejnym wyzwaniem dla przywódcy państwa Dina. Umowy zawarte z Dogonami zażegnywały jednak wtedy większość konfliktów²⁹. System ten funkcjonuje właściwie do dziś i znany jest we współczesnym Mali pod nazwą *Traverse des Boeufs* (w języku fulfulde – *dewgal*). Jeszcze 10 lat temu był jedną z atrakcji turystycznych tegoż regionu³⁰.

²⁹ Bydło przechodząc przez tereny Dogonów, pozostawiało nawóz używany przez rolników do nawożenia pól.

³⁰ Jest lato 2018 r. Za kilka miesięcy zaczną się przygotowania do kolejnego *dewgalu*. Można być pewnym, że nie będzie on przebiegał bezkonfliktowo.

Wracając do historii – kilkadziesiąt lat później, w 1864 r., Dogonowie i Fulbeje kolejny raz zaistnieli na rodzimej arenie historii. Państwo Dina zostało podbite, a jego stolica Hamdallahi zdobyta przez El-Hadż Omar Talla, przywódcę państwa Tukulerów. Ci ostatni wywodzili się z terenów dzisiejszego Senegalu. Walczyli wpierw z „pogańskimi” Bamana, a następnie z Fulbejami i Tuaregami (zdobyto Timbuktu). Państwo to z czasem „rozciągnęło się” zbyt mocno i stało się mało efektywne w działaniu. Fulbeje, Tuaregowie i Bamana połączyli się i rozpoczęli ośmioletnie oblężenie zdobytej wcześniej przez Tukulerów stolicy Fulbe – Hamdallahi. Omar Tall, szukając sojuszników, wysłał swojego bratanka Tidżaniego z prośbą o pomoc do Dogonów. *Był to krok rozpaczony wymuszony przez sytuację, całkiem niezgodny z islamistycznymi hasłami El-Hadż Omara, Dogonowie byli bowiem animistami*³¹. Dogonowie po długich deliberacjach zgromadzili niemałą siłę – 5000 wojowników-myśliwych. Zanim dotarli jednak do Hamdallahi okazało się, że El-Hadż Omar opuścił stolicę i skrył się w niedostępnych wąwozach Bandiagary. Według tradycji ustnej trafił do wioski Deguembéré, gdzie wysadził się w powietrze 12 lutego 1864 r. Pozostał jednak jego bratanek Tidżani, który m.in. przy pomocy Dogonów odparł zarówno Fulbejów, jak i Tuaregów i odzyskał władzę nad całym regionem Maciny³². Jest on do dziś wspominany wśród Dogonów jako sprzymierzeniec – *nie był bowiem wojującym fundamentalistą i traktował ich jak ludzi wolnych*.

Przytoczenie tych historii wbrew pozorom ma istotne znaczenie przy próbie bliższego określenia nie tylko wzajemnych stosunków, jak i genezy współczesnego konfliktu między Dogonami a Fulbe. W Afryce z racji żywego funkcjonowania tradycji oralnej

³¹ M. Tymowski, op. cit., s. 272.

³² Ibidem, s. 273.

tego rodzaju przekazy ustne są żywe i przekazywane z pokolenia na pokolenie, do czasów nam współczesnych. Historia sprzed 150 lat jest znana i powszechnie powtarzana przez obie strony konfliktu. W antropologii: *określa się wojnę jako szczególny typ politycznych relacji między grupami, które stosują – lub grożą, że zastosują – śmiertelność siłę przeciwko sobie, aby zrealizować swoje cele... Problemem utrudniającym próby stworzenia teorii wojny jest to, że niemal każdy czynnik, który był przedstawiany jako przyczyna wojny, może być również interpretowany jako jej efekt*³³. Podobnie jest z tym opisywanym niejako „na gorąco” konfliktem. Za jakiś czas, po spojrzeniu z dystansu, poznamy być może jego prawdziwą genezę?

Swoiste „zawieszenie broni” zaistniało w XX w., w pierwszym rzędzie dzięki administracji francuskiej, potem dzięki siłom niepodległego państwa Mali, a ostatnio także dzięki licznym odwiedzinom turystów i możliwością partycypowania w zyskach z tym związanych, skończyło się w 2012 r. Cele zaistniałej wtedy rebelii tuareskiej bliższe były koczowniczym, prawie w całości zislamizowanym Fulbe. Po kilkuletnim oczekiwaniu na zmianę sytuacji w kraju Dogonów zrozumieli oni, że trzeba „wziąć sprawy w swoje ręce”, a właściwie spojrzeć realnie na sytuację, która wytworzyła się w rejonie masywu Bandiagara. Okres „prosperity turystycznej” spowodował stabilizację gospodarczą, rozwój rodzimej infrastruktury oraz przyływ pomocy z ramienia organizacji pozarządowych. Populacje obu grup konfliktu stały się liczniejsze. Jednak wraz z brakiem turystów koniecznym było powrócenie do pracy na roli, a ilość chętnych Dogonów do przeniesienia się na równinę zwiększała się. Coraz trudniej było znaleźć pola pod uprawę. Cóż mieli powiedzieć pasterze? Przy zwiększonej popu-

³³ S. Harrison, *Wojna* [w:] A. Barnard, J. Spencer (red.), *Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej*, Warszawa 2008, s. 647–648.

lacji niezbędne było powiększenie nie tylko stad, ale i pól uprawnych oraz znalezienie nowych pastwisk dla bydła. Konflikty budziły także dostęp do stałych źródeł wody czy studni.

Oglądając kraj Dogonów przed 40 laty, wędrując pieszo do wybranych wtedy do badań wiosek Yougo, przez cały dzień szliśmy przez niegościnny, pusty busz. Dziś na tej samej trasie powstało kilka wiosek, pola jednej z nich stykają się z polami drugiej, a cały teren poprzecinany jest ścieżkami dla pieszych i jednoosioowych *charets*ów. Gdzie w takim razie jest tutaj miejsce dla pasterszy i ich zwierząt?

Duża część Fulbe w Mali z trudem poddaje się różnym akcjom osiedleńczym. Żyją jakby marzeniami o przeszłym, idealnym świecie ich kultury (przytaczając kolejny raz motto). Czas się dla nich zatrzymał. Przypomina to nieco sytuację plemienia turkmeńskiego Ajdynły z Turcji opisaną przez Y. Kemala w *Legendzie Tysiąca Byków*³⁴. Być może w tym podobieństwie można byłoby się doszukać jakiejś szerszej prawidłowości co do współczesnego postrzegania rzeczywistości przez nomadów?

Z kolei przekonanie Dogonów, że „turyści będą zawsze” powodowało, że nie dostrzegali oni innych gromadzących się zagrożeń wewnętrznych. Poczynając od wspomnianego upadku autorytetów lokalnych, braku zainteresowania obejmowaniem funkcji tradycyjnych przywódców, a kończąc na pojawieniu się zupełnie „nowych autorytetów” zaistniałych za sprawą uzyskania przez nich wyższej pozycji materialnej (pieniędzy) czy z nadania politycznego lub religijnego. W dalszej kolejności prowadziło to do niejakiego osłabienia więzi społecznych, a nawet rodzinnych – pojawia się nieznana wcześniej nieuczciwość, migracje do ojczyzn „tych przywożących pieniądze turystów”, a w skali makroregionalnej czy państwowej – nepotyzm wielkorodziny i plemienny.

³⁴ Y. Kemal, *Legenda Tysiąca Byków*, Warszawa 1983.

Ponadto słabnie aktywność intelektualna, następuje szybszy rozpad rodziny, utylitarne traktowanie religii. Łatwo zauważyć także oznaki swego rodzaju wojującego, „nacionalistycznego” trybalizmu. Działania licznych organizacji pomocowych powodują zanik rodzimej przedsiębiorczości i bezwolne oczekiwanie na kolejne „projekty”. Nie bez znaczenia jest także szybki wzrost demograficzny. Dzieci były zawsze dla społeczeństw afrykańskich zabezpieczeniem na starość. Nieznane są tutaj ubezpieczenia społeczne. Działania związane z niekontrolowanym przepływem idei w ramach tzw. globalizacji czy „otwarcia się na świat” sprawiły, że młodzi mieszkańcy Afryki częściej ulegają chęci opuszczenia własnej wioski. Dla ich rodziców ryzyko jest zbyt duże, dlatego większa ilość dzieci gwarantuje im, że mimo wszystko któreś z nich pozostanie i zaopiekuje się nimi na starość.

Chciałbym tutaj przytoczyć niejako „prorocze” stwierdzenie J.-C. Hueta. Autor ten obserwując już w roku 1994 bezładne (czyt. niezorganizowane) migracje Dogonów na tereny równin wokół masywu Bandiagara, gdzie powstawały wcale niemałe wioski „bez ładu i składu”, stwierdził, że: *niektóre miejsca zamieszkania przypominają wielką zbiorowość ludzką, bez wodza, zdezorientowaną i zdumioną brakiem autorytetów i władzy*³⁵. Zasięg tego rodzaju sytuacji cały czas się powiększa. Jednocześnie, co ważniejsze, nie sprzyja ona szybkiej konsolidacji mieszkańców w obliczu zagrożenia.

Wszystkie przedstawione tutaj na gorąco uwagi wskazują dodatkowo na fakt, że współcześni mieszkańcy Afryki zagubili także gdzieś ważką cechę ich rodzimej kultury polegającą na rozwiązywaniu sporów poprzez dyskusję (dialog) i deliberację celem osiągnięcia zgodnego konsensusu. „Dzisiaj ma głos towarzyszy

³⁵ J.-C. Huet, op. cit., s. 165.

Mauzer” (czy może raczej Kałasznikow) – jak powiedziałyby inny klasyk.

W lipcu i sierpniu 2018 r. odbyły się w Mali wybory prezydenckie. Zwyciężył prezydent Ibrahim Boubacar Keita (zwany IBK). Poza sporadycznymi incydentami pierwsza i druga tura przeszły spokojnie. Potwierdził to także Cécile Kyenge – szef misji obserwacyjnej z ramienia Unii Europejskiej. Jak podały media, wybory odbywały się także w miejscach większych skupisk Malińczyków poza granicami ich kraju, np. w obozie dla uchodźców malijskich w Mbera, usytuowanym na terenie Mauretanii. Jako pierwsze z zadań, które chciałby realizować prezydent po wyborach, była walka z korupcją. Bezpieczeństwo wewnętrzne znalazło się na trzecim miejscu³⁶. Nie rokowało to najlepiej dalszemu rozwojowi sytuacji na południu Mali, m.in. w kraju Dogonów.

Tylko od 1 kwietnia do 31 maja 2018 r. konflikt między Fulbe i Dogonami w rejonie Mopti doprowadził do wewnętrznego przesiedlenia prawie 9000 osób. O niestabilnej sytuacji wewnętrznej w tym kraju świadczy fakt, że w tym samym czasie pojawiło się na terenie całego kraju 61 400 uchodźców wewnętrznych. Jak napomknął Mbaranga Gasarebwe (doradca sekretarza generalnego ONZ ds. bezpieczeństwa): *Musimy podwoić nasze wysiłki, aby znaleźć trwałe rozwiązanie przyczyn tych chronicznych konfliktów. Od tego zależy przyszłość Mali i całego Sahelu... Społeczność humanitarna potwierdza swoje niezachwiane wsparcie dla władz malijskich, aby przezwyciężyć bratobójcze konflikty, które kosztowały życie już dziesiątki osób, w tym kobiet i dzieci. Według szacunków tylko w tym roku (2018) 4,3 miliona ludzi z Mali potrzebuje pomocy humanitarnej. Społeczności zajmujące się tą działalnością zaapelowały o 263 miliony dolarów, aby wesprzeć*

³⁶ W przemówieniu inauguracyjnym po zaprzysiężeniu to zapewnienie pokoji w Mali znalazło się na miejscu pierwszym.

1,6 miliona osób. Do tej pory udało się zgromadzić jedynie 94 miliony dolarów, czyli 36% z poszukiwanych funduszy³⁷.

Powtarzające się napady zbrojne po obu stronach spowodowały, że głos zabrały także dwa znane stowarzyszenia (obu skonfliktowanych grup) zajmujące się promocją ich kultury – Ginna Dogon oraz Pulaku Tabula. Oba wyraziły głębokie zaniepokojenie „pogarszaniem się klimatu społecznego w centralnym Mali”: *W obliczu konieczności jak najszybszego przerwania obecnej spirali przemocy, stowarzyszenia Tabala Pulaaku i Ginna Dogon rozważają wspólne działania, w tym wysłanie wspólnej misji obu społeczności w celu uspokojenia sytuacji w zagrożonej strefie*³⁸.

Z racji faktu, że przedstawiciele obu stron konfliktu stosują sprawdzoną metodę szybkiego przemieszczania się po zagrożonym terenie na motorowerach, wprowadzono zakaz używania tego rodzaju środka lokomocji. Zarządzenie awykonalne, podobnie jak próby „rozbrojenia” miejscowych myśliwych z tradycyjnej broni skałkowej (obecnej w każdej rodzinie). Działania sił państwowych nie zawsze prowadzą do stabilizacji sytuacji. Warto odnotować jedną z „oficjalnych” informacji: *Stowarzyszenie Dana Amassagou [paramilitarne stowarzyszenie myśliwych Dogon – J. Ł.] informuje opinię krajową i międzynarodową, że po wczorajszej imprezie w Kani Kombole, podczas jego walnego zgromadzeniu pod przewodnictwem szefa sztabu ruchu, oddział żołnierzy malijskich przybyły na miejscu spotkania najpierw chciał odzyskać naszą broń, w obliczu odmowy – spalił nasze motocykle (ponad 300 motocykli). Żołnierze otworzyli także ogień z broni – na szczęście bez utraty ludzkiego życia po naszej stronie. W obliczu tej sytuacji postano-*

³⁷ Źródło: <http://www.malinet.net/alerte/nord-et-centre-du-mali-9-000-personnes-deplacees-en-quelques-semaines/> (dostęp: 12.07.2018 r.).

³⁸ Źródło: <http://www.malinet.net/flash-info/conflits-au-centre-du-mali-tabitak-pulaku-et-ginna-dogon-interpellent-le-gouvernement/> (dostęp: 05.07.2018 r.).

wiliśmy wywalić każdego przedstawiciela państwa [władzy – J. Ł.] z kraju Dogonów.

Nie chcemy dłużej obecności państwa na naszym terenie, co oznacza brak głosowania w wyborach prezydenckich.

Jesteśmy zdeterminowani jednak, aby sprowadzić pokój do Kraju Dogonów³⁹.

Od początku roku 2018 Biuro ds. Praw Człowieka ONZ, dzięki działalności misji stabilizacyjnej ONZ w Mali (MINUSMA), udokumentowało 99 incydentów przemocy wśród lokalnych społeczności, które spowodowały śmierć co najmniej 289 cywilów. *Siedemdziesiąt sześć takich incydentów – około 77% całości – miało miejsce w samym regionie Mopti [rejon zamieszkały przez Dogonów i Fulbe – J. Ł.], w tym 49 od 1 maja... Jesteśmy głęboko zaniepokojeni wzrostem przemocy, pomimo istnienia swoistej linii demarkacyjnych tych społeczności w regionie Mopti, w centralnym Mali – powiedział Rupert Colville, rzecznik Biura Wysokiego Komisarza ds. Praw Człowieka na konferencji prasowej w Genewie⁴⁰.*

Sytuacja zamiast stabilizować się, tylko się zaognia. We wtorek 3 maja 2018 r. w regionie Mopti trwały starcia między cywilami z plemion Fulbe i Bamana (w miejscowości Koroguir i Maleimana). Pierwsi to wspomniani pasterze, którzy twierdzą, że bronią swoich pastwisk, a drudzy, podobnie jak Dogonowie, to rolnicy, którzy bronią swojej ziemi. W wyniku starć zginęła rekordowa liczba osób – około 30 zabitych cywilów (według różnych źródeł). Podobnie jak w przypadku Dogonów, także tutaj do obrony

³⁹ Źródło: <http://www.malinet.net/flash-info/centre-du-pays-plusieurs-motos-des-chasseurs-dogons-brulees-par-une-patrouille-des-famas/> (dostęp: 19.07.2018 r.).

⁴⁰ Źródło: <http://www.malinet.net/flash-info/resurgence-des-violences-communautaires-dans-la-region-de-mopti-la-minusma-recence-289-civils-tues-depuis-janvier/> (dostęp: 19.07.2018 r.).

powołano rodzime milicje⁴¹. Organizacja o charakterze milicyjno-militarnym na tym terenie, u Fulbe, to *l'Alliance pour le Salut du Sahel* (Przymierze na rzecz ratowania Sahelu).

Z kolei inna organizacja Fulbe *L'Alliance nationale pour la sauvegarde de l'identité peulh et la restauration de la justice* (Narodowy sojusz za ochronę tożsamości Peul i przywrócenie sprawiedliwości) zaatakowała w połowie lipca 2018 r. obóz wojsk rządowych w Nampala, zabijając 10 osób i raniąc około 50. Według mediów napastnicy przybyli 12 ciężarówkami wraz z liczną grupą napastników na motocyklach⁴².

30 sierpnia 2018 r. nadeszły wreszcie dobre wiadomości – 36 wódzów Dogonów i 36 wódzów Fulbe spotkało się w Koro i podpisało porozumienia pokojowe. Zainicjowało je *Le centre pour le dialogue humanitaire (HD)*. Porozumienie ma być rozpowszechnione wśród obu społeczności, które będą musiały wziąć na siebie odpowiedzialność za jego przestrzeganie⁴³. Niestety po kilku tygodniach sytuacja znów się zmieniła. Porozumienie pokojowe spisane na papierze zdaje się być doskonałe. Na dziesięciu stronach ustanawia pokój pomiędzy społecznością Dogon i Fulbe. Wskazuje ono przyczyny i określa prawa i zasady korzystania z ziemi. Jednak odrzucają je wspomniane wyżej grupy paramilitarne u Dogonów – Dana Amassagou i fulbejska – Tabital Pulaaku. Przywódca tego ostatniego Abdoul Aziz Diallo wyjaśnia: *Nie braliśmy udziału w negocjacjach. Chcemy więcej gwarancji dla naszych ludzi.*

⁴¹ Źródło: <http://www.malinet.net/flash-info/mali-le-bilan-des-tensions-communautaires-salourdit-dans-la-region-de-mopti/> (dostęp: 18.07.2018 r.).

⁴² Źródło: <http://www.malinet.net/alerte/attaque-de-nampala-lalliance-nationale-pour-la-sauvegarde-de-lidentite-peulh-et-la-restauration-de-la-justice-revendique/> (dostęp: 17.07.2018 r.).

⁴³ Źródło: <http://www.malinet.net/editorial/mopti-36-chefs-de-villages-dogons-et-36-chefs-de-villages-peulhs-de-la-zone-de-koro-signent-un-accord-pour-mettre-fin-aux-violences/> (dostęp: 30.08.2018 r.).

*Zwłaszcza że ataki nadal trwają – w ostatni weekend zginęło znów pięciu Fulbe*⁴⁴.

Wbrew deklaracjom sytuacja nie zmierza ku końcowi. Lista przyczyn tej „małej wojny” – zadawnionych i współczesnych – jest długa. Być może nawet się poszerza. Jest koniec września 2018 r. W Mali powstał rząd z 12 nowymi ministrami. Jedyna nadzieja, że –załatwiwszy wszystkie ważniejsze zobowiązania wyborcze – prezydentowi starczy czasu, aby pochylić się także nad tym ważnym problemem swego wielkiego kraju – wojną etniczną między Dogonami i Fulbe.

Bibliografia

- Beek van W., *Dogon restitued. A field evaluation of the work of Marcel Griaule*, „Current Anthropology” 1991, t. 32 (2).
- Seydou Ch. (red.), *Bibliographie générale du monde peul*, Niamey 1976.
- Bauman H., Westerman D., *Les Peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris 1962.
- Chwojka T., *Z badań nad problemem etnogenezy zachodnioafrykańskiego ludu Fulbe (Peuls, Fulania, Ful)*, „Materiały Zachodniopomorskie” 1970, t. 14.
- Curtin P., *Afryka na północ od strefy leśnej w początkach ekspansji islamu* [w:] P. Curtin, S. Feierman, L. Thompson, J. Vansina, *Historia Afryki Narody i cywilizacje*, Gdańsk 2003.
- Huet J.-C., *Villages perchés des Dogon du Mali. Habitat, espace et société*, Paris 1994.
- Kemal Y., *Legenda Tysiąca Byków*, Warszawa 1983.
- Roberts R. I., *Warriors, Marchant and Slaves. The State and Economy in the Middle Niger Valley 1700–1914*, Stanford 1987.
- Tymowski M., *Historia Mali*, Wrocław-Gdańsk 1979.

⁴⁴ Źródło: <http://www.malinet.net/flash-info/mali-les-difficultes-de-laccord-de-paix-entre-dogons-et-peuls-de-koro/> (dostęp: 05.09.2018 r.).

Urry J., *Spojrzenie turysty*, Warszawa 2007.

Will I., *Naiwni pasterze i piękne mleczarki. Stereotypowy obraz Fulańców w filmach hausanskich* [w:] J. Różański, H. Rubinkowska-Anioł (red.), *Afryka między tradycją a współczesnością. Wybrane przykłady kontynuacji i zmian w języku, stylu życia, sztuce i religii*, t. 2, Warszawa 2013.

Źródła internetowe

www.malinet.net/flash-info/centre-du-pays-plusieurs-motos-des-chasseurs-dogons-brulees-par-une-patrouille-des-famas/ (dostęp: 19.07.2018 r.).

www.malinet.net/flash-info/resurgence-des-violences-communautaires-dans-la-region-de-mopti-la-minusma-recence-289-civils-tues-depuis-janvier/ (dostęp: 19.07.2018 r.).

www.malinet.net/flash-info/mali-le-bilan-des-tensions-communautaires-salourdit-dans-la-region-de-mopti/ (dostęp: 18.07.2018 r.).

www.malinet.net/alerte/nord-et-centre-du-mali-9-000-personnes-deplacees-en-quelques-semaines/ (dostęp: 12.07.2018 r.).

www.malinet.net/flash-info/conflits-au-centre-du-mali-tabital-pulaku-et-ginna-dogon-interpellent-le-gouvernement/ (dostęp: 05.07.2018 r.).

www.malinet.net/alerte/mopti-des-morts-apres-des-affrontements-entre-milices-communautaires/ (dostęp: 28.06.2018 r.).

www.maliweb.net/non-classe/insecurite-dans-le-centre-du-mali-detresse-a-sangha-face-au-flux-de-deplaces-2762247.html (dostęp: 17.06.2018 r.).

www.malinet.net/editorial/mopti-36-chefs-de-villages-dogons-et-36-chefs-de-villages-peulhs-de-la-zone-de-koro-signent-un-accord-pour-mettre-fin-aux-violences/ (dostęp: 30.08.2018 r.).

<http://www.malinet.net/flash-info/mali-les-difficultes-de-laccord-de-paix-entre-dogons-et-peuls-de-koro/> (dostęp: 05.09.2018 r.).

<http://www.malinet.net/editorial/islam-et-politique-au-mali-entre-realite-et-fiction/> (dostęp: 17.07.2018 r.).

Dogon versus Fulbe – a small war in a great country

Summary

The fighting in north of Mali, which lasted from 2012, caused changes in everyday life not only of the people struggling for Independence. Lack of strong central authority led to the expansion of a certain anarchy to other areas of the country. In the south of Mali, in the Dogon country, this caused a complete disappearance of tourists visiting this area. Earlier, uncontrolled, numerous visits contributed to both the increase in affluence of local residents and the growth of its population. Both the Dogon and their nomadic neighbors, the Fulbe shepherds, looking for new lands for themselves, led to a conflict that consumed at least several hundred victims this year (2018) and caused the migration of several thousand refugees. On August 31, 2018 representatives of 36 Dogon leaders and 36 Fulbe signed a peace agreement in the town of Koro. However, everything points to the fact that the road to a real peace is still long.

Keywords: Tribal war, traditional community, stabilization mission, Azwad, farmers Dogon, shepherds cattle Fulbe.

AGNIESZKA MADYS

TRADYCYJNA KULTURA TUARESKA, ISLAM I NIEPODLEGŁOŚĆ

Prace etnograficzne na temat Tuaregów w większości są francuskie. Ich zasobność jest stosunkowo duża, jednak zgodność pomiędzy nimi często niewielka. Wynika to z faktu, że charakteryzują one różne odłamy regionalne tuareskich grup, które różnią się pomiędzy sobą w wielu aspektach (np. obozowanie, hodowla zwierząt, wodopoje). J. Nicolaisen pisze: *Literatura dotycząca Tuaregów jest nawet obszerna, jednak wiele z tych publikacji ma ograniczoną wartość*¹. W związku z tym społeczność tuareeską ciężko usystematyzować i mówić o niej jako o całości. Niemniej jednak wiele cech pozostaje wspólnych dla całej populacji, a kultura tuareaska w różnych krajach bytowania Tuaregów zazwyczaj jest dość spójna².

Tuaregowie to grupa etniczna, która charakteryzuje się złożonym składem i dzieli na szereg grup regionalnych, znanych pod różnymi nazwami, np. Kel Ajjer, Kel Hoggar, Kel Ahaggar. Tuaregowie są Berberami i zamieszkują obszar pięciu państw: Mali, Burkina Faso, Algierii, Libii i Nigru. Berberowie (Berberzy) to

Agnieszka Madys, doktorantka, Uniwersytet Szczeciński

¹ J. Nicolaisen, *Ecology and Culture of the Pastoral Tuareg with particular reference to the Tuareg of Ahaggar and Ayr*, Copenhagen 1963.

² K. Moszyński, *Ludy pasterskie*, Kraków 1953, s. 179.

grupa ludów chamito-semickich w Afryce Północnej (należą do niej m.in. Tuaregowie, Kabylowie) zamieszkująca tereny od Oceanu Atlantyckiego do Egiptu, licząca od 8 do 10 milionów ludności. Współcześnie dialekty języka berberskiego wypierane są przez język arabski³. Historia tuareska pokazuje, że Tuaregowie nigdy nie zjednoczyli się, by wspólnie walczyć przeciwko wrogom lub w imię innej słusznej sprawy. Bratobójcze walki, grabieże i napały raczej różniły poszczególne grupy regionalne, niż je scalały⁴.

Początkowo nomadów utożsamiano z barbarzyńcami, którzy siali spustoszenie w osadach i miastach, a także na pustynnych szlakach, napadając na podróżników. S. Moussa pisał, że od XVIII w. w literaturze europejskiej dostrzec można rosnącą romantyzację postaci koczownika, który zaczął jawić się jako „dziki dżentelmen” – gościnny i honorowy. Idea koczownika, która rozwinęła się w drugiej połowie XVIII w., nie przedstawiała już nomada jako człowieka niebezpiecznego i wykluczonego ze społeczeństwa, a raczej jako osobę na początku procesu cywilizacyjnego⁵.

W XVIII w. nastąpiło przewartościowanie, które spowodowało, że nomadów pozbawiono negatywnych cech. Nie byli oni postrzegani jako grabieżcy, a raczej jako przedstawiciele czystej, białej rasy. Jawili się także jako postaci oporu przeciwko tyranii, ludzie odważni i wojowniczy. E. Bernus podkreślał arystokratyczne pochodzenie Tuaregów. Przedstawiał ich jako szlachetnych odpowiedników walecznych rycerzy idealizowanego średniowiecza⁶.

³ M. Sajko (red.), *Encyklopedia PWN*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, hasło: Berberowie.

⁴ A. Rybiński, *Ręka w rękę, czyli rzecz o tuareskim dążeniu do jedności i własnego państwa*, „Konteksty” 2012, nr 1–2, passim.

⁵ S. Moussa, *Une peur vaïance: L'émergence du mythe bédouin chez les voyageurs français du XVIIIe siècle* [w:] J. Berchtold, M. Porret, *La Peur au XVIIIe Siècle. Discours représentations, pratiques*, Geneva 2004, s. 206.

⁶ E. Bernus, *Touaregs nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*, Paris 1981.

Dane demograficzne na temat populacji Tuaregów mają niebagatelny wpływ na postrzeganie jej jako odrębnej całości. Brak dokładnych informacji oraz materiałów, w których liczebność ta byłaby precyzyjnie określona, nakazuje przyjąć li tylko pewien przybliżony szacunek. Niemniej jednak badania w kierunku zmian zachodzących w liczebności tuareskich plemion rzutują na ich postawy oraz społeczne wzorce zachowań. A. Rybiński w swojej rozprawie pisze i przyjmuje, iż na przełomie XIX i XX w. żyło około pięciu tysięcy Tuaregów, wyszczególniając następująco: ok. 3000 przedstawicieli *ihaggaren* (szlachta), *imrad* (wasale zajmujący się głównie pasterskim chowem zwierząt) i *Isekkemaren* (specjalna, istniejąca jedynie u Tuaregów Północnych grupa ludności wywodząca się od Arabów bądź Arabów i kobiet tuareskich, mająca status zbliżony do wasali), 2000 niewolników, 500 *izeggaren* (czarnoskórzy rolnicy uprawiający ziemię wydzierżawioną od Tuaregów) oraz kilku *ineslemen* (pobożni, wykształceni muzułmanie, osoby należące do rodów marabuckich). Ogromne rozproszenie ludności utrudniało zgromadzenie dokładniejszych danych⁷. Przyglądając się liczbom dotyczącym liczebności Tuaregów, zgromadzonym przez badaczy, widoczne są znaczne różnice w podawanych szacunkach. Rozbieżności takie wynikają z przyrostu demograficznego oraz innych dodatkowych czynników. Często do Tuaregów zaliczano także ich byłych czarnoskórych niewolników, którzy zasymilowali się z regionalnymi grupami i przejęli kulturę swoich panów. Skutkowało to różnicami w danych na temat liczebności. W *Dictionnaire des peuples. Societes d’Amerique, d’Asie et d’Océanie*, wydany w 1998 r. w Paryżu, określono, że Tuaregowie liczą ponad 2 miliony osób. W 1998 r. również P. Pandolfi oszacował liczebność plemion tuareskich, określając ją na 1,5 miliona osób, z których znaczna

⁷ A. Rybiński, *Tuaregowie z Sahary*, Warszawa 2015, s. 13–15.

większość zamieszkuje obszar Nigru (750 000 osób) oraz Mali (600 000 osób). Z uwagi na fakt, że geograficzne środowisko Tuaregów jest dwudzielne: z jednej strony zamieszkują oni suche regiony zachodniej Sahary, ubogie w roślinność i pastwiska, z drugiej zaś tereny południowe (Sahel), znacznie bogatsze w pastwiska, gęstość zaludnienia jest różna. Niemniej wspólnym elementem dla obydwu rodzajów terytoriów zamieszkiwanych przez plemiona tuareskie jest fakt, że gęstość zaludnienia wszędzie jest niewielka. Charakterystyczne jest również duże rozproszenie poszczególnych grup regionalnych. Tuaregów dzieli się generalnie na dwie grupy: Północnych (Saharyjskich) i Południowych. Wielkość lokalnych grup waha się od 20 do nawet 200 członków. Ze względu na to, że północne terytoria narażone są na częste okresy suszy i nie posiadają obfitej roślinności oraz zasobnych pastwisk, Tuaregowie Północni skupiają się w mniej licznych grupach. Według szacunków składają się one z około dziesięciu namiotów, czyli od 30 do 40 osób w jednej lokalnej grupie. Często w okresach suchych na obszarze występowania wód gromadzą się większe skupiska składające się z kilku grup lokalnych. Tuaregowie Południowi, zamieszkujący obszary o bogatszych pastwiskach, gromadzą się w grupach liczących nawet od 200 do 300 członków⁸. S. Biagetti szacuje liczebność populacji tuareskiej na 1,5 miliona, z czego zdecydowana większość zamieszkuje obszar Algierii, Nigru oraz Mali. Pozostała część w znacznym rozproszeniu żyje na terenie Burkina Faso oraz Libii. Inne kraje afrykańskie takie jak Sudan oraz Nigeria legitymują się niewielką liczebnością przedstawicieli społeczności tuareskiej. Południowo-zachodni Fazzan⁹ to obecnie zaledwie niewielki fragment terytorium zamieszkanego przez Tuaregów Kel Ajjer. Obejmuje on swoim za-

⁸ K. Moszyński, *Ludy Pasterskie*, Kraków 1953, s. 180–181.

⁹ Fazzan to historyczna kraina w południowo-zachodniej Libii.

sięgiem oazę Ghat – miejsce ważne dla tej grupy. Tuaregowie Kel Ajjer oraz Kel Hoggar tworzą grupę Tuaregów Północnych. W skład grupy Kel Ajjer wchodzi plemiona Kel Tadrart, które stanowią jej drugorzędny składnik. Plemiona te zamieszkują obszar masywu Tassili n'Ajjer oraz Hoggaru. Tuareskie grupy żyjące na terenie sawanny określane są mianem Tuaregów Południowych¹⁰.

Nazwa grupy stosowana w literaturze zgodnie z podejściem wielu badaczy pochodzi od imiesłowu „tarek” definiowanego jako „opuszczeni”. Opuszczenie to utożsamiane jest z naruszaniem zasad ściśle określonych przez islam. Zgodnie z tłumaczeniem Charlesa de Foucaulda nazwa „Tuareg” pochodzi od słowa „Targa”, geograficznego określenia obszaru nazwanego przez Arabów terenem Fazzanu. Jedno z prastarych tuareckich plemion – plemię Targa zamieszkiwało ten obszar już w VII w. Terminem „Targa” Arabowie określili całą zbiorowość zamieszkującą Fazzan¹¹. Sami Tuaregowie określają siebie mianem „Keltamahak” oraz „Keltamachek”. Pierwsza nazwa dotyczy Tuaregów Północnych, druga Tuaregów Południowych¹².

Tuaregowie posługują się językiem *tamachek*. U Tuaregów Północnych określany jest on mianem *tamahak*, u Tuaregów Południowych *tamachek* – forma ta została uznana za ogólną w stosunku do określenia stosowanej w nazewnictwie tuareckiego języka, zważywszy na fakt, że posługujący się nim Tuaregowie Południowi stanowią aż 97% kompletnej populacji. Język *tamachek* należy do grupy języków berberskich. Większość Tuaregów Północnych (głównie mężczyźni) posługuje się także językiem arabskim. Wśród Tuaregów Południowych spotkać można takich, którzy posługują się językiem hausa oraz songhaj. Język arabski

¹⁰ S. Biagetti, *Ethnoarcheology of the Kel Tadrart Tuareg. Pastoralism and Resilience in Central Sahara*, New York 2014, s. 27.

¹¹ A. Rybiński, *Tuaregowie z Sahary*, Warszawa 2015, s. 39.

¹² Ibidem, s. 42.

zważywszy na fakt, iż jest językiem Koranu, ma dla wszystkich Tuaregów niebagatelne znaczenie. Tuaregowie, którzy uczęszczali do szkół, posługują się także językiem francuskim¹³.

Tuaregowie dzielą się na kasty społeczne. Do głównych należą szlachta (*Ihaggaren*, *Imajeren*), wasale (*Imrad* lub *Kel Ulli*), kasta religijna (*Ineslemen*) oraz niewolnicy (*Iklan*). Terminy używane w literaturze zdają się odzwierciedlać rodzaj feudalnego ucisku, jaki Europejczycy w swoich wizjach mają na temat świata Tuaregów. S. Biagetti charakteryzując tuareskie kasty, w głównej mierze skupia się na wasalach, pisząc, że *Kel Ulli* dosłownie znaczy „mający kozy”. Wasale stanowią podstawę produkcji ekonomicznej w całym społeczeństwie Tuaregów. Zależność wasali od szlachty przejawia się w kilku aspektach. Po pierwsze szlachta zwana „mistrzami” gwarantuje swoim wasalom ochronę. Wasale natomiast rekompensują się formalnym podporządkowaniem zarówno politycznym, jak i finansowym, które przejawia się w formie licznych opłat na rzecz swoich panów¹⁴.

J. Keenan oraz J. Nicolaisen w swoich dziełach podkreślają, że struktura społeczna opisywanej grupy zmieniała się od początku lat 20. XX w. Zaprzestanie działań wojennych w XIX w. na Saharze oraz nowe stosunki władzy w epoce kolonialnej, a także głód wczesnych lat 20. odcisnęły swe piętno na systemie społecznym. Faktycznie fundamentalna, czyli przedkolonialna równowaga sił pomiędzy szlachtą a wasalami uległa zasadniczej zmianie. J. Keenan twierdzi, że w latach 20. *Kel Ulli* (wasale) osiągnęli niemal całkowitą samowystarczalność ekonomiczną oraz polityczną. Według niego wielu wasali na północy zaczęło

¹³ Ibidem, s. 47.

¹⁴ S. Biagetti, *Ethnoarcheology of the Kel Tadrart Tuareg. Pastoralism and Resilience in Central Sahara*, New York 2014, s. 29.

zdobywać coraz większą przewagę ekonomiczną, a nawet militarną nad pozostałymi kastami¹⁵.

J. Keenan podkreśla fakt, że wasale uzyskali także prawo do posiadania wielbłądów oraz własnej broni. Klasa wasali posiadała najbardziej wyróżniające ją cechy wojowniczej klasy szlacheckiej. Rosnąca siła wasali w latach 20. przyczyniała się do organizacji przez nich handlu wielbłędami na masową skalę. Sprzyjało to ustanowieniu nowego, wyższego poziomu współpracy członków pomiędzy poszczególnymi obozami, tworząc silniejsze więzy rodzinne, co mogło również sprzyjać przechodzeniu od matrylinearnego systemu do patrylinearnego lub systemu mieszanego¹⁶.

Wcześni podróżnicy i etnografowie w swoich publikacjach zazwyczaj podkreślają rolę kobiety w społeczeństwie Tuaregów¹⁷. Często przeceniają rolę matrylinearnego systemu zarówno w przekazywaniu bogactwa, jak i w wyborze miejsca zamieszkania. J. Nicolaisen pisze, że duża elastyczność systemu tuareckiego, mimo ogólnie przyjętych zasad, pozwala na wiele różnych zachowań, które winny być przestrzegane przez męża i żonę po ślubie. J. Keenan zwraca uwagę na fakt, że na przestrzeni stuleci wiele tych zasad uległo zmianom. Obecnie wyróżniamy u Tuaregów zarówno matrylinearny system, jak i patrylinearny. Niektóre obozy tuareckie, jak pisze S. Biagetti, funkcjonują zgodnie z systemem patrylinearnym. Przepisy Koranu stanowią, że w kwestiach inwentarza żywego preferuje się system patrylinearny, przy zachowaniu pewnych gwarantowanych kwot dla kobiety. Ponadto rzadko kiedy u Tuaregów mamy do czynienia z jedną regułą

¹⁵ J. Keenan, *The Tuareg: People of Ahaggar*, London 1997.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ L. Gardelle, *Pasteurs Touaregs dans le Sahara Malien. Des sociétés nomades et des Etats*, Paris 2010.

pochodzenia lub zamieszkania, zazwyczaj jest to cały kompleks praw¹⁸.

Rodzina dla Tuaregów ma duże znaczenie. Przy idealnej sytuacji wspólne gospodarowanie odbywa się w ramach jednej, najczęściej trzypokoleniowej jednostki. Podział i wytyczenie zakresu obowiązków uzależnione jest od płci danego członka oraz od jego wieku. Wszystkie należące do najcięższych i najtrudniejszych prac wykonywane są przez niewolników. W pracach gospodarskich biorą udział także dzieci, jednak zakres ich obowiązków jest niewielki. Chłopcy, którzy ukończą piąty rok życia, mogą pomagać starszym mężczyznom w drobnych pracach w obozowisku. Starsi chłopcy trudnią się wypasem kóz i owiec, a także transportem wody. Młodzi chłopcy zajmują się zbieraniem drewna na opał oraz zbieractwem roślin jadalnych. Kobiety doskonałą się w pracach domowych. Specjalizują się w wykonywaniu przedmiotów codziennego użytku oraz w obróbce skór. Najstarszy mężczyzna dzięki swojemu doświadczeniu zarządza w kwestiach najważniejszych. Małe dziewczynki pomagają starszym kobietom w wykonywanych przez nie pracach, chłopcy zajmują się transportem wody, zbieractwem oraz wypasem kóz i owiec. Starsi chłopcy, którzy ukończą szesnasty rok życia, także podejmują prace poza obozowiskiem. Trudnią się handlem i łowiectwem. Mężczyźni zajmują się obroną obozowiska przed atakami innych grup regionalnych. Niewolnicy pomagają mężczyznom i wyręczają ich w wielu najcięższych pracach. Dorosłe kobiety, z pomocą dziewczynek, trudnią się pracami jedynie w obrębie obozowiska. Sporadycznie pracują poza jego obszarem, głównie zajmując się zbieractwem. Kobiety wykonują lżejsze prace, do których zaliczamy: produkcję serów i masła, plecionkarstwo, wykonywanie obuwia, lepienie

¹⁸ S. Biagetti, *Ethnoarcheology of the Kel Tadrart Tuareg. Pastoralism and Resilience in Central Sahara*, New York 2014, s. 22.

garnków, likwidowanie obozowiska oraz ponowne go rozbijanie, a także wszystkie prace domowe, pranie, gotowanie i utrzymywanie czystości w obozie. Nadzór nad pracami wykonywanymi przez kobiety sprawuje najstarsza z rodu, doświadczona kobieta (zwykle jest to żona wodza)¹⁹.

W Mali główną religię stanowi islam, który wyznawany jest przez 90% ogółu mieszkańców. Wyznawców chrześcijaństwa jest około 1%, 9% stanowią wyznawcy innych religii. Zakres wolności religijnej w Mali jest stosunkowo duży. Kraj ten w większości jest muzułmański, ponieważ jego położenie historyczne sprawiło, że stał się on głównym źródłem kultury islamu w Afryce. Współcześnie swój udział w kształtowaniu się religii w Mali mają elity, które używają do tego swoich wpływów, m.in. dokonują zapłaty w zamian za publiczne modły w ich imieniu. Rząd malijski pozostaje na uboczu takich praktyk, nie wymierzając kar za ich stosowanie. Większość siedzib organizacji religijnych nie jest w żaden sposób blokowana przez rząd. Grupy religijne mogą się oficjalnie rejestrować, jednak proces ten nie jest łatwy. Ponadto formalna rejestracja nie przynosi samej grupie żadnych korzyści. Relacje pomiędzy wyznawcami poszczególnych religii zazwyczaj są pozytywne. Do sporadycznych napięć, a nawet przemocy dochodzi pomiędzy członkami sekt religijnych. Szczególnie sporne są kwestie, które dotyczą uznania pracy niewolniczej, ograniczania wolności kobiet czy narzucania pewnych postaw społecznych. Mimo dużej popularności islamu w Mali religie rdzenne nadal są praktykowane i wciąż dość powszechne. W wielu rodzinach znajdują się wyznawcy różnych religii. Często członkowie jednej rodziny legitymują się zupełnie odmiennymi praktykami religijnymi, szanując wzajemnie swoje przekonania w tej kwestii.

¹⁹ A. Rybiński, *Tuaregowie z Sahary*, op. cit., s. 152–154.

Rząd Mali w stosunku do grup religijnych pozostaje obojętny. Historia Mali pokazuje jednak, że czasem grupy religijne używane były do stosowania nacisku na rząd w pewnych kwestiach. Jako przykład podać można naciski katolickich grup religijnych do przeprowadzenia przez rząd reform społecznych i gospodarczych. Rząd malijski od zawsze wrażliwy był na kwestie religijne i mimo jego świeckich orientacji istnieje specjalny komitet, który odpowiedzialny jest za przyjmowanie wkładu religijnego w wielu istotnych sprawach państwowych. W jego skład wchodzi przywódcy katoliccy, muzułmańscy i protestanccy. Rząd ma prawo do cenzurowania dokumentów, które zawierają negatywne opinie na temat którejkolwiek religii. W praktyce jednak rząd rzadko korzysta z tego przywileju. Misjonarze chrześcijańscy mają w Mali swobodę działań. Od wielu lat są bardzo aktywni zarówno w kwestiach edukacji, jak i opieki zdrowotnej²⁰.

Tuaregowie w świecie muzułmańskim stanowią wyjątkowy i niepowtarzalny układ kulturowy²¹. Wszyscy Tuaregowie, bez względu na lokalne zróżnicowanie między poszczególnymi grupami, są muzułmanami – sunnitami obrządku malickiego. Sunnizm jest jednym z trzech głównych odłamów islamu (obok szyizmu i charydżyzmu). Sunnizm uznaje wszystkich kalifów do roku 1258 za prawowitych następców Mahometa. Sunnici dzielą się na cztery grupy wewnętrzne utożsamiane z czterema szkołami sunnickimi: szkołą hanaficką, szkołą szaficką, szkołą hanbalicką oraz uznawaną przez Tuaregów – szkołą malicką. Wszystkie cztery szkoły obrządku sunnickiego uważane są za równie prawowierne. Szkoła malicka wywodzi się od muzułmańskiego prawnika Malika ibn Anasa, który większość swojego życia spędził w Medynie.

²⁰ Scott A. Merriman, *Religion and the State An International Analysis of Roles and Relationships*, California 2009, s. 229–230.

²¹ N. Wilk-Sobczak, *Lud, w którym muzułmańskie kobiety mogą to, czego normalnie nie mogą*, www.mediumpubliczne.pl (dostęp: 01.02.2016 r.).

Jego nauki spisane zostały w dziele *Kitab al-Muwatta* (Księga udeptanej ścieżki). System prawny oparł on na Koranie, selekcyjn timer wybranych hadisach (opowieściach, które przytaczają wypowiedzi proroka Mahometa) oraz prawie zwyczajowym Medyny. W przypadku tematów, które wzbudzały największe kontrowersje, Malik wybierał twierdzenia umiarkowane i ogólnie akceptowane. Szkoła malickicka powstała w IX w. i ze względu na brak kontrowersji w prawach głoszonych przez Malika ibn Anasa uznała go za swojego eponima. Szkoła malickicka, jako jedyna ze wszystkich szkół sannickich, kieruje się zwyczajami mieszkańców Medyny z pierwszych lat istnienia islamu. Wyznawcy szkoły malickickiej zamieszkują Afrykę Północną i łącznie stanowią około 25% wszystkich ortodoksyjnych muzułmanów. Tuaregowie, którzy są muzułmanami, zachowali także wiele dawnych zwyczajów przedmuzułmańskich, a do islamu wprowadzili własne modyfikacje. Zjawisko asymilacji religii muzułmańskiej w Afryce doprowadziło do wykształcenia modelu niejednorodnego. W wielu przypadkach islam stanowi jedynie dodatek do mocno rozwiniętych rodzimych religii afrykańskich. W Afryce spotkać można bardzo ortodoksyjnych muzułmanów oraz ludy mocno zislamizowane. Szybkie rozprzestrzenianie się islamu w Afryce spowodowane jest faktem, że religia ta nie wywiera zbyt dużego wpływu na tradycyjny styl życia prowadzony przez afrykańskie ludy. Ponadto islam jest religią prostą i pozbawioną rozbudowanej (jak np. ma to miejsce w przypadku chrześcijaństwa) hierarchii duchowieństwa²².

Islam objął swoim zasięgiem Saharę i jej mieszkańców w VII w. Napłynął wraz z kupcami, którzy propagowali jego praktyki. Badacze zwracają uwagę na fakt, że mieszkańcy Afryki pozostawali w silnym kontakcie z kupcami muzułmańskimi aż do XI w. Bar-

²² A. Zwoliński, *Duchy Afryki*, Kraków 2008.

dzo szybko islam zaczął wywierać duży wpływ na tubylców i wierzenia miejscowe. Praktyki religijne zaczęły się zmieniać i otwierać na wpływy tej religii. Tradycyjne wierzenia wymieszały się z nurtem islamskim. Tuaregowie wierzyli w silnie uduchowiony świat, w którym Kel Esuf (ludzie próżni, ludzie pustki) uaktywniają się o zmroku i atakują ich dusze. W celu obrony przed zjawami nocy Tuaregowie noszą amulety ochronne. Tajemne *jinn*s (dusze) – według wierzeń tuareskich – żyją wysoko w górach oraz na terenach opuszczonych przez ludzi. Tuaregowie wierzą w *tehot* (złe oko i złe usta), które posiadają cenne informacje i przekazują je dalej w zmienionej postaci. Tuaregowie, aby uniknąć przechwycenia informacji przez *tehot*, często pozostają skryci i mało wylewni. Skrywanie prywatnych spraw pozwala uniknąć pecha i ludzkiej zazdrości. Kiedyś moc ochronną przypisywano także chustom noszonym przez tuareskich mężczyzn, tzw. *tagelmust*. Szczelnie osłaniały one usta i nos, chroniąc tym samym przed wnikaniem złych duchów. Wróżbiarstwo także stanowiło istotny element życia duchowego Tuaregów. Używane było jako środek ochronny przez złymi mocami. Najczęściej praktykowane było przy użyciu luster, poprzez interpretację wnętrzości zwierzyny oraz kreślenie znaków ochronnych na piasku. Mimo silnych praktyk własnych Tuaregowie połączyli je z praktykami islamu, tworząc tym samym unikalny jego model. Szczególnie duże znaczenie dla Tuaregów mają zasady islamu, których praktykowanie pozwala uniknąć pecha i chroni przed złem. Modlenie się do Allaha wyłącznie w celu osiągnięcia korzyści, otrzymania czegoś lub zdobycia na własny użytek nie jest uznawane za szkodliwe i tym samym nie jest zakazane. Według Tuaregów Allah istnieje po to, aby pomagać swoim wyznawcom. Jego zadaniem jest opieka nad nimi. Dodatkowo przy użyciu pewnych zwrotów: *Niech Prorok będzie błogosławiony, taka jest wola Proroka, Prorok jest litościwy czy chwała Prorokowi*, można zachęcić go do pomocy.

Tuaregowie uważają, że modlenie się do Allaha, nawet przez osobę niewierzącą, nie jest szkodliwe i złe. Do Allaha bowiem może modlić się każdy, kto poczuje taką potrzebę. Tuaregowie sądzą, że aby przetrwać w trudnych warunkach Sahary, można zwracać się z prośbą o pomoc do różnych obrońców. Nie ma nic złego w chęci osiągnięcia sukcesu i otrzymania pomocy duchowej z różnych stron. Wszelkie środki fizyczne, kulturowe i duchowe, które mogą zagwarantować pomyślność przetrwania, są dopuszczalne do użycia. Każdy Tuareg może więc czerpać swoją siłę duchową z różnorodnych tradycji i praktyk religijnych, nawet jeśli czasem nie jest ich typowym wyznawcą²³.

Wielu znamienitych uczonych islamu, m.in. czołowy filozof XIII w. Ibn Arabi, podkreślało fakt, że tyle jest na świecie dróg do Boga, ile istnieje ludzkich dusz. Aktualna sytuacja w Mali stanowi spuściznę burzliwej historii Sahelu. Wojna w Mali jest konfrontacją wielu jej uczestników i wielu sposobów praktykowania islamu. Z jednej strony są to grupy dżihadystów, z drugiej Tuaregowie, którzy dążą do uzyskania niezależności, z trzeciej państwa takie jak Francja, Stany Zjednoczone, Algieria, Katar czy Libia, które od zawsze odgrywały znaczącą rolę w sprawach Tuaregów²⁴.

To pod sztandarem islamu w ciągu ostatniego półwiecza Tuaregowie wznicieli w Mali oraz sąsiadującym Nigrze kilka buntów zbrojnych. Ostatnia rewolta wybuchła w Mali w 2012 r. 17 stycznia 2012 r. Narodowy Ruch Wyzwolenia Azawadu²⁵ ogłosił rozpoczęcie powstania narodowego. Na przełomie marca i kwietnia

²³ Thomas K. Seligman, *Art of being Tuareg. Sahara nomads in a Modern World*, Los Angeles 2006.

²⁴ A. Chauprade, *Les intérêts géopolitiques des acteurs de la crise du Mali* [w:] J. Frémeaux, P. Evanno, A. Chauprade (red.), *Menaces en Afrique du Nord et au Sahel et sécurité globale de l'Europe*, Paris 2013.

²⁵ Narodowy Ruch Wyzwolenia Azawadu to malijska organizacja polityczna-militarna Tuaregów. Jej głównym celem była walka o Azawad.

Tuaregowie wykorzystali wewnętrzne niepokoje w kraju i zorganizowali wojskowy pucz. Skutkiem tego udało im się opanować najważniejsze miasta na północy Mali. Istotną deklarację w historii Tuaregów stanowiło ogłoszenie niepodległości terenów określanych mianem Azawad²⁶.

Po wybuchu rewolty i ogłoszeniu niepodległości terytoriów Azawad o Tuaregach zrobiło się głośno. Pierwsze ataki w północnych obszarach Mali miały miejsce już w styczniu 2012 r. Wówczas nie było jeszcze pewności, kto jest za nie odpowiedzialny. Oskarżano blisko niezdefiniowanych islamistów. Luty i marzec to kontynuacja tuareckiej rewolty w Mali. Wojownikom udało się wyprzeć wojska rządowe z kolejnych miejscowości. Niektóre oddziały wycofały się aż do Algierii. Obserwatorzy wydarzeń komentowali, że rewolta tuarecka z 2012 r. jest kompletnie inna niż poprzednie. Tuaregowie byli dobrze zorganizowani, dysponowali nowoczesną bronią (lepszą niż broń rządowa) oraz ciężkim uzbrojeniem. Dowódca powstania Bilal Ag Acherif był pułkownikiem w armii Kaddafiego. Broń pochodząca z libijskich magazynów zrewolucjonizowała tuareckie oddziały. W wojnie domowej w Libii brało udział wielu Tuaregów z Mali. Niektórzy udali się tam specjalnie, by walczyć. Jedni walczyli za Kaddafiego, innych skusiła obietnica wysokiego żołdu. W momencie gdy Kaddafi poniósł porażkę, tuarescy najemnicy powrócili do Mali, zabierając ze sobą z Libii broń, amunicję, pieniądze i doświadczenie²⁷.

Tuaregowie, którzy w 2012 r. wykorzystali zamieszanie w sferze politycznej w Mali, nie zdobyli żadnego sojusznika, który okazałby im wsparcie. Żadne sąsiadujące z Mali państwo nie popiera pomysłu wykrojenia niezależnego terytorium tuareckiego

²⁶ Azawad objął swoim zasięgiem tereny usytuowane na północ od Timbaktu. Deklaracja niepodległości Azawadu została ogłoszona 6 kwietnia 2012 r.

²⁷ F. A. Boyle, *Destroying Libya and world order. The three-decade U.S. campaign to terminate the Qaddafi revolution*, Atlanta 2013.

na północy kraju. W Nigrze, który zamieszkuje liczna mniejszość tuareska, powstanie niepodległego terytorium w Mali mogłoby zainicjować ruchy separatystyczne także w tym regionie. Strach przed rozszerzeniem się rebelii na skutek fali rewolt w Mali oraz wzrostu siły islamistów w tym regionie przyczynił się do pomysłu zbrojnej interwencji przeciwko Tuaregom²⁸.

Tuaregowie w Mali są podzieleni. Z jednej strony dążą do utrzymania niezależnego terytorium Azawadu, z drugiej zaś niektórzy z nich nie chcą już walczyć²⁹. Dodatkowo swoje wpływy na północy Mali zaznacza Al-Kaida, która nie bierze pod uwagę tuareskich dążeń. Od wielu lat głównym celem jej działań jest obalenie świeckich rządów w Afryce oraz pełna islamizacja. Problem stanowi także organizacja malijskiej armii. Jest ona wewnętrznie podzielona i zdemoralizowana. Nie ma współpracy, która mogłaby zagwarantować zakończenie rebelii na północy kraju. Rząd malijski rozważa kwestię skorzystania z pomocy najemników pochodzących z plemion wrogich Tuaregom. Mogliby oni zasilić malijskie oddziały wojskowe. Potrzebne są jednak pieniądze na opłacenie ich usług. Pomocy mogłyby udzielić państwa sąsiednie lub Francja. Algieria, która pełni rolę regionalnego mocarstwa w Afryce, na razie nie jest zainteresowana takim finansowym wsparciem. Mimo porażek, jakie siły rządowe ponoszą w walce z rebeliantami, wydaje się, że szanse na osiągnięcie trwałej niepodległości przez Tuaregów są znikome. Spora część Tuaregów żyjących na północy Mali uważa, że ubogie ziemie i brak wsparcia politycznego uniemożliwia istnienie samodzielnego bytu państwowego. Wielu

²⁸ A. Robassa, J. Gordon IV, P. Chalk, A. K. Grant, K. Scott McMahon, S. Pezard, C. Reily, D. Ucko, R. Zimmerman, *From Insurgency to Stability*, vol. II, Santa Monica 2011.

²⁹ Na podstawie wiadomości przekazanych przez Mohameda Marameda – szefa obozu dla uchodźców Mentao w Burkina Faso w trakcie rozmowy w październiku 2017 r.

Tuaregów obecnie zadowoliliby się równoprawnym traktowaniem ze strony malijskich władz³⁰.

Karounga Sidibé, student University of Bamako (Uniwersytet Malijski) mówi, że Tuaregowie to społeczność malijska, która od lat zamieszkuje głównie północną część Mali. To trudny pustynny obszar na styku państw takich jak Algieria, Mauretania i Niger. Tuaregowie to wspólnota rasy białej, jednak ich cera zbliżona jest do arabskiej. Społeczność tuareska od kilku lat wykazuje w Mali bardzo dużą aktywność. Pytając, czy Tuaregowie przyczyniają się w znacznym stopniu do pogorszenia sytuacji w całym państwie malijskim, Karounga Sidibé odpowiedział, że tak i nie. Po pierwsze Tuaregowie w głównej mierze zamieszkują tylko północ Mali i to ten obszar stanowi miejsce buntów i rebelii. Od czasów ogłoszenia przez Tuaregów niepodległości północnych obszarów, aż do dziś, zagrożenie występuje wyłącznie na północy Mali. Karounga Sidibé mówi: *Jednak z drugiej strony, jeśli głębiej się temu przyglądam, to uważam, że Tuaregowie wpłynęli na zatrzymanie ruchu turystycznego w całym Mali. Tuaregowie bardzo mocno przyczynili się do pogorszenia sytuacji gospodarczej mieszkańców Mali. Jako przykład mogę podać obszary zamieszkiwane przez Dogonów. Tam turystyka miała ogromne znaczenie. Teraz przez to, że na północy Mali jest niebezpiecznie, turyści nie chcą przyjeżdżać także do obszarów usytuowanych bardziej na południe. Jednak na uwagę mam fakt, że to nie cała społeczność tuareska walczy o niepodległość. Tuaregowie w tej kwestii, jak i wielu innych, są podzieleni. Nie można zatem obarczać winą całej grupy.* Karounga Sidibé zwraca uwagę na to, że Tuaregowie nigdy nie mieli i nie będą mieli swojego własnego terytorium. To Mali jest jednostką terytorialną i tylko taka jednostka może istnieć jako odrębna. Nie ma potrzeby, żeby w ramach państwa malijskiego wydzielać jakieś niezależne ob-

³⁰ L. Gardelle, op. cit., 2010.

szary. Mali ma swoją historię, socjologię, geografę, kulturę. Wszystko to pozwala tworzyć państwo. Nie wystarczy mieć silną tradycję kulturową i chęć posiadania własnego państwa. *Tu chodzi o coś więcej* – mówi Karounga Sidibé³¹.

Islamiści, którzy penetrują północne obszary Mali, chcą przejąć kontrolę nad całym terenem. Szef obozu dla uchodźców tuareckich Mentao w Burkina Faso – Mohamed Maramed – twierdzi, że od kiedy na północy obecna jest Al-Kaida, nikt nie czuje się już bezpiecznie. Islamiści wprowadzają własne rządy i prześladują Tuaregów, zawłaszczając ich mienie. Szef obozu zwraca uwagę na fakt, że kiedyś Tuaregowie byli zgodni i wspólnie walczyli o swoje miejsce w Mali. Teraz, kiedy na północy kraju Al-Kaida prowadzi swoją działalność, stosując przymus, wielu Tuaregów nie chce już walczyć o niepodległość. Terrorysty, którzy obecnie atakują muzułmańskich Tuaregów na północy, uważają, że żyją w zgodzie z prawem szariatu. W imię swojej złej religii zabijają niewinnych ludzi. Mohamed Maramed mówi: *Religia terrorystów z północy Mali to nie jest islam. Terrorysty nie respektują zasad Koranu. Oni spalili Koran. Walczą w imię swojej własnej religii*³².

Podczas badań terenowych prowadzonych w październiku 2017 r. przeprowadziłam także rozmowę z merem departamentu Pobé-Mengao, Cuefe Hubertem³³. Mer wypowiedział się na temat aktualnej sytuacji Tuaregów w sąsiadującym z Mali Burkina Faso. Zwrócił uwagę na fakt, że przybyli oni do Burkina Faso, ponieważ u nich, w Mali, źle się działo. Problem był na tyle duży, że zdecy-

³¹ Na podstawie rozmowy prowadzonej z Karounga Sidibé, studentem z Bamako w styczniu 2018 r.

³² Słowa szefa obozu dla uchodźców tuareckich Mohameda Marameda na podstawie badań terenowych prowadzonych w październiku 2017 r.

³³ Pobé-Mengao to miejscowość w Burkina Faso, w prowincji soum, w regionie Sahelu. Zamieszкана jest w przeważającej mierze przez Kurumbów, którzy w historii utworzyli wiele wódzostw.

dowali się opuścić swój kraj. W związku z napływem Tuaregów do Burkina Faso trzeba było wydzielić dla nich ziemię, którą mogliby użytkować i na której mogliby się swobodnie osiedlić. Mer uważa, że w chwili obecnej władze Burkina Faso powinny dążyć do tego, aby uchodźcy tuarescy z Mali mogli powrócić do swojego kraju. W Burkina Faso żyją oni w swojej własnej enklawie. *Nigdy nie słyszałem ani nie widziałem, żeby jakiś Tuareg zrobił komuś krzywdę, zaatakował kogoś lub okradł* – mówi mer Cuefe Hubert.

Uchodźcy tuarescy, którzy zamieszkują obóz Mentaou, nie odwiedzają sąsiednich wiosek. Rzadko wybierają się na lokalne targi i stragany. Tuaregowie dostają pomoc żywnościową w postaci mleka, herbaty, kukurydzy i ryżu. Mer mówi, że zdarza się tak, że Tuaregowie próbują sprzedać produkty żywnościowe, które otrzymali w ramach pomocy, żeby zarobić trochę pieniędzy. Między mieszkańcami Burkina Faso a uchodźcami tuareскими nie występują żadne większe konflikty. Tuaregowie żyją we własnych grupach, są spokojni i nie wszczynają awantur. Mer Cuefe Hubert mówi dalej: *To nie jest dobry czas, aby Tuaregowie żyli w Burkina Faso i nieustannie cieszyli się dobrami, które im dajemy. Oni muszą zacząć żyć normalnie, pracować i zarabiać pieniądze. Tak już dalej być nie może. Aktualnie Tuaregowie bezustannie dyskutują o tym, że chcą stworzyć swoją własną, odrębną strefę. Mają nadzieję, że pomoże im w tym Francja. Dodatkowo duży problem stanowi ci Tuaregowie, którzy zostali wyposażeni przez Kaddafiego w broń. Oni mogą być naprawdę niebezpieczni. Czasem mam wrażenie, że w tuareckiej mentalności to my (mieszkańcy Burkina Faso czy Mali) jesteśmy ich niewolnikami. Tuaregowie chcieliby zawłaszczyć całe Mali tylko dla siebie. Mają w planie wprowadzić tam swoje rządy. To jest moja własna analiza obecnej sytuacji Tuaregów w Mali i Burkina Faso. Wiem jednak, że mam dużo racji.*

Obecność Tuaregów w Burkina Faso trwa już wiele lat. Proklamacja niezależnego terytorium tuareckiego na północy Mali przyniosła wiele zmian zarówno dla samego Mali, jak i sąsiadującej z nim Burkina Faso. Zawirowania i niestabilna sytuacja na północy Mali ma wpływ na życie codzienne wielu jej mieszkańców. Trudna sytuacja Tuaregów, którzy z jednej strony postrzegani są jako uchodźcy z kraju, w którym źle się dzieje (Mali), z drugiej zaś jako terroryści, którzy opanowali północ państwa malijskiego, jest naprawdę trudna. Marzenia o stabilnej sytuacji w Mali zdają się być dzisiaj ważne zarówno dla samych Tuaregów, jak i pozostałych mieszkańców Mali i państw sąsiednich.

Bibliografia

- Bernus E., *Touaregs nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*, Paris 1981.
- Biagetti S., *Ethnoarcheology of the Kel Tadrart Tuareg. Pastoralism and Resilience in Central Sahara*, New York 2014.
- Boyle F. A., *Destroying Libya and world order. The three-decade U.S. campaign to terminate the Qaddafi revolution*, Atlanta 2013.
- Chauprade A., *Les intérêts géopolitiques des acteurs de la crise du Mali* [w:] J. Frémeaux, P. Evanno, A. Chauprade (red.), *Menaces en Aftique du Nord et au Sahel et sécurité globale de l'Europe*, Paris 2013.
- Gardelle L., *Pasteurs Touaregs dans le Sahara Malien. Des sociétés nomades et des Etats*, Paris 2010.
- Keenan J., *The Tuareg: People of Ahaggar*, London 1977.
- Merriman A. Scott, *Religion and the State An International Analysis of Roles and Relationships*, California 2009.
- Moszyński K., *Ludy pasterskie*, Kraków 1953.
- Moussa S., *Une peur vaience: L'émergence du mythe bédouin chez les voyageurs français du XVIIIe siècle* [w:] J. Berchtold, M. Porret, La

- Peur au XVIIIe Siècle. Discours représentations, pratiques*, Geneva 2004.
- Nicolaisen J., *Ecology and Culture of the Pastoral Tuareg with particular reference to the Tuareg of Ahaggar and Ayr*, Copenhagen 1963.
- Robassa A., Gordon J. IV, Chalk P., Grant A. K., McMahon Scott K., Pezard S., Reily C., Ucko D., Zimmerman R., *From Insurgency to Stability*, vol. II, Santa Monica 2011.
- Rybiński A., *Ręka w rękę, czyli rzecz o tuareckim dążeniu do jedności i własnego państwa*, „Konteksty” 2012, nr 1–2.
- Rybiński A., *Tuaregowie z Sahary*, Warszawa 2015.
- Sajko M. (red.) *Encyklopedia PWN*, Wydawnictwo Naukowe PWN 2006, hasło: Berberowie.
- Seligman Thomas K., *Art of being Tuareg. Sahara nomads in a Modern World*, Los Angeles, 2006.
- Zwoliński A., *Duchy Afryki*, WAM 2008.
- Wilk-Sobczak N., *Lud, w którym muzułmańskie kobiety mogą to, czego normalnie nie mogą*, www.mediumpubliczne.pl (dostęp: 01.02.2016 r.).

Traditional Tuareg culture, islam and independence

Summary

Tuaregs live in five countries: Mali, Burkina Faso, Niger, Algeria and Libya. Once nomads were negatively persecuted. Later, this image has changed. Currently the Tuaregs are fighting for their rights in the north of Mali. Many Tuaregs are refugees. A large group of them live in a refugee camp in Burkina Faso. They receive help from Burkina Faso. However, the regional authorities believe that Tuaregs should return to Mali and work there and earn money. The matter is complicated by the presence Al Qaeda in Mali. Currently, the situation is dynamic and requires constant research.

Keywords: Tuareg, Mali, islam, refugees.

KRZYSZTOF RAK

**AHMAD AL-FAQI AL-MAHDI,
pierwsza osoba skazana przez
Międzynarodowy Trybunał Karny (ICC) za
zbrodnie wojenne przeciwko światowemu
dziedzictwu kulturowemu**

Wstęp

Międzynarodowy Trybunał Karny (z ang. *International Criminal Court, ICC*, pol. skrót MTK) w dniu 27 września 2016 r. wydał bezprecedensowy wyrok w sprawie Ahmada al-Faqui al-Mahdiego, skazując go na dziewięć lat więzienia za zbrodnie wojenną polegającą na celowym kierowaniu atakami na chronione obiekty dziedzictwa kultowego. Wyrok zapadł za przestępstwa, których oskarżony dopuścił się w Republice Mali pomiędzy 30 czerwca a 11 lipca 2012 r. Sąd uznał go za jednego z inspiratorów i organizatorów działań, które doprowadziły do zniszczenia w Timbuktu dziesięciu obiektów, w tym dziewięciu wpisanych na listę światowego dziedzictwa UNESCO. Zaplanowanej i skoordynowanej destrukcji uległo dziewięć mauzoleów sufickich świątych oraz jeden zabytkowy meczet. Aktów wandalizmu dokonano na podstawie doktryny religijnej, obcej kulturowo mieszkańcom Tim-

buktu, którzy na swoim terenie praktykowali inny, bardziej liberalny odłam islamu. Radykalni islamiści uważali praktyki religijne lokalnej społeczności za bałwochwalcze. Dlatego, by je ukrócić, postanowili zdewastować budowle ściśle powiązane z przejawami tak pogardzanego przez nich życia religijnego. Jest to przełomowy wyrok w historii międzynarodowego sądownictwa, szczególnie ważny w kontekście wydarzeń politycznych na świecie, które miały miejsce w tamtym czasie.

Timbuktu od 1988 r. znajduje się na prestiżowej Liście Światowego Dziedzictwa UNESCO. Wpis na tę listę został dokonany na mocy aż trzech z siedmiu kryteriów, jakie organizacja ta wytyczyła dla najbardziej wartościowych obiektów kulturalnych i przyrodniczych na świecie. Kryterium II, odnoszące się do dziedzictwa historycznego, za miejsca wymagające szczególnej ochrony międzynarodowej uznaje takie, które przedstawiają ważną wymianę ludzkich wartości na przestrzeni dziejów lub w obszarze danego regionu świata w zakresie rozwoju architektury lub technologii, w sztukach monumentalnych, urbanistyce lub projektowaniu krajobrazu. W tym ujęciu UNESCO uznało, iż *meczet i święte miejsca Timbuktu odgrywają istotną rolę w rozprzestrzenianiu się islamu w Afryce*. Natomiast kryterium IV głosi, iż szczególną ochroną powinno się obejmować przykłady typów budowli, zespołów architektonicznych lub technologicznych albo krajobrazu ilustrujących ważny etap w historii ludzkości. Kryterium V charakteryzuje miejsca przedstawiające szczególny przykład tradycyjnego ludzkiego osadnictwa, zagospodarowania ziemi lub morza, reprezentatywny dla danej kultury albo ludzkiej interakcji ze środowiskiem, zwłaszcza jeśli stało się ono zagrożone wskutek nieodwracalnych zmian. Wpis na Listę Światowego Dziedzictwa Ludzkości UNESCO podkreśla, iż *trzy meczety oraz liczne mauzolea są wspólnymi świadkami usytuowania Timbuktu, jego ważnej roli jako centrum handlu, kultury duchowej na południowym*

*transsaharyjskim szlaku kupieckim, z jego charakterystyczną zabudową wykonaną w tradycyjnych technikach budowlanych*¹. W ramach wpisu Timbaktu na Listę Światowego Dziedzictwa Ludzkości UNESCO ochroną prawną zostały objęte trzy wielkie meczety: Dzinguereber, Sankore, Sidi Yahia oraz szesnaście mauzoleów sufickich świętych mężów².

Droga ku zbrodni. Młodość i początki działalności al-Mahdiego

Al-Mahdi pomimo mieszanego etnicznego pochodzenia od najmłodszych lat zżyty był ze sprawą „tuareeską”. Przyszedł na świat w miejscowości Agoune oddalonej niespełna 100 km od Timbaktu. Dokładna data jego urodzenia nie jest znana, w trakcie ogłaszania wyroku deklarował, iż jest w wieku 40 lat [Fot. 1].



Fot. 1 Ahmad al-Faqi al-Mahdi podczas rozprawy przed Międzynarodowym Trybunałem Karnym (źródło: MINUSMA).

¹ ICOMOS, *World Heritage List N° 119*, Paris 1988.

² UNESCO, *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage, Report of the world heritage committee, Twelfth session*, Brasília 1988, <http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000927/092717eb.pdf>.

Ojciec nauczał go Maliki – sannickiej doktryny szkoły prawa korańczego. Jak sam opowiada, w wieku 12 lat znał dobrze nauki Koranu i stosownych do niego egzegez. Chciał zdobyć na tyle wysoki poziom wiedzy, który w przyszłości pozwoliłby mu zostać imamem³.

W wyniku wojny domowej w Mali w 1993 r. opuścił kraj. Przez trzynaście lat krążył między obozami dla tuareckich uchodźców w Mauretanii, Libii i Algierii, z okazjonalnymi i krótkotrwałymi powrotami do Mali. Podczas pobytu w Libii w latach 1996–2001 kształcił się i skończył szkołę, ale pod fałszywym nazwiskiem, ponieważ nigdy nie był oficjalnie zarejestrowany w tym kraju. Z tym dyplomem i pod fałszywym imieniem zaciągnął się do armii libijskiej, która w tamtym czasie bardzo chętnie najmowała tuareckich ochotników. Służył w niej przez cztery lata i awansował do stopnia oficerskiego. Musiał zarabiać na utrzymanie rodziny, której część pozostała w obozach w Mauretanii. Przez cały ten czas nie przestawał czytać i zgłębiać na własną rękę nauk islamu⁴.

Nie dostrzegając dalszych perspektyw w Libii i widząc realną stabilizację w kraju pochodzenia, Al-Mahdi postanowił wrócić do Mali i osiedlić się w Timbuktu w 2006 r., gdzie zaczął nauczać w meczetach. Zaraz po powrocie do miasta zetknął się z saudyjskimi organizacjami charytatywnymi i osobami nimi kierującymi. Tam poznał jednego z imamów, który namówił go na pielgrzymkę do Mekki. To w jej trakcie, będąc zafascynowany naukami wahabizmu, przyjął tę doktrynę islamu. W Timbuktu utworzył i kierował prywatną organizacją edukacyjną, która miała podnosić kwalifikacje nauczycieli Koranu. Ponadto czynnie udzielał się w kilku religijnych i kulturowych stowarzyszeniach młodzieżo-

³ A. Barrak, *Ahmad Al Faqi Al Mahdi: "I plead guilty"*. „The UNESCO Courier” 2017, nr 3, s. 18–24.

⁴ Ibidem, s. 18–24.

wych, które zajmowały się szeregiem działań, np. sprzątaniem ulic czy oddawaniem krwi. Nie mógł jednak liczyć na awans społeczny z powodu libijskiego dyplomu nieuznanego przez fakt, iż nie był wystawiony na jego prawdziwe nazwisko. Dlatego też musiał zacząć formalną edukację od podstaw. Uczęszczał do Instytutu Pedagogicznego w Timbaktu, gdzie uzyskał świadectwo z psychologii wychowawczej, a następnie zdał egzamin urzędniczy. W końcu uzyskał stanowisko dyrektora szkoły we wschodniej części Timbaktu⁵.

Taki względnie spokojny tryb życia prowadził do początków 2012 r., kiedy to ponownie wybuchły walki na północy kraju. Wtedy to dowiedział się, iż członkowie jego plemienia padli ofiarą prześladowań etnicznych ze strony mieszkańców Bamako. Zostali zaatakowani, pomimo iż urodzili się i wychowali w stolicy i nigdy nie mieszkali na północy kraju. Zdarzenia te były reakcją mieszkańców stolicy z grupy etnicznej Malinke na wieści o ponownym buncie Tuaregów⁶. Był to impuls dla al-Mahdiego, by ponownie opuścić kraj. Jak wiele osób tym czasie, na miejsce czasowego pobytu wybrał Algierię⁷.

Polityczne tło wydarzeń w Mali w 2012 r.

W połowie stycznia 2012 r. malijscy Tuaregowie wznieśli kolejny bunt przeciwko władzy rezydującej w Bamako. Systematycznie każdego tygodnia rebelianci przejmowali pod swoją kon-

⁵ Ibidem.

⁶ L. Jacinto, *Par peur des représailles, les Touareg de la capitale malienne prennent le large*, France 24, <https://www.france24.com/fr/20120411-mali-rebellion-independance-nord-peur-represailles-touaregs-bamako-fuite> (dostęp: 11.04.2012 r.).

⁷ A. Barrak, op. cit., 2017, s. 18–24.

trolę kolejne miejscowości na północy Mali. Główną siłą polityczną prowadzącą walkę z oddziałami rządowymi był Narodowy Ruch Wyzwolenia Azawadu (fr. *Mouvement National pour la Libération de l'Azawad* – MNLA). W trakcie powstania zawarli strategiczny sojusz z radykalnymi islamistycznymi ugrupowaniami – *Ansar ad-Din* (co z arabskiego oznacza dosłownie „Obrońcy Wiary”, الدين أنصار) oraz Al-Ka’idą Islamskiego Maghrebu (AQIM) i silnie z nią powiązanym Ruchem na rzecz Jedności i Dżihadu w Afryce Zachodniej. Pomimo wspólnie prowadzonych walk cele MNLA znacząco różniły się od planów na przyszłość islamskich radykałów. MNLA chciało uniezależnić Azawad od Mali i stworzyć dla Tuaregów niepodległe państwo narodowe. Celem islamistów było natomiast wprowadzenie państwa wyznaniowego opartego na prawie szariaty na całym obszarze Republiki Mali. Tworzyło to bardzo kruchy sojusz, który po zwycięstwie rebelii i ogłoszeniu deklaracji niepodległości Azawadu, 5 kwietnia 2012 r., nie miał szans na przetrwanie. Nieuznawane na arenie międzynarodowej młode państwo już po dwóch miesiącach od faktycznego usamodzielnienia się od rządu w Bamako pogrążyło się w wojnie domowej. Pomimo przewagi liczebnej największe miasta regionu, czyli Timbuktu i Gao, w znacznej mierze były kontrolowane przez islamistów. Dawało im to przewagę w walkach. 27 czerwca padła kontrolowana przez MNLA stolica Azawadu, Kidal. Dwa tygodnie później *Ansar ad-Din* zdobyło Ansogo, ostatnie miasto zajmowane przez Narodowy Ruch Wyzwolenia Azawadu⁸. Tym oto sposobem olbrzymie połacie północnego Mali, odpowiadające powierzchni niemal dwukrotności obszarowi Francji, przeszły pod kontrolę ugrupowań uznawanych przez kraje zachodnie za terrorystyczne.

⁸ A. Miarka, *Determinanty i przebieg konfliktu zbrojnego w Mali (2012–2013)*, „Chorzowskie Studia Polityczne” 2016, nr 11, s. 169–183.

Udział al-Mahdiego w zbrodni wojennej

Timbuktu niemal od samego początku wybuchu powstania było pod silnym wpływem radykalnych grup islamistycznych. Kontrolę nad tym historycznym miastem oddziały wierne rządowi w Bamako straciły po zaciętych walkach 1 kwietnia. Pomimo iż to oddziały MNLA opanowały miasto, bardzo szybko, bo w przeciągu kilku dni, bojownicy *Ansar ad-Dine* i Al-Ka'idy Islamskiego Maghrebu przejęli nad nim realną kontrolę. Od tego czasu do stycznia 2013 r. radykałowie sprawowali władzę w Timbuktu, wprowadzając w życie prawo szarijatu. By skutecznie sprawować rządy, utworzyli cztery instytucje, które miały wprowadzać w życie hasła, które głosili. W tym celu powołano Trybunał Islamski, islamskie siły policyjne, komisję medialną (propagandy) oraz *Hesbah* – milicję obyczajową⁹.

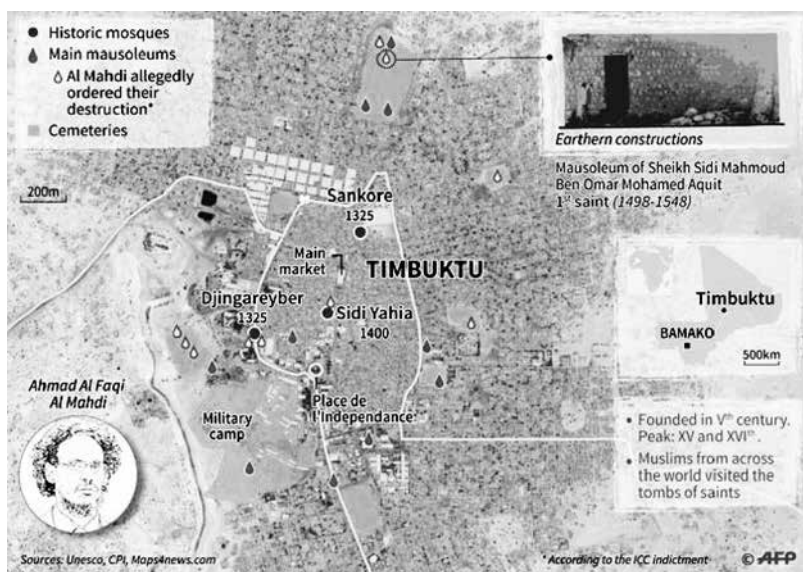
Po krótkim pobycie na emigracji, na wieść o sukcesach militarnych muzułmańskich fundamentalistów w Azawadzie, al-Mahdi w kwietniu powrócił w rodzinne strony. Był postrzegany przez dowódców bojowników w Timbuktu jako ekspert w sprawach religijnych. W tej dziedzinie został konsultantem Trybunału Islamskiego. Al-Mahdi był bardzo aktywny w organizacji administracji *Ansar ad-Dine* i AQIM. Prowadził *Hesbah* od momentu jego powstania w kwietniu 2012 do września 2012 r. Napisał też statut dotyczący roli i celów tej organizacji¹⁰.

Wedle ustaleń Międzynarodowego Trybunału Karnego pod koniec czerwca 2012 r. Iyad Ag Ghaly, przywódca *Ansar ad-Dine* w porozumieniu z dwoma ważnymi członkami Al-Ka'idy Islam-

⁹ International Criminal Court, *Situation in the Republic of Mali. The Prosecutor v. Ahmad Al Faqi Al Mahdi*. ICC-01/12-01/15, 2017a, s. 16–17.

¹⁰ Ibidem, s. 17.

skiego Maghrebu – Abdallahem al-Chinguetti i Yahią Abou al-Hammanem – podjął decyzję o zniszczeniu mauzoleów sufickich świętych. Al-Mahdi, jako doradca naczelnika Timbaktu Abou Zeida, wyraził wówczas swoją opinię, że wszyscy *islamscy prawnicy zgodzą się w kwestii, iż postawione konstrukcje nad grobami przeczą naukom Proroka*, ale zaleca nieniszczenie mauzoleów, aby nie zaogniać relacji pomiędzy miejscową ludnością a nowymi władzami. Niemniej jednak Ag Ghaly wydał stanowcze polecenie zrealizowania zadania Abou Zeidzie, który z kolei przekazał je al-Mahdiemu jako szefowi *Hesbah*. Pomimo początkowych zastrzeżeń al-Mahdi po otrzymaniu instrukcji zgodził się przeprowadzić akcję. Napisał kazanie tłumaczące przyczyny niszczenia mauzoleów, które odczytano podczas piątkowej modlitwy w pierwszych dniach trwania operacji. Osobiście ustalił plan działania



Fot. 2 Plan Timbaktu z najważniejszymi obiektami dziedzictwa kulturowego (źródło: UNESCO, CPI, Maps4news.com).

i określił sekwencję, w której budynki miały być niszczone. Brał też bezpośredni udział w procesie destrukcji kilku obiektów^{11, 12}.

Plan realizowany był w okresie od 30 czerwca do 11 lipca 2012 r. Dziesięć najważniejszych i najbardziej znanych miejsc w Timbuktu zostało zaatakowanych i zniszczonych przez bojówkarzy i al-Mahdiego z kierowanej przez niego organizacji *Hesbah*. Zde-wastowano: mauzoleum Sidi Mahamuda Ben Omar Mohamed Aquit, mauzoleum Szejka Mohameda Mahmuda al-Arawaniego, mauzoleum Szejka Sidi Mokhtara Ben Sidi Muhammada Ben Szejka Alkabira, mauzoleum Alpha Moya, mauzoleum Szejka Sidi Ahmeda Ben Amar Arragadi, mauzoleum Szejka Muhammada El Mikki, mauzoleum Szejka Abdoula Kassima Attouaty'ego, mauzoleum Ahmeda Fulane'a, mauzoleum Bahabera Babadié. Ponad-



Fot. 3 Milicjanci *Hesbah* w trakcie rozbiórki jednego z mauzoleów (źródło: materiał propagandowy *Ansar ad-Din*).

¹¹ Ibidem, s. 18–20.

¹² International Criminal Court, *Summary of the Judgment and Sentence in the case of The Prosecutor v. Ahmad Al Faqi Al Mahdi*, 2016c, s. 4–5.

to uszkodzono ozdobne drzwi meczetu Sidi Yahia¹³, ¹⁴ [Fot. 2]. Destrukcji dokonano ręcznymi narzędziami. Podczas fazy planowania al-Mahdi nie zezwolił na użycie buldożera i innego ciężkiego sprzętu, aby nie uszkodzić pochówków [Fot. 3]. W jego mniemaniu to same budowle i oddawanie czci przy nich było czymś złym, nie zaś pochowani tam mężczyźni. Wszystkie zaatakowane miejsca były obiektami zabytkowymi, które pełniły funkcję religijną oraz kulturową i nie posiadały żadnego strategicznego czy militarnego znaczenia.

Doprowadzenie Al-Mahdiego przed Międzynarodowy Trybunał Karny

Okres istnienia samozwańczego islamistycznego państwa na terytorium Azawadu zakończył się wraz z powodzeniem francuskiej interwencji zbrojnej w Mali noszącej kryptonim „Operacja Serwal” (fr. *Opération Serval*). Do przełomu stycznia i lutego 2013 r. wszystkie większe miasta na północy kraju zostały wyzwolone spod władzy *Ansar ad-Dine*, Al-Ka’idy Islamskiego Maghrebu i innych pomniejszych ugrupowań będących ich sojusznikami. 28 stycznia 2013 r. wojska francuskie wyparły z Timbaktu radykalnych bojowników i przejęły kontrolę nad miastem. Już 2 lutego prezydent Francji przyleciał do Timbaktu, gdzie ogłosił zwycięstwo w wojnie w Mali¹⁵.

Władze malijskie już w pierwszych miesiącach konfliktu uznały, iż zwrócą się do Międzynarodowego Trybunału Karnego o po-

¹³ International Criminal Court, op. cit., 2017a, s. 20–23.

¹⁴ International Criminal Court, op. cit., 2016c, s. 5–7.

¹⁵ F. Hollande, *Discours de François Hollande prononcé à Bamako*, Ambassade de France à Bamako, 2013, <https://ml.ambafrance.org/Discours-de-Francois-Hollande> (dostęp: 02.02.2013 r.).

moc w ściganiu i sądzeniu potencjalnych sprawców popełnianych zbrodni wojennych. Decyzją rządu z 30 maja 2012 r. postanowiono przekazać sprawę do MTK. Oficjalne przekazanie prośby prokuratorowi MTK o wszczęcie dochodzenia nastąpiło 18 lipca tego samego roku podczas wizyty delegacji rządu malijskiego, na czczele z ministrem sprawiedliwości Malickem Coulibaly^{16, 17}.

W toku wstępnych badań Biuro Prokuratora MTK ustaliło, iż zaszły potencjalne zdarzenia o wystarczającej sile ciężkości, aby uzasadnić prowadzenie dalszych działań. Prokurator MTK, Fatou Bensouda, 16 stycznia 2013 r. formalnie wszczęła dochodzenie w sprawie rzekomych zbrodni popełnionych na terytorium Mali. Po skierowaniu przez państwo malijskie, jako sygnatariusza MTK, prośby o interwencję i oficjalnym otwarciu śledztwa prokuratura mogła prowadzić dochodzenie i ścigać każde przestępstwo podlegające jurysdykcji MTK popełnione na terytorium Mali od stycznia 2012 r. Prokurator Bensouda stwierdziła, że istnieją uzasadnione podstawy, by sądzić, że popełniono naruszenia prawa międzynarodowego w sześciu obszarach, w których MTK ma prerogatywy do ścigania osób dopuszczających się owych czynów. Precedensowym – obok morderstw, tortur, nielegalnych wyroków, grabieży i gwałtów – było uznanie, że penalizacji może zostać objęte celowe kierowanie ataków na obiekty podlegające ochronie¹⁸.

Ahmad al-Faqi al-Mahdi po opanowaniu Azawadu przez międzynarodową koalicję opuścił Timbuktu i przez pewien czas po-

¹⁶ M. Coulibaly, *Renvoi de la situation au Mali*, Lettre de renvoi par le Gouvernement du Mali, N° 0076/MJ-SG, Bamako, le 13 JUL 2012.

¹⁷ Cour Pénale Internationale, *Le Procureur, Mme Bensouda, commence un examen préliminaire sur la situation au Mali suite au renvoi de la situation par le Gouvernement de ce pays*, „Bulletin d'information du Bureau du Procureur” 2012, 127, s. 1.

¹⁸ International Criminal Court, *Situation in Mali*, Article 53(1) Report, 2013.

zostawał w ukryciu. Został namierzony i złapany w 2014 r. w Nigrze przez stacjonujące w tym kraju wojska francuskie. Jego aresztowania dokonano podczas przechwycenia całego konwoju dżihadystów¹⁹. Spędził w areszcie nigryjskim niemal rok, aż do momentu, kiedy to 18 września 2015 r. MTK wydał nakaz jego aresztowania i doprowadzenia do Hagi za zbrodnie wojenne. Po przekazaniu przez władze Nigru osiem dni później przeniesiono al-Mahdiego do aresztu Scheveningen w Holandii²⁰. 17 grudnia 2015 r. Biuro Prokuratora MTK wniosło zarzuty zgodnie z art. 8 ust. 2 lit. e) ppkt (iv) Rzymskiego Statutu Międzynarodowego Trybunału Karnego²¹, który głosi, iż za zbrodnię wojenną uznawane jest *zamierzone kierowanie ataków na budynki przeznaczone na cele religijne, edukacyjne, artystyczne, naukowe lub charytatywne, pomniki historyczne, szpitale oraz miejsca, gdzie gromadzeni są ranni i chorzy, pod warunkiem że nie są one celami wojskowymi*²². Prokurator uznał, że oskarżony przez celowe kierowanie atakami na dziesięć budynków posiadających religijny i historyczny charakter w Timbuktu, w Mali, w okresie od 30 czerwca 2012 do 11 lipca 2012 r. spełnia warunki, by postawić go w stan oskarżenia.

24 marca 2016 r. Izba Przygotowawcza MTK potwierdziła zarzut zbrodni wojennej przeciwko Ahmadowi al-Faqi al-Mahdiemu. Zobowiązała tym samym MTK do osądzenia al-Mahdiego przed komisją procesową. Izba uznała, że przedstawione przez proku-

¹⁹ M. Simons, *Prison Sentence Over Smashing of Shrines in Timbuktu: 9 Years*, New York Times, <https://www.nytimes.com/2016/09/28/world/europe/ahmad-al-faqi-al-mahdi-timbuktu-mali.html> (dostęp: 27.09.2016 r.).

²⁰ International Criminal Court, *Situation in Mali: Ahmad Al Faqi Al Mahdi surrendered to the ICC on charges of war crimes regarding the destruction of historical and religious monuments in Timbuktu*, <https://www.icc-cpi.int/Pages/item.aspx?name=pr1154> (dostęp: 26.09.2015 r.).

²¹ International Criminal Court, *Charge brought by the Prosecution against Ahmad AL FAQI AL MAHD*, ICC-01/12–01/15, 2016b.

²² Dz. U. z 2003 r., nr 78, poz. 708, s. 5049.

ratora dowody są wystarczające, aby uzasadnić przekonanie, że al-Mahdi, oprócz zarzutów postawionych wcześniej (art. 8 ust. 2 lit. e) ppkt (iv)), jest winny dodatkowo odpowiedzialności karnej, zgodnie z art. 25 ust. (3) lit. (a) (popętnienie i współsprawstwo zbrodni); art. 25 ust. (3) lit. (b) (nagabywanie i nakłanianie); art. 25 ust. (3) lit. (c) (pomocnictwo, współudział lub pomoc w inny sposób) lub art. 25 ust. (3) lit. (d) (wnoszenie wkładu w jakikolwiek inny sposób) Rzymskiego Statutu MTK²³.

Rozprawa

Proces rozpoczął się 22 sierpnia 2016 r. Już podczas otwarcia w specjalnym oświadczeniu al-Mahdi przyznał się do wszystkich stawianych mu zarzutów. Już na etapie przygotowań do procesu współpracował z prokuraturą, szczegółowo relacjonując przebieg wydarzeń z przełomu czerwca i lipca 2012 r. w Timbuktu. Podczas przemowy przed sędziami MTK w pierwszych zdaniach wyraził skruchę i przeprosił zarówno lokalną społeczność i rodzinę oraz społeczność międzynarodową jako całość za to, jakie krzywdy wyrządził im swoim zachowaniem. Prosił o przebaczenie dzieciom pogrzebanych w mauzoleach świętych mężów. Powiedział, że był pod złym wpływem osób z Al-Ka'idy i *Ansar ad-Din*. Już na samym wstępie rozprawy uznał, że zaakceptuje wyrok i zdaje sobie sprawę z nieuchronności pobytu w więzieniu. Jak sam stwierdził, będzie miał nadzieję, że pobyt za kratami pozwoli mu wyzbyć się złych duchów, które go opanowały, a czas tam spędzony będzie wystarczający, by mieszkańcy Mali i ludzkość zdążyli mu przebaczyć. Podsumowując swoją wypowiedź, zaapelował do wszystkich

²³ International Criminal Court, *Decision on the confirmation of charges against Ahmad Al Faqi Al Mahdi*, 2016a.

muzułmanów na świecie, aby nie angażowali się w przedsięwzięcia, których on się dopuścił²⁴.

Formalne postępowanie procesowe trwało zaledwie trzy dni z racji, iż al-Mahdi przyznał się do wszystkiego, co zarzucano mu w akcie oskarżenia i – w porozumieniu z adwokatem Maître Mohamed Aouini – zrezygnował z dalszych prób obrony, takich jak np. przesłuchania świadków obrony. Prokuratura zażądała kary od dziewięciu do jedenastu lat więzienia. Sąd w składzie sędziowskim złożonym z sędziego prowadzącego Raula C. Pangalangana, sędziego Antoine Kesia-Mbe Mindua i sędziego Bertrama Schmitta zadecydował, iż da sobie miesiąc na przeanalizowanie wszystkich dostępnych akt i ustalenie kształtu ostatecznego orzeczenia.

Wyrok ogłoszono 27 września 2016 r. Sędziowie MTK uznali Ahmada al-Faqi al-Mahdiego za winnego zbrodni wojennej polegającej na atakowaniu historycznych i religijnych budynków w Timbaktu. Za ten czyn skazali go na dziewięć lat pozbawienia wolności. Na poczet kary zaliczono oskarżonemu czas, który spędził w areszcie od dnia wystawienia listu gończego (czyli od 18 września 2015 r.). W uzasadnieniu sąd stwierdził, że al-Mahdi był świadom sprawowanej kontroli nad atakami i był w pełni zaangażowany w ich wykonanie. Ponościł całkowitą odpowiedzialność za fazę wykonania ataku, nadzorując wszystkie operacje, używając członków *Hesbah* i określając kolejność, w której budynki miały być zniszczone. Dokonywał niezbędnych uzgodnień logistycznych i uzasadniał atak światowej opinii publicznej poprzez wywiady z mediami. Był również obecny na atakowanych stanowiskach, udzielając instrukcji i wsparcia moralnego i osobiście brał czynny udział w akcie wandalizmu, który doprowadził do zniszczenia co najmniej pięciu obiektów²⁵.

²⁴ A. Al Mahdi, *Declaration at the ICC*, 2016.

²⁵ International Criminal Court, op. cit., 2016c, s. 1, 3–10.

W określeniu wysokości wyroku dziewięciu lat pozbawienia wolności Trybunał wziął pod uwagę wagę i rodzaj przestępstwa, winę al-Mahdiego i ich indywidualne okoliczności. MTK zauważył również, że nawet jeśli z gruntu „poważne” zbrodnie przeciwko własności są generalnie mniej „ważne” niż zbrodnie przeciwko indywidualnym osobom, to zdewastowanie mauzoleów było na tyle znaczące, że pełniły one nie tylko funkcje religijne, ale miały także symboliczną i emocjonalną wartość dla mieszkańców Timbaktu. Mauzolea świętych i meczety były w tym mieście integralną częścią życia religijnego mieszkańców i stanowiły wspólne dziedzictwo dla całej społeczności. Co więcej, wszystkie obiekty, oprócz jednego, zostały wpisane na listę światowego dziedzictwa UNESCO. Sąd przy ustalaniu wyroku uwzględnił również kilka okoliczności łagodzących. Najważniejszą z nich jest niewątpliwie przyznanie się do winy i szczegółowe opisanie popełnianych czynów. Sąd uznał, iż takie wyznanie może przyczynić się do pokoju i pojednania w północnym Mali, łagodząc moralne cierpienie ofiar poprzez uznanie znaczenia zniszczenia. Kolejną przesłanką, która zdecydowała o łagodniejszym wymiarze kary, był fakt, iż współpraca z prokuratorem może skutkować potencjalnymi konsekwencjami dla bezpieczeństwa jego rodziny w Mali. Sędziowie również wzięli pod uwagę skrucę, którą al-Mahdi wyraził i docenili apel wzywający muzułmanów, aby nie angażowali się w podobne zachowania. Okolicznością łagodzącą była również początkowa opinia wygłoszona jeszcze przed rozpoczęciem akcji demolowania mauzoleów, iż nie powinno ich się rozbierać ze względu na okoliczną ludność przywiązaną do tych budowli. MTK wskazał również dobre zachowanie w areszcie jako rzecz godną odnotowania²⁶.

²⁶ Ibidem, s. 18.

Konsekwencją wyroku skazującego była dodatkowa rozprawa dotycząca kwestii wypłaty reparacji za wyrządzone szkody. Odbyła się ona rok po rozpoczęciu właściwego procesu w dniu 17 sierpnia 2017 r. Sąd w tym przypadku zasądził odszkodowanie w wysokości 2,7 mln €. Ma to być forma indywidualnego i zbiorowego zadośćuczynienia dla społeczności Timbaktu za celowe kierowanie ataków na budynki religijne i historyczne w tym mieście. MTK zarządził odszkodowania za trzy kategorie szkód: zniszczenia zaatakowanych budynków historycznych i religijnych, konsekwencje strat ekonomicznych i szkody moralne. Zadośćuczynienia mają być kolektywne i służyć rekultywacji terenów dotkniętych przez działania al-Mahdiego. Sąd nakazał także indywidualne odszkodowania dla tych, których środki utrzymania zależały wyłącznie od zaatakowanych budynków i tych, których miejsca pochówku przodków zostały uszkodzone podczas ataku. Wypłatą pieniędzy i ich formą ma zająć się specjalny fundusz – *Trust Funds for Victims*²⁷.

Podsumowanie

Wyrok wydany na Ahmada al-Faqi al-Mahdiego był przełomowy, ponieważ po raz pierwszy w swojej historii Międzynarodowy Trybunał Karny skazał za przestępstwo umyślnego kierowania ataków na chronione dobra kultury. Stwarza to ważny precedens i przeciera szlaki pod przyszłe sprawy tego typu. Warto zaznaczyć, że prawo międzynarodowe już od dawna uznaje za niedopuszczalne agresje wobec dóbr kultury podczas działań zbrojnych²⁸.

²⁷ International Criminal Court, *Reparations Order*, 2017b.

²⁸ P. Żarkowski, *Ochrona dóbr kultury w czasie wojny w świetle prawa międzynarodowego*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2016, 3, s. 157–171.

Jednym z pierwszych dokumentów we współczesnej historii, który reguluje kwestie dziedzictwa kulturowego podczas wojen, jest Konwencja Haska z roku 1954²⁹. Prawną możliwość ścigania tego typu przestępstw dał Rzymski Statut Międzynarodowego Trybunału Karnego z 1998 r., a dokładnie art. 8 ust. 2 lit. e) ppkt (iv). Wprost nazwał działania w tym zakresie „zbrodniami wojennymi”³⁰.

Kontekst polityczny, w jakim zapadał wyrok na al-Mahdim, także jest tu nie bez znaczenia. MTK postanowił ścigać i sądzić jednego z zaangażowanych radykalnych przywódców islamskich za ataki na obiekty kulturowe dokładnie w tym samym czasie, kiedy w innej części świata dokonywały się podobne wydarzenia. Równolegle z wydarzeniami w Hadze tzw. Państwo Islamskie działające na terytoriach Syrii i Iraku dokonywało spektakularnych aktów wandalizmu, równając z ziemią dosłownie całe stanowiska archeologiczne, takie jak np. Nimrud czy Niniwa. Dżihadysty z Bliskiego Wschodu dokładnie powielali schemat działań, jakie jeszcze kilka lat wcześniej działały się w Republice Mali. Kierowały nimi analogiczne religijne pobudki ideowe. Umiejętnie także rozgrywali kwestię propagandową, regularnie poprzez media wstrząsając światową opinią publiczną przekazami z dokonywanych aktów wandalizmu³¹. Równolegle UNESCO w reakcji na te zdarzenia próbowało odpowiedzieć działaniami w Mali. Gwałtownie zintensyfikowano prace nad odbudową zdewastowanego przez

²⁹ Dz. U. z 1957 r., nr 46, poz. 212, załącznik.

³⁰ Dz. U. z 2003 r., nr 78 poz. 708, s. 5048–5049.

³¹ Syria i Irak nie są sygnatariuszami Międzynarodowego Trybunału Karnego, dlatego też formalnie osoby popełniające zbrodnie wojenne, w tym osoby odpowiedzialne za akty wandalizmu na dobrach kultury, nie podlegają jurysdykcji Trybunału. Aby móc ewentualnie w przyszłości osądzić te osoby, konieczne byłoby powołanie odrębnego trybunału (np. na wzór tego do ścigania zbrodni wojennych popełnionych w dawnej Jugosławii).

islamistów dziedzictwa kulturowego w Timbuktu. Pod patronatem UNESCO rozpoczęto także kampanię w mediach społecznościowych #UnitedForHeritage³². W tej swoistej wojnie propagandowej osądzenie i skazanie al-Mahdiego oraz jego apel do muzułmanów, by nie powielali jego błędów dały społeczności międzynarodowej ważny pozytywny impuls. Miało też zapewne pokazać islamistom obecnie operującym na Bliskim Wschodzie, że nie mogą czuć się bezkarni, dokonując aktów wandalizmu na światowym dziedzictwie kulturowym.

Al-Mahdi jest jedynym z przywódców przejętych w 2012 r. w Timbuktu, który trafił przed oblicze sądu. Większość osób odpowiedzialnych za dzieło zniszczenia mauzoleów, w tym dowódca, którzy bezpośrednio zadecydowali o rozpoczęciu całej akcji, są jeszcze na wolności. Również mało prawdopodobne, by sprawa Ahmada al-Faqi al-Mahdiego zakończyła się na opisanym powyżej wyroku MTK. Należy pamiętać, że był on przywódcą milicji obyczajowej *Hesbah*, która oprócz aktów wandalizmu zajmowała się przede wszystkim prześladowaniami osób fizycznych. Często były to bardzo brutalne i krwawe działania. Należy się spodziewać, że al-Mahdi – jako lider organizacji – będzie musiał odpowiedzieć również za te zbrodnie.

4 lutego 2016 r. przy udziale wysokich rangą przedstawicieli UNESCO, rządu Republiki Mali oraz zagranicznego personelu dyplomatycznego odbyła się ceremonia konsekracji odbudowanych mauzoleów w Timbuktu. Wieńczyła ona dwuletnie dzieło rekonstrukcji zniszczonego dziedzictwa kulturowego. Większość prac przy odbudowie wykonała lokalna grupa murarzy przy zastosowania technik i surowców używanych w Timbuktu od poko-

³² K. Rak, *Polityka UNESCO wobec destrukcji zabytków w Republice Mali przez ugrupowania skrajne* [w:] A. Żukowski (red.), *Terroryzm versus terror w Afryce. Aspekty historyczne, kulturowe, polityczne, społeczne, ekonomiczne i przekazu medialnego*.

leń. Obecna na miejscu ówczesna dyrektor generalna UNESCO, Irina Bokova, zwróciła uwagę, że dotrzymano obietnicy złożonej w czasie, gdy wydało się, iż sprawy idą w złym kierunku, gdyż społeczność międzynarodowa wcześniej czy później przywróci zniszczone monumenty³³.

Proces i ukaranie Ahmada al-Faqi al-Mahdiego były bez wątpienia przełomem w postrzeganiu i respektowaniu prawa międzynarodowego w zakresie ochrony światowego dziedzictwa. Należy żywić nadzieję, że spowoduje zmianę traktowania dóbr kultury podczas konfliktów zbrojnych. Do momentu wydania rzeczonego wyroku wszelkie akty wandalizmu zabytkowych, kulturowych i religijnych obiektów w powszechnej opinii uchodziły za czyny bezkarne. Należy żywić nadzieję, że opisywany tu proces nie będzie odosobnionym przypadkiem w historii, a społeczność międzynarodowa uzyska realne narzędzie do walki z tego rodzaju barbarzyńskimi praktykami.

Bibliografia

- Barrak A., *Ahmad Al Faqi Al Mahdi: "I plead guilty"*, „The UNESCO Courier” 2017, October-December nr 3.
- Cour Pénale Internationale, *Le Procureur, Mme Bensouda, commence un examen préliminaire sur la situation au Mali suite au renvoi de la situation par le Gouvernement de ce pays*, „Bulletin d'information du Bureau du Procureur” 2012, nr 127.
- Coulibaly M., 2012, *Renvoi de la situation au Mali*. Lettre de renvoi par le Gouvernement du Mali, N° 0076/MJ-SG. Bamako, le 13 JUL 2012, źródło: <https://www.icc-cpi.int/NR/rdonlyres/A245A47F-BFD1-45B6-891C-3BCB5B173F57/0/ReferralLetterMali130712.pdf>.

³³ Ibidem.

Dz. U. z 1957 r., nr 46, poz. 212, załącznik.

Dz. U. z 2003 r., nr 78, poz. 708.

Hollande F., *Discours de François Hollande prononcé à Bamako. Ambassade de France à Bamako*, <https://ml.ambafrance.org/Discours-de-Francois-Hollande> (dostęp: 02.02.2013 r.).

International Criminal Court, *Situation in Mali*, Article 53(1) Report, https://www.icc-cpi.int/itemsDocuments/SASMaliArticle-53_1PublicReportENG16Jan2013.pdf.

International Criminal Court, *Decision on the confirmation of charges against Ahmad Al Faqi Al Mahdi*, 2016a, https://www.icc-cpi.int/CourtRecords/CR2016_02424.PDF.

International Criminal Court, *Charge brought by the Prosecution against Ahmad AL FAQI AL MAHDI*, 2016b, https://www.icc-cpi.int/CourtRecords/CR2016_02424.PDF.

International Criminal Court, *Summary of the Judgment and Sentence in the case of The Prosecutor v. Ahmad Al Faqi Al Mahdi*, 2016c, <https://www.icc-cpi.int/itemsDocuments/160926Al-MahdiSummary.pdf>.

International Criminal Court, *Situation in the Republic of Mali. The Prosecutor v. Ahmad Al Faqi Al Mahdi*, 2017a, https://www.icc-cpi.int/CourtRecords/CR2017_06949.PDF.

International Criminal Court, *Reparations Order No.: ICC-01/12-01/15*, 2017b, https://www.icc-cpi.int/CourtRecords/CR2017_05117.PDF.

ICOMOS, *World Heritage List N° 119*, Paris 1988.

Jacinto L., *Par peur des représailles, les Touareg de la capitale malienne prennent le large*, France 24, 2012, <https://www.france24.com/fr/20120411-mali-rebellion-independance-nord-peur-represailles-touaregs-bamako-fuite> (dostęp: 11.04.2012 r.).

Al Mahdi A., *Declaration at the ICC*, 2016, <https://en.unesco.org/news/ahmad-al-mahdi-was-first-and-last-wrongful-act-i-will-ever-commit>.

Miarka A., *Determinanty i przebieg konfliktu zbrojnego w Mali (2012–2013)*, „Chorzowskie Studia Polityczne” 2016, nr 11.

- UNESCO, *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage, Report of the world heritage committee, Twelfth session*, Brasília 1988, <http://unesdoc.unesco.org/image-s/0009/000927/092717eb.pdf>.
- Rak K., *Polityka UNESCO wobec destrukcji zabytków w Republice Mali przez ugrupowania skrajne* [w:] A. Żukowski (red.), *Terroryzm versus terror w Afryce. Aspekty historyczne, kulturowe, polityczne, społeczne, ekonomiczne i przekazu medialnego*.
- Simons M., *Prison Sentence Over Smashing of Shrines in Timbuktu: 9 Years*, „New York Times” 2016, <https://www.nytimes.com/2016/09/28/world/europe/ahmad-al-faqi-al-mahdi-timbuktu-mali.html> (dostęp: 27.09.2016 r.).
- Situation in Mali: Ahmad Al Faqi Al Mahdi surrendered to the ICC on charges of war crimes regarding the destruction of historical and religious monuments in Timbuktu*. International Criminal Court, <https://www.icc-cpi.int/Pages/item.aspx?name=pr1154> (dostęp: 26.09.2015 r.).
- Żarkowski P., *Ochrona dóbr kultury w czasie wojny w świetle prawa międzynarodowego*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2016, nr 3.

**Ahmad Al Faqi Al Mahdi, the first person convicted
by the International Criminal Court (ICC)
for war crimes against world cultural heritage**

Summary

Timbuktu is known as the City of 333 Saints. During its golden age in the 15th and 16th centuries, it was a centre for Islamic learning. However the site is viewed as idolatrous by Islamic extremists, the worshipping of mausoleums in Timbuktu and across Mali is part of a Sufi tradition in Islam. A religious scholar, Ahmad Al Faqi Al Mahdi was the spiritual adviser of the Ansar Dine group, which attacked nine mausoleums and the Sidi Yahia mosque in Timbuktu when it seized the city along with a coalition of militant factions. As commander of the Hisba,

the religious police, Al Mahdi was charged with ordering and overseeing the destruction of the shrines. For the first time, the International Criminal Court has put someone on trial for war crimes against cultural heritage. On September 27, 2016, the ICC rendered its judgment in the case Ahmad Al Faqi Al Mahdi, wherein the defendant was convicted of the war crime of intentionally directing attacks on protected cultural objects. Al Mahdi pled guilty to co-perpetrating attacks on protected objects pursuant to Article 8(2)(e)(iv) of the Rome Statute for his role in the attack on, and destruction of, ten mosques and mausoleums in Timbuktu. The Trial Chamber sentenced him to nine years in prison.

Keywords: Mali, Timbuktu, International Criminal Court, Al Mahdi, UNESCO.

IZABELA WILL

OD ZRUTYNIZOWANEJ CZYNNOŚCI DO SCHEMATU – O POCHODZENIU HAUSAŃSKICH GESTÓW TOWARZYSZĄCYCH MOWIE

Hausańczycy są ludem zamieszkującym Afrykę Zachodnią, głównie północną Nigerię i południowy Niger. Przez setki lat wypracowywali swoje własne tradycje, zwyczaje i kulturę w dużym stopniu opartą na wartościach muzułmańskich. Obecnie określenie Hausańczycy nie ma wymiaru etnicznego. Przynależność do grupy określa wspólnota kulturowa, posługiwanie się językiem hausa i bycie muzułmaninem. Na tę ostatnią cechę chciałabym zwrócić szczególną uwagę, gdyż wiele z opisywanych w tym artykule gestów wiąże się w pewien sposób z islamem. Należy podkreślić, że religia ma dla Hausańczyków w dużej mierze wymiar społeczny. Bardzo ważne jest wspólne celebrowanie świąt religijnych czy codziennych praktyk. Udanie się na wspólną modlitwę w meczecie jest nie tylko czynnością religijną, ale i społeczną, a nawet towarzyską. Niektóre praktyki religijne wykonywane codzienne są bardzo mocno skonwencjonalizowane. Islam w szcze-

Izabela Will, afrykanistka, językoznawca; zainteresowania badawcze: język hausa, kultura Nigerii, gesty używane przez Hausańczyków. Uniwersytet Warszawski, Wydział Orientalistyczny, Katedra Języków i Kultur Afryki

gółach określa nie tylko to, w jaki sposób ma być wykonana ablucja, czy jedna z pięciu obowiązkowych modlitw dziennie, ale także zasady higieny, sposób dzielenia wspólnej przestrzeni czy ubierania się. Sprawia to, że czynności natury religijnej mieszają się z czynnościami codziennymi i rodzą pewną wspólnotę ruchową.

Często powtarzana czynność staje się po pewnym czasie tak zrutynizowana, że niemal wypada z naszej świadomości. Przykładem może być prowadzenie samochodu czy uprawianie jakiejś dyscypliny sportu¹. W badaniach nad gestami podkreśla się właśnie rolę rutyny czy często wykonywanych czynności w powstawaniu gestów. Jak przypuszcza Morris², tzw. chwyt precyzji polegający na przyłożeniu kciuka do palca wskazującego może pochodzić od chwytania małych obiektów takich jak ziarnka. Sam gest jest dość powszechnie używany w wielu kulturach³ i jako gest towarzyszący mowie odpowiada temu segmentowi wypowiedzi, który służy sprecyzowaniu informacji. Może odnosić się do jakiegoś szczegółu, do konkretnego albo stanowić kontrast w stosunku do czegoś bardziej ogólnego⁴. Może też towarzyszyć próbie opisanego sedna sprawy.

Jeśli powtarzamy daną czynność (np. opisywanie jakiegoś pojęcia), to tym samym tworzymy schematy i programy ruchowe

¹ A. L. Strauss, *Continual Permutations of Action*, Aldine de Gruyter, New York, 1993, s. 193.

² D. Morris, *Mensch mit dem wir leben. Ein Handbuch unseres Verhaltens*, Droemer Knauer, München 1978, s. 80.

³ Użycie tego gestu w kulturze neapolitańskiej opisał A. Kendon (*Gesture: Visible Action as Utterance*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 245), a w kulturze polskiej J. Antas (*Semantyczność ciała. Gesty jako znaki myślenia*, Primum Verbum, Łódź 2013, s. 239–244).

⁴ A. Kendon, *Gestures as illocutionary and discourse structure markers in Southern Italian conversation*, „Journal of Pragmatics” 1995, t. 23 (3), s. 268.

dla tego pojęcia, a sama czynność staje się zrutynizowana⁵. Powstaje wtedy połączenie schematu pojęciowego ze schematem motorycznym i to połączenie niejednokrotnie obrazują gesty, przy czym nie jest to połączenie ścisłe. Schemat pojęciowy może być wyrażony przy pomocy różnych gestów – albo skonwencjonalizowanych, często powtarzanych przez różnych mówiących⁶, albo gestów wymyślanych na poczekaniu. Gesty są zatem schematami pewnych pojęć, a jednocześnie ich użycie wyzwała w umyśle mówiącego cały szereg skojarzeń związanych z danym pojęciem. Podsumowanie funkcji gestów najlepiej oddaje stwierdzenie, że „gesty aktywują, obrabiają, opakowują i odkrywają informację przestrzenno-motoryczną w procesie mówienia i myślenia. Te cztery funkcje wynikają z natury gestów do schematyzacji informacji”⁷.

Wiele jest gestów wspólnych wszystkim ludziom, niezależnie od tego, skąd pochodzą i jakim językiem mówią, ale są też gesty charakterystyczne tylko dla danego regionu. Desmond Morris⁸, który wraz ze swoimi współpracownikami badał m.in. rozpozna-

⁵ F. Parrill, *An Analysis of Theoretical Discourse about Multimodal Language* [w:] *Gesture and the Dynamic Dimension of Language: Essays in Honor of David McNeill*, red. S. D. Duncan, J. Cassell i E. T. Levy, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia 2007, s. 88.

⁶ Takie skonwencjonalizowane gesty towarzyszące mowie nazywane są gestami powracającymi (ang. *recurrent gestures*), por. S. Ladewig, *Recurrent gestures* [w:] *Body – Language – Communication. An international handbook on multimodality in human interaction*, red. C. Müller, A. Cienki, E. Fricke, S. Ladewig, D. McNeill i S. Tessendorf, De Gruyter Mouton, Berlin 2014, s. 1558–1575.

⁷ S. Kita, M. W. Alibali, M. Chu, *How Do Gestures Influence Thinking and Speaking? The Gesture-for-Conceptualization Hypothesis*, manuskrypt z 2016 r. zaakceptowany do druku przez „Psychological Review”, dostępny na stronie <http://wrap.warwick.ac.uk/84187/23/WRAP-how-gestures-thinking-speaking-Kita-2017.pdf> (dostęp: 25.10.2018 r.), s. 6.

⁸ D. Morris et al., *Gestures: Their origins and distribution*, Stein & Day, New York 1979.

walność konwencjonalnych gestów w południowych Włoszech, zauważył, że użycie gestów nie jest zbieżne z granicami językowymi czy kulturowymi.

W swoim artykule skupię się na gestach używanych przez Hausańczyków zamieszkujących północną Nigerię. Opiszę kilka gestów, które – jak postaram się udowodnić – mają podłoże kulturowe. Wynikają ze sposobu wychowania, odebrania tradycyjnej edukacji czy codziennego powtarzania tych samych czynności związanych z obowiązkami religijnymi. Przed opisem każdego z gestów przybliżę konkretną czynność, która, jak mi się wydaje, mogła stać się podstawą gestu. Opis ten nie wyczerpuje repertuaru gestów hausańskich pochodzących od czynności codziennych, ogranicza się do czynności odnoszących się do religii muzułmańskiej.

Za materiał badawczy posłużyły mi materiały wideo – zarówno własne, jak i dostępne na kanale YouTube. Są to przede wszystkim nagrania kazań, które odbyły się w różnych instytucjach publicznych Nigerii, nagrania wywiadów przeprowadzonych z gośćmi programów publicystycznych lub wystąpienia indywidualne na jakiś temat. Cechą wspólną wszystkich nagrań jest język hausa.

Modlitwa

Jednym z ważnych elementów codziennego życia muzułmanów jest modlitwa. W języku hausa są dwa terminy oznaczające modlitwę – oba zapożyczone z języka arabskiego: *salla* (ar. *ṣalāt*⁹) ‘jedna z pięciu obowiązkowych modlitw’ i *addua* (ar. *du‘ā*) ‘modlitwa prywatna, dodatkowa’. Ta ostatnia – modlitwa prywatna

⁹ Transkrypcję wyrazów arabskich podają za J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 2, *Dialog*, Warszawa 1998.

– zwykle jest odmawiana po zakończeniu modlitwy obowiązkowej (*salla*). Może też towarzyszyć zakończeniu bądź rozpoczęciu publicznych czy rodzinnych uroczystości, kiedy to zgromadzeni proszą o pomyślność wydarzenia lub dziękują za jego przebieg. *Addua* nie jest tak skodyfikowana jak *salla*, można ją odmawiać w swoim własnym języku, prosząc Allaha o coś konkretnego¹⁰, ale można też posłużyć się jedną z wielu arabskich formuł, z których każda jest związana z jakimś rodzajem prośby. Podczas wykonywania *addua* ręce modlącego są zwykle ułożone na udach, wewnętrzna część dłoni skierowana jest w górę. Lekko zgięte palce sprawiają, że każda z dłoni tworzy niejako kształt miseczki (por. ilustracja nr 1).



Ilustracja nr 1. Kobiety hausańskie w czasie odprawiania modlitwy *addua* na zakończenie spotkania zorganizowanego przez rektora Uniwersytetu Bayero w Kano, Nigeria (fot. I. Will)

¹⁰ D. Morgan, *Essential Islam: A Comprehensive Guide to Belief and Practice*, Praeger, Santa Barbara/Denver/Oxford 2009, s. 70.

Ten sam gest współtworzy wypowiedź, której narrator opowiada tym, jak to ludzie wykorzystują jego znajomych, by załatwić w sposób korzystny dla nich pewne sprawy.

1. *Suna rokon wasu mutane da suke kusa da ni: don Allah, in taimake su. Don Alla, a sayi gidansu. Don Allah! Suna rokona ne. Suna roko don girman Allah in taimake su a makaranta a duka ya'yansu, don Allah.*

„Proszą ludzi, którzy są mi bliscy – proszę (dosł. na Allaha) – żeby im pomogli. Proszę! Niech kupią ich domy. Proszę! Tak mnie proszą. Proszą na wielkość Allaha, żeby im pomóc ze szkołą, żeby przyjąć ich dzieci. Proszę!”



Ilustracja nr 2. Układanie rąk jak do modlitwy *addua* podczas mówienia o prośbie¹¹

Autor wypowiedzi nie mówi o samej modlitwie, ale w cytowanym fragmencie pojawia się wiele słów, które współtowarzyszą też modlitwie: *roko* ‘prośba’, *taimaka* ‘pomagać’, *don Allah* ‘proszę’. To właśnie błagalny charakter wypowiedzi sprawia, że narrator

¹¹ Salihu Lukman, *Manufar Kafa Daarul-Hadeethis-Salaḥiyyah Zaria 2/3: Albani* [online], YouTube, 6 lutego 2014 r., <https://www.youtube.com/watch?v=s-JH41TcwfMA&t=1205s> (dostęp: 11.05.2018 r.), minuty: 52:12–52:35.

zarówno intonacją, jak i nagromadzeniem słów kojarzonych z prośbą stara się naśladować zachowanie bohaterów, o których opowiada. Mimowolnie składa ręce do modlitwy i ten gest utrzymuje (czasem potrząsając dodatkowo dłońmi w górę i w dół dla większej ekspresji) niemal przez cały cytowany fragment wypowiedzi. Narrator nie wydaje się myśleć bezpośrednio o *addua*, ale skojarzenia z prośbą, wyartykułowane werbalnie, przenoszą się na jego zachowanie i aktywują dłonie do wykonania czynności towarzyszącej modlitwie.

Ablucja

Inna czynność powszechnie wykonywana przez Hausańczyków jest także związana z obowiązkami religijnymi. Każdą obowiązkową modlitwę powinna poprzedzać ablucja, czyli rytualne obmycie, które musi być wykonane w ściśle określony sposób. Ablucja zaczyna się od umycia rąk w określonej sekwencji – umycie najpierw prawej ręki, potem lewej, potem znów prawej. Po umyciu rąk następuje wypłukanie ust i wypowiedzenie intencji. Następnie modlący myje twarz, po czym musi ponownie umyć ręce od łokcia do końcówek palców. Podobnie jak poprzednio, powinien zacząć od umycia prawej dłoni i prawego przedramienia przy pomocy lewej ręki. Ablucja kończy się umyciem nóg¹².

¹² Opisy ablucji różnią się nieznacznie w szczegółach. Kolejność dokonywania wszystkich czynności związanych z ablucją podaje za L. D. Yalwa, *Yadda za ka yi alwala* [w:] *Hausar Baka: "Gani Ya Kori Ji."* (Language and Culture Videos for Elementary and Intermediate Hausa), A. Bature, R. G. Schuh, and R. Randell, 1998, http://aflang.linguistics.ucla.edu/hausarbaka/Video_Files/M113_supp_alwala.pdf (dostęp: 25.10.2018 r.).



Ilustracja nr 3. Wykonywanie ablucji przed modlitwą na targu Kano, Nigeria (fot. I. Will).

Nieprzypadkowo tak dużo czasu poświęcam na omówienie szczegółów ablucji, gdyż pragnę zwrócić uwagę na to, że w przeciwieństwie do wszelkich innych części ciała ręce myte są dwukrotnie i za każdym razem ich obmycie rozpoczyna się od ruchu lewą ręką, która obmywa prawą rękę. Taka sama sekwencja ruchów powtórzona jest w geście „umywania dłoni”¹³ polegającym na

¹³ Por. I. Will, *Niewerbalne sposoby wyrażania negacji w kulturze hausa*, „Afryka” 2017, t. 45, s. 26.

pocieraniu raz jednej, raz drugiej zewnętrznej części dłoni – od nasady do końcówek palców. Gest ten – jak przypuszczam – pochodzi właśnie od czynności wykonywania ablucji. Przemawia za tym kilka czynników. Po pierwsze podobnie jak w czasie ablucji, gest „umywania dłoni” jest zwykle powtarzany przez mówiącego kilkakrotnie, tzn. dłonie są „obmywane” naprzemiennie kilka razy. Najistotniejszym jednak czynnikiem jest to, że u dziećmi z dziesięciu mówiących, u których zaobserwowałam ten gest, wykonywany jest on przy użyciu lewej dłoni. Jest to o tyle nietypowe, że większość narratorów to osoby praworęczne, co łatwo stwierdzić, obserwując ich pozostałe gesty wykonywane przede wszystkim przy pomocy ręki dominującej, czyli prawej. Jednak wykonywanie gestu „umywania dłoni” zaczynają od ręki lewej – czyli zgodnie z sekwencją obowiązującą podczas ablucji. Należy również wziąć pod uwagę fakt, że gesty mogą wywodzić się od zrytualizowanych czynności mających swoją kulturowo uwarunkowaną formę. Zwykle mycie rąk jest wprowadzone czynnością powtarzalną, ale za każdym razem wykonywaną w nieco inny sposób, podczas gdy czynność mycia rąk podczas ablucji jest wysokim stopniu zrytualizowana, przez co łatwiej poddaje się schematyzacji. Ta schematyzacja widoczna jest nie tylko w formie gestu, która niekiedy zredukowana jest do delikatnego, trudno wręcz zauważalnego muśnięcia prawej dłoni lewą dłonią. Schematyzacja widoczna jest także na poziomie fraz współtowarzyszących gestowi, które właściwie nie odnoszą się bezpośrednio do czynności obmywania czy oczyszczenia, a jeśli już, to jest to oczyszczenie raczej duchowe niż fizyczne, np.

2. *ya kamata wannan addini a gyara shi a daidaita Tijaniyya, a daidaita Qadiriyya a daidaita sufiyya da makamantansu*¹⁴
„trzeba tę religię oczyścić (dosł. zreperować), oczyścić Tidżaniję, Kadiriję i inne bractwa sufickie”



Ilustracja nr 4. Wykonywanie gestu „umywania dłoni”¹⁵

Narrator mówi o oczyszczeniu religii z niektórych naleciałości obecnych jego zdaniem w bractwach sufickich mających swoich zwolenników w Nigerii północnej. Mówiąc o oczyszczeniu, a właściwie o naprawie (bo takie jest podstawowe znaczenie czasownika *gyara*) lub wyprostowaniu (o czym świadczy użycie czasownika *daidaita*), kilkakrotnie powtarza gest „umywania dłoni”, nie mając jednak na myśli fizycznego oczyszczenia. W opisanym przykładzie związek pomiędzy gestem a wyrażeniem językowym jest wciąż klarowny. Posługując się pojęciem metafory pojęciowej¹⁶,

¹⁴ Zarówno w tym, jak i w innych przykładach podkreślenie odnosi się do tego fragmentu wypowiedzi, w czasie którego wykonany jest gest.

¹⁵ I. Will, Kano, 2016, nagranie własne.

¹⁶ Pojęcie wprowadzone przez Georga Lakoffa i Marka Johnsona (zob. *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. P. Krzeszowski, Warszawa, Aletheia). Metafora pojęciowa definiowana jest jako „relacja odwzorowująca elementy określonej domeny poznawczej w elementy innej domeny kognitywnej” (A. Gemel, *Codziennność metafory w perspektywie kognitywistycznej Próba krytycznej analizy*, „Nauki o wychowaniu. Studia interdyscyplinarne” 2016, t. 1, z. 2, s. 175).

możemy powiedzieć, że narrator traktuje religię jak konkretny obiekt, który można oczyścić, by doprowadzić go do stanu pierwotnego – stanu czystości. Jednak w wielu innych przypadkach użycie tego gestu może się wydawać już mniej zrozumiałe, zwłaszcza jeśli gestowi odpowiadają frazy zawierające negację czy kwantyfikator *duk* ‘wszyscy’, które nawet metaforycznie niewiele mają wspólnego z umywaniem czy oczyszczeniem.

3. *ba na bukarat interest dīn*
„nie potrzebuję tych odsetek”
4. *ba su da ilmin addini*
„nic nie wiedzą (dosł. nie mają wiedzy) o religii”
5. *Shi ke nan. Kin gama da shi*
„I tyle! Skończyłaś z nim.”
6. *wannan ya sa kwanciyar hankali yana ganin babu komai*
„to powoduje spokój, on wie, że wszystko jest w porządku (dosł. nie ma nic)”
7. *bara, kowace irin hanya ake yi*
„zebranie, jakkolwiek (dosł. każdy rodzaj sposobu) to robisz”
8. *sai ki yi musu tambaya, duka tambayar da za ki iya yi a kan Tijaniyya*
„no i zadasz im pytanie, każde pytanie możesz im zadać na temat Tidżaniji”

Powyższe przykłady ukazują kilka pojęć związanych z gestem „umywania dłoni”: zgodę (przykład nr 6), finalność/zakończenie (przykład nr 5), odrzucenie (przykład nr 3), nieistnienie (przykład nr 4) czy całkowitość (przykład nr 7 i 8). Aby zrozumieć zależność pomiędzy gestem, który obrazuje pewien schemat, a odnoszonymi się do niego pojęciami, należy sięgnąć do konkretnej czynności, od której gest się wywodzi. Rytualnego obmycia dokonuje się, aby oczyścić ciało, zmyć z niego cały brud fizyczny, ale też duchowy i doprowadzić do stanu czystości, który umożliwia odprawie-

nie modlitwy. Sam proces obmycia zakłada pozbycie się brudu, czyli odrzucenie tego, co nieczyste (stąd odrzucenie) i osiągnięcie czystości, czyli doprowadzenie do takiego stanu, z którego będziemy zadowoleni (stąd akceptacja). Brudu pozbywamy się całkowicie, tak by osiągnąć czystość idealną¹⁷ (stąd wyrażenie całości, całkowitości). Czynność obmycia jest procesem telicznym, mającym swój początek i koniec, zmierzającym do osiągnięcia zamierzonego efektu (stąd pojęcie zakończenia). Różnorodność pojęć odnoszących się do gestu „umywania dłoni” pokazuje zarówno wysoki stopień jego schematyzacji, jak i to, jak wiele informacji można zawrzeć w jednym ruchu rąk.

Pisanie i czytanie

Tradycja edukacji religijnej, obecna od wieków w północnej Nigerii, jest nadal żywa. Większość dzieci uczęszcza do szkoły koranicznej, gdzie uczy się pisania i czytania Koranu, a wiele z nich kontynuuje naukę w szkole muzułmańskiej¹⁸. Nauka czytania i pisania w alfabecie arabskim często od trzeciego lub czwartego roku życia wywiera przemożny wpływ na sposób myślenia, zachowania i mówienia, a tym samym na gestykulację. Przykładem może być wypowiedź na temat zawartości jednej z sur koranicznych. Mówiąc o surze, narrator pokazuje niejako stronę Koranu

¹⁷ O tym, jak ważne jest dokładne i całkowite obmycie poszczególnych części ciała może świadczyć istnienie w języku hausa słowa *lam'a* oznaczającego suchą płamkę, która została na obmywanych częściach ciała, a która sprawia, że ablucja jest nieważna.

¹⁸ W szkole muzułmańskiej zwanej *islamiyya* dzieci lub młodzież uczą się arabskiego i wiedzy o islamie. Obecnie większość szkół muzułmańskich łączy w sobie elementy tradycyjnej szkoły muzułmańskiej ze szkołą typu zachodniego.

i przebiega po tej wyobrażonej przez siebie stronie ręką od prawego górnego rogu do lewego dolnego.

9. *a cikin sura ta Lukuman, tun daga aya sha biyu zuwa ta sha tara*
„w surze Lukman, od wersu dwunastego do dziewiętnastego”



Ilustracja nr 5. Pokazywanie wyimaginowanej strony Koranu od prawego górnego rogu do lewego dolnego¹⁹

Powyższy przykład idealnie ilustruje zasadę, która powszechnie znana jest w badaniach nad gestami, a która mówi, że myślenie o danym pojęciu zakłada zmysłową i motoryczną symulację cech związanych z tym pojęciem, nawet jeśli przejaw tego pojęcia jest nieobecny w najbliższej przestrzeni²⁰. Narrator, myśląc o Koranie, do tego stopnia „widzi” rozłożoną przed nim księgę, że podnosi wzrok na początek wyimaginowanej strony i pokazuje zamieszczony na niej tekst pisany w alfabecie arabskim od prawej do lewej. Gest jednoznacznie dowodzi, że mówiący wyobraża

¹⁹ Sunnah TV Nigeria, *Sheikh Muhammad Bin Uthman (Tambayoyi da Amsa 2)* [online video clip], YouTube, 24 marca 2014 r., <https://www.youtube.com/watch?v=Rxn18NMviva> (dostęp: 11.05.2018 r.), minuty: 13:08–13:12.

²⁰ A. B. Hostetter, *Mind in motion: the gesture as simulated action framework*, University of Wisconsin-Madison 2008, str. 7.

sobie oryginalną wersję Koranu. Z uwagi na tradycyjne wykształcenie – z taką wersją zapewne zazwyczaj miał do czynienia – suma jego doświadczeń przenosi się na sferę gestyczną.

Podobna sytuacja ma miejsce w innej wypowiedzi, w której narrator opowiada o organizacji terrorystycznej Boko Haram pochodzącej z północnej Nigerii. Zaczyna swoje wyjaśnienia od podania właściwej nazwy organizacji. Jako że oryginalna nazwa jest utworzona w języku arabskim, mówca właśnie w tym języku ją cytuje. W momencie gdy wymienia poszczególne człony nazwy organizacji, a jest ich aż pięć, przenosi dłonie odcinkami z prawej strony na lewą, niejako obrazując usytuowanie poszczególnych wyrazów w arabskiej nazwie. Kiedy myśli i mówi o nazwie, ma przed oczyma jej zapis w alfabecie arabskim, czyli od prawej do lewej i jego dłonie za tym wyobrażonym napisem podążają.

10. *Cikakken suna shi ne jama’atul izalatul bid’ah wa’ikhamat al-sunna*

„właściwa nazwa to: jama’atul izalatul bid’ah wa’ikhamat al-sunna”



Ilustracja nr 6. Pokazywanie poszczególnych części napisu arabskiego²¹

²¹ I. Will, Kano, 2016, nagranie własne.

Zauważmy, że opisane powyżej gesty nie naśladują czynności czytania czy pisania w takim rozumieniu, jak gesty opisane w poprzednich sekcjach naśladują czynność proszenia czy mycia. Nie mają jednej ściśle ustalonej formy, a łączy je ruch rąk od prawej do lewej strony. Wydaje się, że właśnie ten kierunek jest już na tyle zeschematyzowany, że niekoniecznie odnosi się do wypowiedzi mówiącej o czymś, co ma związek z tekstem pisanym po arabsku. Dowodem mogą być wypowiedzi tych samych narratorów, którzy opowiadając o upływie czasu albo o następstwie wydarzeń w czasie, również pokazują odcinek biegnący od prawej do lewej. W przykładzie 11 narrator mówi o upływie czasu po śmierci proroka Mahometa i ten upływ pokazuje, przenosząc obie dłonie z prawej strony na lewą.

11. *da abin ya faru, bayan manzon Allah ya bar duniya bayan shekara ashirin da zuwa talatin*
„kiedy to się wydarzyło, było to dwadzieścia czy trzydzieści lat po śmierci proroka”



Ilustracja nr 7. Pokazywanie upływu czasu na osi od prawej do lewej²²

²² Izabela Will, Kano, 2016, nagranie własne.

Inny narrator, mówiąc o systemie edukacji obowiązującym w zakładanej przez niego instytucji, pokazuje, jak będzie się zmienił pobyt dzieci w szkole (z systemu codziennego przychodzenia do szkoły na system szkoły z internatem), począwszy od czwartej klasy wzwyż. Ten zakres czasowy odmierzany nauką w poszczególnych klasach pokazuje właśnie ruchem ręki od prawej do lewej. Prawa ręka narratora wyznacza strefę graniczną – czwartą klasę – i pozostaje na stole w tej samej pozycji, podczas gdy lewa dłoń przesuwa się energicznym ruchem w lewą stronę, a potem lekko w górę, by pokazać odcinek czasu od czwartej klasy wzwyż.

12. *daga primary three suna gamawa four, zai zama boarding ne*
 „po trzeciej klasie kończą czwartą i wtedy [szkoła] staje się szkołą z internatem”



Ilustracja nr 8. Pokazywanie kolejnych stadiów edukacji szkolnej na osi od prawej do lewej²³

²³ *Manufar Kafa...*, op. cit., minuty: 1:00:59–1:01:01.

Warto w tym miejscu podkreślić, że pokazywanie upływu czasu na osi od prawej do lewej ma wśród użytkowników języka hausa charakter marginalny. Mówiący zwykle pokazują upływ czasu na osi od lewej do prawej lub od siebie na zewnątrz, ale powyższe przykłady mogą świadczyć o alternatywnym sposobie ukazywania relacji czasowych wynikającym z częstego obcowania z pismem arabskim.

Wydaje się, że kierunek – od prawej do lewej – ma również wpływ na sposób wyliczania na palcach. W niemal całej Afryce Subsaharyjskiej wyliczanie zaczyna się od małego palca, a kończy na kciuku. Ten sposób wyliczania widoczny jest w gestach towarzyszących mowie. Rzadko kiedy jednak takie wyliczanie na palcach odnosi się w warstwie werbalnej do liczenia. Zwykle jest to wymienianie obiektów należących do tej samej kategorii (np. imiona czy nazwy miejsc), powiązanych ze sobą czynności czy kolejnych punktów wypowiedzi. Mówiący może albo chwycić jedną ręką palce drugiej ręki i w ten sposób odnosić się do wymienianych przez siebie elementów, albo zginać lub wyprostowywać palce jednej ręki (bez pomocy drugiej ręki). Różnorodne sposoby wykorzystywania palców do wyliczania pokazują ilustracje 9–11.

13. *abu na dāya ke nan*

„to po pierwsze”



Ilustracja nr 9. Wyliczanie na palcach poprzez prostowanie kolejnych palców lewej ręki poczynawszy od najmniejszego²⁴

14. *sai ta zo gida ta zama baiwarki, ta zama baiwar mijinki, ta zama baiwar ‘ya’yanki*

„tak więc przyszła do domu i stała się twoją niewolnicą, stała się niewolnicą twojego męża, stała się niewolnicą twoich dzieci”

²⁴ Mujallar Matashiya, *Kallon fim din ilimin jima'i don mallake miji ya halatta inji malama Zahra'u Umar* [online], YouTube 11 marca 2018 r., <https://www.youtube.com/watch?v=ed4QWB3eZ8U> (dostęp: 26.10.2018 r.), minuty: 3:41–3:42.



Ilustracja nr 10. Wyliczanie na palcach poprzez zginanie przy pomocy kciuka kolejnych palców lewej ręki począwszy od najmniejszego²⁵

15. *Idan na ce iskanci ina nufin ko ya yi lalata da ke ko ya yi shaye-shaye da ke ko ya koya miki yadda ake shaye-shaye ko ya koya miki yanda ake yawo ko ya koya miki yadda ake zuwa party*
 „Jeśli mówię rozwiążność, to mam na myśli, że próbował cię wykorzystać albo pił z tobą, albo cię nauczył, jak pić, albo nauczył cię, jak się szwendać po mieście, albo nauczył cię chodzić na imprezy”

²⁵ Salihu Lukman, *Wasiyyar Matan Aure: Shaikh Albani Zaria*. [online], YouTube, 3 sierpnia 2015 r., https://www.youtube.com/watch?v=adG1NnT5_qI (dostęp: 11.05.2018 r.), minuty: 38:14–38:19.



Ilustracja nr 11. Wyliczanie na palcach poprzez chwytywanie kolejnych palców lewej ręki począwszy od najmniejszego²⁶

Uwagę obserwatora może przykuć fakt, że wyliczanie zawsze odbywa się na lewej ręce. Jest to dość naturalne w przypadku, gdy prawa ręka chwyta palce lewej ręki; ręka prawa, dominująca wyznacza poszczególne elementy, a ręka lewa służy niejako za narzędzie, rodzaj liczydła, na którym odliczane są kolejne paciorki. Zastanawiający jest jednak fakt, że w przypadku, gdy odliczanie odbywa się na jednej ręce, jest to również ręka lewa. Analogia panaafrykańska nie wchodzi tu już w rachubę. Kiedy obserwujemy np. użytkownika języka khosa uczącego na kanale YouTube²⁷ liczenia w swoim języku, widzimy, że wymieniając kolejne cyfry, podnosi palce prawej ręki, poczynając od najmniejszego, a kończąc na kciuku (ilustracja 12).

²⁶ Zakiza TV Arewa, *Iskanci na da dadi* [online], YouTube, 18 stycznia 2018 r., <https://www.youtube.com/watch?v=dGDj0iK2ufs> (dostęp: 18.09.2018 r.), minuty: 0:56–1:04.

²⁷ XhosaKhaya, *Lesson 5: Counting 1 – 10 in Xhosa* [online], YouTube, 4 kwietnia 2011 r., <https://www.youtube.com/watch?v=ch8f2Jk2jgk> (dostęp: 19.10.2018 r.).



Ilustracja nr 12. Wyliczanie na palcach poprzez prostowanie kolejnych palców prawej ręki poczynawszy od najmniejszego²⁸

O ile sposób liczenia – od kciuka lub od najmniejszego palca – jest uwarunkowany kulturowo, o tyle użycie do tego celu ręki lewej lub prawej zależy zwykle od uwarunkowań fizjonomicznych, czyli od tego, która z rąk jest dominująca. Jednak wszyscy narratorzy, u których zaobserwowałam gest wyliczania, używali lewej ręki, pomimo że byli praworęczni. Jednym z możliwych wyjaśnień takiego stanu rzeczy jest wspomniany schemat „początek z prawej”, tak widoczny w gestach nawiązujących do pisania, czytania i upływu czasu. Większość gestykulujących, wyliczając na palcach, trzyma wewnętrzną część dłoni w swoim kierunku. Wyliczając od małego palca, zaczynają tym samym wyliczanie od prawej strony.

Potwierdzeniem hipotezy o tym, że wyliczanie powinno się rozpocząć od prawej strony, są gesty wykonane przez jednego z narratorów. Sama wypowiedź dotyczy towarzyszy proroka, których imiona narrator wymienia (przykład 16), dotykając kciukiem lewej dłoni kolejnych palców lewej ręki (od najmniejszego do wskazującego). Dłoń mówiącego zwrócona jest w jego stronę (por. ilustracja 13).

²⁸ Ibidem, minuty: 0:46–0:48.

16. *kamar Abubakar, Omar, Usman, Ali*
„tak jak Abubakar, Omar, Osman i Ali”



Ilustracja nr 13. Wyliczanie na palcach poprzez dotykanie kciukiem kolejnych palców lewej ręki poczynwszy od najmniejszego²⁹

Chwilę później narrator, trzymając nadal cztery palce wyprostowane, odwraca dłoń tyłem do siebie i wypowiadając frazę *wadānnan duk komai* „ci wszyscy” (przykład 17), przeciąga prawą dłoń po palcach lewej dłoni w tę i z powrotem, dając do zrozumienia, że mówi o tych czterech osobach (por. ilustracja nr 14). Następnie ponownie wymienia imiona towarzyszy proroka i gestem wyliczania pokazuje ich na palcach. Tym razem jednak wyliczanie zaczyna nie od małego palca, ale od palca wskazującego znajdującego się po prawej stronie odwróconej dłoni i kontynuuje odliczanie kolejnych towarzyszy proroka od prawej do lewej (ilustracja nr 15).

²⁹ Sunnah TV Nigeria, *Sheikh Aminu Ibrahim Daurawa (Gudumawar Sahaban Annabi)* [online], YouTube, 25 listopada 2014 r., https://www.youtube.com/watch?v=_RtK6-dXdBk (dostęp: 11.05.2018 r.), minuty: 31:22–31:25.

17. *wadannan duk komai – jahilcinka ko rashin karatunka – in dai an ce Abubakar, Umar, Usman, Ali, ka san shabbai ne*
„ci wszyscy – czy jesteś ignorantem czy niepiśmiennym – to jak mówią: Abubakar, Umar, Usman, Ali, to wiesz, że to towarzysze proroka”



Ilustracja nr 14. Dotykanie wyciągniętych czterech palców celem podkreślenia, że narrator mówi o wszystkich czterech towarzyszach proroka, do których odnoszą się wyprostowane palce³⁰



Ilustracja nr 15. Wyliczanie na palcach poczynawszy od palca wskazującego lewej ręki; kierunek wyliczania od prawej do lewej³¹

³⁰ Ibidem, minuty: 31:26–31:28.

³¹ Ibidem, minuty: 31:29–31:32.

Podsumowanie

Gesty towarzyszące mowie wiele mówią nie tylko o charakterze czy temperamencie człowieka, ale również o kręgu kulturowym, z którego pochodzi. Większość gestów towarzyszących wypowiedzi wykonywana jest nieświadomie, a nawet jeśli mówiący spojrzy na wyciągnięte przed sobą palce czy dłoń, to zupełnie nie zastanawia się nad tym, od którego palca zacząć wyliczanie albo w jaki sposób pokazać stronę zapisaną pismem arabskim, bo jest to czynność tak często przez niego powtarzana, że dłonie wykonują w sposób automatyczny. Gruntowna analiza poszczególnych ruchów rąk pozwala zaobserwować pewne regularności w ich wykonywaniu, ale też podobieństwa pomiędzy niektórymi gestami a wykonywanymi codziennie czynnościami.

W artykule pokazane są zarówno gesty skonwencjonalizowane (gest modlitewny, gest „umywania dłoni”, gest wyliczania) powtarzane przez wielu mówiących w podobny sposób, jak i gesty tworzone *ad hoc* (pokazanie strony koranicznej), ale mające swoje umotywowanie w codziennym doświadczeniu religijno-kulturowym. To doświadczenie prowadzi do powstania schematów ruchowo-pojęciowych, które wyrażane są w gestach³².

Im częściej używany jest dany schemat ruchowo-pojęciowy, tym mniej czytelny jest jego związek z czynnością, od której pochodzi. Z czynności czytania i pisania po arabsku pozostaje jedynie schemat „początek z prawej” wyrażany przy pokazywaniu upływu czasu od prawej do lewej lub przy rozpoczynaniu liczenia od małego palca lewej ręki. Gest obrazujący czynność mycia rąk

³² Por. A. Załazińska, *Schematy myśli wyrażane w gestach: gesty metaforyczne obrazujące abstrakcyjne relacje i zasoby podmiotu mówiącego*, Universitas, Kraków 2001.

podczas ablucji rzadko kiedy współgra z wypowiedzią na temat mycia czy czyszczenia, a jeśli już w jakiś sposób się do samej idei oczyszczania odnosi, to jest to raczej oczyszczanie duszy czy umysłu niż ciała (np. przebaczenie komuś czy poprawianie czegoś). Znacznie częściej wyobraża schemat zakończenia, całości czy odrzucenia.

Warto podkreślić, że dany schemat ruchowo-pojęciowy jest mocno powiązany z kulturą, z której człowiek się wywodzi, z codziennym doświadczeniem fizycznym, ale niekoniecznie z językiem, którym człowiek się posługuje. Hausańscy mówiący po angielsku nie przestają używać charakterystycznych dla siebie gestów.

Bibliografia

- Antas J., *Semantyczność ciała. Gesty jako znaki myślenia*, Primum Verbum, Łódź 2013.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 2, *Dialog*, Warszawa 1998.
- Gemel A., *Codziennność metafory w perspektywie kognitywistycznej. Próba krytycznej analizy*, „Nauki o wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” 2016, t. 1, z. 2.
- Hostetter A. B., *Mind in motion: the gesture as simulated action framework*, University of Wisconsin-Madison 2008.
- Kendon A., *Gestures as illocutionary and discourse structure markers in Southern Italian conversation*, „Journal of Pragmatics” 1995, t. 23, z. 3.
- Kendon A., *Gesture: Visible Action as Utterance*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Kita S., Alibali M. W., Chu M., *How Do Gestures Influence Thinking and Speaking? The Gesture-for-Conceptualization Hypothesis*, manuskrypt z 2016 r. zaakceptowany do druku przez „Psychological

- Review”, dostępny na: <http://wrap.warwick.ac.uk/84187/23/WRAP-how-gestures-thinking-speaking-Kita-2017.pdf> (dostęp: 25.10.2018 r.).
- Ladewig S., *Recurrent gestures* [w:] *Body – Language – Communication. An international handbook on multimodality in human interaction*, red. C. Müller, A. Cienki, E. Fricke, S. Ladewig, D. McNeill i S. Tensendorf, Berlin, De Gruyter Mouton 2014.
- Lakoff G. i Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. P. Krzeszowski, Aletheia, Warszawa 2010.
- Morgan D., *Essential Islam: A Comprehensive Guide to Belief and Practice*, Santa Barbara/Denver/Oxford, Praeger.
- Morris D., *Mensch mit dem wir leben. Ein Handbuch unseres Verhaltens*. Droemer Knauer, München 1978.
- Morris D. et al., *Gestures: Their origins and distribution*, Stein & Day, New York 1979.
- Mujallar M., *Kallon fim din ilimin jima'i don mallake miji ya halatta inji malama Zahra'u Umar* [online], YouTube 11 marca 2018 r., <https://www.youtube.com/watch?v=ed4QWB3eZ8U>.
- Parrill F., *An Analysis of Theoretical Discourse about Multimodal Language* [w:] *Gesture and the Dynamic Dimension of Language: Essays in Honor of David McNeill*, red. S. D. Duncan, J. Cassell i E. T. Levy, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company 2007.
- Salihu L., *Manufar Kafa Daarul-Hadeethis-Salafiyyah Zaria 2/3: Albani* [online], YouTube, 6 lutego 2014 r., <https://www.youtube.com/watch?v=sJH41TcwfMA&t=1205s>.
- Salihu L., *Wasiyyar Matan Aure: Shaikh Albani Zaria*. [online], YouTube, 3 sierpnia 2015 r., https://www.youtube.com/watch?v=ad-G1NnT5_qI.
- Strauss A. L., *Continual Permutations of Action*, Aldine de Gruyter, New York 1993.
- Sunnah TV Nigeria, *Sheikh Muhammad Bin Uthman (Tambayoyi da Amsa 2)* [online video clip], YouTube, 24 marca 2014 r., <https://www.youtube.com/watch?v=Rxn18NMvivA>.

- Sunnah TV Nigeria, *Sheikh Aminu Ibrahim Daurawa (Gudumawar Sahabban Annabi)* [online], YouTube, 25 listopada 2014 r., https://www.youtube.com/watch?v=_RtK6-dXdBk.
- Will I., Niewerbalne sposoby wyrażania negacji w kulturze hausa, „Afryka” 2017, t. 45.
- XhosaKhaya, *Lesson 5: Counting 1 – 10 in Xhosa* [online], YouTube, 4 kwietnia 2011 r., [przeglądane 19.10.2018 r.], dostęp z: <https://www.youtube.com/watch?v=ch8f2Jk2jgk>.
- Yalwa L. D., *Yadda za ka yi alwala*, [w:] *Hausar Baka: „Gani Ya Kori Ji”* (Language and Culture Videos for Elementary and Intermediate Hausa), A. Bature, R. G. Schuh, and R. Randell, 1998, http://aflang.linguistics.ucla.edu/hausarbaka/Video_Files/M113_supp_alwala.pdf.
- Zakiza TV Arewa, *Iskanci na da dadi* [online], YouTube, 18 stycznia 2018 r., <https://www.youtube.com/watch?v=dGDj0iK2ufs>.
- Załaźńska A., *Schematy myśli wyrażane w gestach: gesty metaforyczne obrazujące abstrakcyjne relacje i zasoby podmiotu mówiącego*, Universitas, Kraków 2001.

From routinized action to schema – tracing the origin of Hausa co-speech gestures

Summary

Hausa people live in Western Africa, mainly in the northern part of Nigeria and the southern part of Niger. One of the predominant features of their identity is Islam. Certain aspects of ritual or routinized actions connected with Muslim religion or education are used on daily bases. It is claimed that these actions gave rise to sensorimotor schemas connected with certain notions. The schemas are represented in gestures. Three examples of routinized actions were taken into consideration: the action of praying, the action of washing off the hands during ablution and the action of reading and writing in Arabic script. The action of palms turned up during prayers (*addua*) gave rise to co-speech gesture used when discussing the issue of request. The “hand washing” gesture

co-occurs with the utterances referring to contamination, rejection, totality, finality or non-existence. The action of reading and writing in Arabic could possibly gave rise to the schema “the beginning is the right side” which is represented in gestures indicating the Arabic script but also passing of time. The same schema could possibly influence the way of performing counting gestures. The counting starts from the small finger of the left hand (the palm is directed towards the speaker), i.e. from right to left.

Keywords: ablution, co-speech gestures, counting gestures, Hausa, Islam, northern Nigeria, routinized actions, sensorimotor schema

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI

NIGRYCI Z BAHR EL GHAZAL I EKWATORII – DAWNY REZERWUAR NIEWOLNIKÓW

Dzisiejszy Sudan Południowy zamieszkuje ok. 200 miejscowych ludów, wyodrębnianych na podstawie różnic językowych. Dzieli się je na trzy podstawowe grupy: Nilotów (m.in. Dinka i Nuer), Nilo-Chamitów oraz ludy sudańskie (nigryckie), zamieszkujące na zachód od Nilu, wzdłuż działu wodnego Kongo – Bahr el Ghazal. Są to dwa główne duże obszary historyczno-geograficzne, wyróżniane w dawnym południowym Sudanie: Bahr el Ghazal i Ekwatoria.

Omawiając w swoim klasycznym dziele ludy nigryckie, Charles G. Seligman podkreśla, iż „cechy fizyczne odróżniają ich zarówno od Nilotów, jak i od sąsiadów, od strony południowej, mówiących językami bantu. Są oni stosunkowo niskiego wzrostu, o głowach średniodługich, zdecydowanie nigryckich rysach twarzy i – chociaż są to wyjątki – o skórze, która jest ciemna, bardziej czerwono-brązowa niż »czarna«.

Ich cechy kulturowe są łatwiejsze do oceny w zestawieniu z cechami Nilotów”¹. Wśród tych cech wyróżniających wymienia m.in. uprawę roli, która stanowi ich

Jarosław Różański OMI, prof. zw. dr hab., Instytut Dialogu Kultury i Religii, Wydział Teologiczny UKSW w Warszawie

¹ C.G. Seligman, *Ludy Afryki*, przeł. E. Promińska, Warszawa 1972, s. 95.

główne zajęcie obok hodowli drobiu. Nie hodują też oni bydła. „Mężczyźni noszą przepaski na biodrach lub skórzany ubiór, niekiedy nawet w rodzaju spodni. Włosy zaplecione w sznureczki wiszące po bokach czaszki, często z wypracowanymi »pomponami« na końcach każdego warkoczyka. Kapelusze wyplatane z trawy, dekorowane niekiedy pękiem piór kogucich. Kobiety (ubrane typowo) noszą pęk świeżych liści zawieszonych z przodu i z tyłu na sznurze opasującym talie, niekiedy mają też fartuchy”². Mówią oni językami



Foto 1: R. Buchta. Mężczyzna Azande. Domena publiczna.

z grupy wschodniej Adamawy, rodziny kongo-kordofańskiej. Do tej grupy ludów wschodnionigryckich należą takie plemiona jak Azande (Zande, Niam-Niam), którzy żyją na pograniczu Republiki Środkowoafrykańskiej, Demokratycznej Republiki Konga i w sąsiednich regionach Sudanu (fot. 1).

Zasadniczo dzielą się na dwie grupy: wschodnią – Avungara (Yungara), której nazwa pochodzi od nazwy rządzącego rodu, oraz zachodnią – Bandja (Abandija), której nazwa w rzeczywistości również określa rządzący ród. Z Azande blisko powiązanych kulturowo jest wiele innych ludów, jak np. Makaraka (Adio, Iddio), zamieszkujący w Ekwatorii, na wschód od Azande-Avungara, Babukur (Abuguru) żyjących na północny wschód od Azande na

² Tamże, s. 96.



Foto 2: R. Buchta. Mężczyzna Azande-Makaraka. Domena publiczna.



Foto 3: R. Buchta. Mężczyzna Madi. Domena publiczna.

południowych krańcach Sudanu, Mundu (Mondu) osiadłych na pograniczu Sudanu i Demokratycznej Republiki Konga, Sere (Abire, Siri) i Kara z Bahr el Ghazal (fot. 2).

Do tej grupy nigryckich plemion środkowo-wschodniego Sudanu zaliczyć trzeba także m.in. Bongo, Jur, Ndogo, Bai, Bviri, Gollo, Aja, Binga z Bahr el Ghazal czy też Moro, Madi, Keliku (Kaliko), Avukaya i Mundu z Ekwatorii (fot. 3).

Migracje ludów sudańskich

Niektórzy badacze pierwsze migracje ludów sudańskich na tereny dzisiejszego Sudanu Południowego datują na XVI w., w którym ich pierwsza fala miała przybyć z północnego wschodu. Nieco później z północy napłynęły takie ludy jak Abarambo, Madi, Mundu i Sere. Z północnego zachodu, być może z regionu dzisiejszego Czadu, przybyli przodkowie Azande, którzy podporządkowali sobie żyjącą tu wcześniej ludność. Kolejne ich fale napływały sukcesywnie w XVI, XVII i XVIII w. W XVIII w. Azande, znani jako Ambamu, żyli nad brzegiem rzeki Mbomu, która stanowi część dzisiejszej granicy między Republiką Środkowoafrykańską a Demokratyczną Republiką Konga. Ambamu byli zdominowani przez wodzowski klan Avungara, który przewodził w walce z sąsiednimi grupami. Te ich podboje zaprowadziły Azande na tereny Sudanu Południowego. Niektóre z podbitych przez nich grup zachowały własne języki, ale większość z nich uważa się dzisiaj za Azande. Dlatego też członkowie ludu Azande wyróżniają w swoim społeczeństwie trzy różne grupy. Pierwsza to wspomniani Avungara, którzy przewodzili pozostałym w podboju terytoriów. Druga to Ambamu, którzy składają się z klanów wspierających niegdyś Avungara i byli ich partnerami we wczesnych zwycięstwach. Dla pozostałej części populacji istnieje określenie *Auro*. Władza jest w rękach Avungara. Jak zauważa Charles G. Seligman, „na czele plemienia, którego terytorium jest zazwyczaj ograniczone w sposób naturalny rzekami, stoi wódz naczelny. Podlegają mu jego bracia i synowie zarządzający poszczególnymi prowincjami oraz inni członkowie plemienia, odgrywający w razie potrzeby rolę zastępców dowódców”³ (fot. 4).

³ Tamże, s. 98.



Foto 4: R. Buchta. Broń rzutna Azande. Domena publiczna.

Podbijając inne ludy, Azande tworzyli wiele mniejszych lub większych państw, które rozpadały się po dłuższym lub krótszym czasie. Na ich miejscu z kolei powstawały nowe państwa. Azande nigdy jednak nie utworzyli jednego państwa⁴. Ta inwazja wojowniczych Azande bardzo mocno naznaczyła historię okolicznych ludów (fot. 5). Przykładem tego jest chociażby historia grupy etnicznej zwanej Adio (l. poj. Dio), bardzo często określanej jako Makaraka. Wywodzi się ona od Azande, a konkretnie od dużej grupy wojowników, którzy w XVIII i XIX w. pod dowództwem wodza Gbudwe napadali na tereny Mundu, Moru, Pojulo i Kakwa.

⁴ E. E. Evans-Pritchard, *The Azande. History and Political Institutions*, Oxford 1971.



Foto 5: R. Buchta.
Wojownicy Azande.
Domena publiczna.

Ludy te żyły w okolicach Maridi, Mundri i Yei. Moro, Mundu i Pojullo zjednoczyli się w walce i pokonali główne siły wroga, zmuszając go do wycofania się i izolacji. Pokonani wojownicy utworzyli nową grupę etniczną Makaraka, będącą *de facto* mieszanką kilku grup etnicznych. Obecnie Makaraka mieszkają wzdłuż drogi z Yei do Maridi (fot. 6). Wspomniani wcześniej Mundu osiedleni są obecnie w okolicach Ras Wullu, Maridi i Ibba w Sudanie oraz na przygranicznych terenach Demokratycznej Republiki Konga. Prawdopodobnie przybyli do dzisiejszych siedzib z terenów Republiki Środkowoafrykańskiej w XVIII w. Byli oni skonfliktowani



Foto 6: R. Buchta. Wojownik Makaraka. Domena publiczna.

z Azande, pomimo dużego podobieństwa kulturowego⁵. Sere natomiast przybyli do obecnych swoich siedzib znad rzeki Mbomu. Zamieszkują oni na terenach między Deim Zubier i Wau, głównie w okolicach Deim Idris, Deim Arbabi, Kayango i Mboro. Sere, chociaż kulturowo związani także z Azande prowadzili z nimi długie wojny, o których mówią chociażby ich przekazy ustne⁶. W okolicach Maridi i Yei – w pasie lasów tropikalnych – mieszka-

⁵ C.G. Seligman, B.Z. Seligman, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, London 1932; S. Santandrea, *A Tribal History of the Western Bahr el Ghazal*, Bologna 1964.

⁶ C.G. Seligman, B.Z. Seligman, dz. cyt.; S. Santandrea, dz. cyt.; tenże, *Ethnogeography of Bahr el Ghazal*, Bologna 1981.

ją Avukaya⁷. Avukaya mówią językiem bardzo zbliżonym do języka Azande⁸.

Według Jana Czekanowskiego w historii tego regionu ekspansja ludów Azande miała decydujące znaczenie. Spowodowała ona rozproszenie autochtonów basenu Uele, którzy należeli do grupy plemion Mundu. Napór, skierowany wzdłuż Uele ku wschodowi, spowodował ich migracje, wskutek których plemiona te pojawiły się w basenie Bili⁹. Najazdy Azande sprawiły, iż wiele ludów sudańskich przetoczyło się falami nad dorzeczem Uele, wypychając przed sobą inne ludy niemal we wszystkich kierunkach i tworząc w konsekwencji wielkie zamieszanie etniczne na zachodnim brzegu Nilu. I tak na przykład Moru zostali odcięci od swoich krewnych Madi i Lugbwara właśnie przez inwazje Azande. Świadomość długiej wędrówki tkwi mocno w tradycji ustnej Moru. Twierdzą oni, iż pochodzą z Afryki Zachodniej, ale nie ma w tych tradycjach niczego, co mówiłoby, w jaki sposób dotarli na swoje obecne siedliska. Jednak bardzo wyraźnie w ich zbiorowej pamięci pozostają ataki Azande, które doprowadziły Moru na wzgórze w pobliżu Lui. Dzisiaj Moru mieszkają głównie w okolicach Mundri,

⁷ Avukaya po sudańskiej stronie granicy liczy około 50 000 osób, zamieszkających w małych wioskach lub samotnych osiedlach. Por. E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937; E. E. Evans-Pritchard, *The Non-Dinka peoples of Amadi and Rumbek Districts*, „Sudan Notes and Records” (1937), vol. XX, cz. I, s. 156–158; P. M. Larken, *Impressions of the Azande*, „Sudan Notes and Records” (1930), Vol. XIII, CZ. I, s. 99–115; C.G. Seligman, B.Z. Seligman, dz. cyt.

⁸ E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, oracles and Magic among the Azande*, dz.cyt.; tenże, *The Non-Dinka peoples of Amadi and Rumbek Districts*, dz.cyt., s. 156–158; P. M. Larken, *Impressions of the Azande*, „Sudan Notes and Records” (1930), vol. XIII, cz. I, s. 99–115; C.G. Seligman, B.Z. Seligman, dz. cyt.

⁹ Por. J. Czekanowski, *Forschungen im Nil – Kongo – Zwischengebiet*, t. II, Leipzig 1924, s. 21–237; J. Bar, *Strefa Sudanu w badaniach Jana Czekanowskiego (1908-1909)*, w: W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Polska a strefa Sudanu*, Pelplin 2017, s. 149.

Amadi, Lui, Jambo, Maridi i Kotobi¹⁰. Madi natomiast zamieszkują obszary na południowy zachód od miasta Torit oraz na terenie Ugandy, gdzie ich osadnictwo koncentruje się w okolicach Moyo i Adjumani¹¹. Osadnictwo Lugbwara koncentruje się na południe od Yei.

W wyniku najazdów Azande i arabskich handlarzy niewolnikami w XIX w. zmniejszyła się znacznie liczebność Bongo, którzy dzisiaj zamieszkują głównie okolice Tonj, ale ich małe grupy znajdują się także w pobliżu Joa-Luo, Balanda i w Wau w Bahr el Ghazal¹². Jur (Beli i Modo) uważają, że przybyli z terenów dzisiejszej Republiki Środkowoafrykańskiej razem z Bongo. Tereny Beli rozciągają się dzisiaj od Bahr Gel do Wulu, a następnie Billing. Modo mieszkają w okolicach Mvolo, Bogri, Woko i Bahr Girindi Yirola. Będąc myśliwymi, podążali wzdłuż lasów na południowy wschód¹³.

Swe pochodzenie z terenów dzisiejszej Republiki Środkowoafrykańskiej wywodzą także Banda. To duża grupa etniczna, którą tworzą m.in. klany Dukpu, Wundu, Junguru, Vedere (Nvedere), Govvoro, Buru, Wasa, Waddy, Tangbagu i Togbo. Odróżniają się od siebie dialektami. Zamieszkują w Raga, Mangaya, Sopo i Deim Zubier i okolicach, jak również we wschodniej części Republiki

¹⁰ Język Moru jest powiązany z językiem Madi, Avukaya, Lugbwara, Keliku i Lulubo. Ich populacja liczy ok. 80 000 – 100 000. Szerzej o Moru: E. E. Evans-Pritchard, *Non-Dinka peoples of Amadi and Rumbek*, dz.cyt., s. 56–158; C.G. Seligman, B.Z. Seligman, dz. cyt.

¹¹ C. G. Seligman, B.Z. Seligman, dz. cyt.; R. Nzita, Mbaga Niwampa, *Peoples and cultures of Uganda*, Kampala 1998, s. 143–146.

¹² E. E. Evans-Pritchard, *The Bongo*, „Sudan Notes and Records” (1929), vol. XII, cz. I, s. 1–61; C.G. Seligman, B.Z. Seligman, dz. cyt.

¹³ E. E. Evans-Pritchard, *Non-Dinka Peoples of Amadi and Rumbek*, dz.cyt., s. 156–158; R.O. Collins, *Land beyond the Rivers, the Southern Sudan, 1898 – 1918*, New Haven–London, 1971.

Środkowoafrykańskiej¹⁴. Spokrewniona językowo i kulturowo z Banda jest grupa etniczna Gbaya (Aja, Kresh). Mieszkają oni w pobliżu Banda. Ich stare siedziby znajdowały się w Gbotu, na północny zachód od Naki. Migrowali oni podobnie jak Banda¹⁵. Z terenów dzisiejszej Republiki Środkowoafrykańskiej przed Azande uciekali także Mundu. Dzisiaj Mundu zasiedlają okolice Maridi w zachodniej części Ekwatorii. Ich migracje sięgają XVIII w.¹⁶

Gospodarka i organizacja społeczna ludów sudańskich

Wspomniane ludy sudańskie to z reguły społeczności rolnicze. Rolnicy uprawiają na własne potrzeby m.in. maniok, kukurydzę, sorgo, fasolę, pochrzyn, ryż i słodkie ziemniaki. Mundu, którzy głównie są rolnikami, wykorzystują także bogactwa leśne. Są także biegli w wytopie żelaza i kowalstwie, produkując żelazne siekiery, włócznie i motyki. Mundu to również zręczni rzeźbiarze i rzemieślnicy. Dużo uwagi poświęcają plecionkarstwu i sitarstwu. Bongo także zajmują się hutnictwem i produkcją wyrobów żelaznych, ale też hodują zwierzęta domowe oraz zajmują się rybołówstwem. Bongo ponadto są zręcznymi rzeźbiarzami w drewnie, a także sporo czasu poświęcają plecionkarstwu, wyrabiając sita do filtrowania piwa, kosze do przenoszenia rzeczy, kosze do łowienia ryb itp. Jur (Beli i Modo) są także rolnikami, ale ponadto hodują kozy, owce i nieco bydła (pod wpływem pasterskich Din-ka). Zajmują się również pszczelarstwem. Moru udoskonaliли

¹⁴ S. Santandrea, *A tribal history of the Bahr el Ghazal*, Bologna 1964; tenże, *Ethno-geography of Bahr el Ghazal*, Bologna 1981.

¹⁵ Tenże, *A tribal history of the Bahr el Ghazal*, dz. cyt.; tenże, *Ethno-geography of Bahr el Ghazal*, dz. cyt.; C.G., Seligman, B.Z. Seligman, dz. cyt.

¹⁶ S. Santandrea, *A Tribal History of the Western Bahr el Ghazal*, dz. cyt.

sztukę robienia łuków, strzał i włócznie jako narzędzi wojennych i myśliwskich.

Pod względem organizacji organizacji politycznej omawiane ludy opisywane były przez Europejczyków jako klasyczny przykład segmentarnego typu organizacji społecznej, w ramach którego dane etnosy, podzielone były na plemiona a plemiona dzieliły się na mniejsze segmenty terytorialne. Jednak pod wpływem konfliktów z Azande wytwarzały one bardziej scentralizowane systemy społeczno-polityczne, jak np. Mundu, którzy mieli własnych wodzów na wzór Azande.

Ludy te przywiązane są także do tradycyjnych religii, chociaż wielu przyjęło też chrześcijaństwo lub islam. Azande wierzą w wszechpotężnego Boga (Mboli). Mają także w tradycji ogromny szacunek dla przodków. Jur (Beli i Modo) wierzą w Boga Stwórcę (*Boko'ba*). Bóg Stwórcy nie jest szczęśliwy, gdy ludzie przelewają krew – czy to ludzi, czy zwierząt. Dlatego też w tych



przypadkach praktykowane są rytuały oczyszczające (*tokpa*). Sere także wierzą w Najwyższą Istotę i mają cześć dla zmarłych krewnych. Istnienie Istoty Najwyższej (*Dungbali*) potwierdzają także wierzenia Ndogo i innych grup etnicznych.

Foto 7: R. Buchta. Tradycyjny uzdrowiciel Azande. Domena publiczna.

Wierzenia Azande obejmują również silne przekonanie o istnieniu i mocy czarownictwa. Znają także instytucję sądów bożych (ordalia). Podobnie jest u Mundu, Bongo, Ndogo¹⁷, Keliko¹⁸, Moru i u innych (fot. 7).

Początki wypraw po niewolników

Pisząc o historii ludów omawianego tu regionu, trzeba dodać, iż niezmiernie ucierpiały one w wyniku handlu niewolnikami, których ogromne rzesze pochodziły właśnie stąd. Niewolników uprowadzano co najmniej od XVII w. Według Hermanna Bauman-
na i Diedricha Westermanna w wyniku łowów na niewolników ogromne obszary, głównie na wschodzie, zostały całkowicie wydłudnione. Ataki te nasiliły się na początku XVII w. wraz z pojawieniem się sułtanatu Darfuru (Dar Fur). Ziemie na południe od sułtanatu Darfur nazwano „Dar Fertit” – „Krajem Niewolników”¹⁹. Od strony południowo-zachodniej mieszkańcy Dar Fertit znajdo-

¹⁷ Ndogo stanowią małą grupę etniczną zajmującą osady Buvalo, Ngotongo, Abushakka, Dumbe, Yomo, Fei, Bisellio i Mboro. Ich język jest bardzo zbliżony do języka Sere, Bai i Bviri, co może sugerować ich wspólne pochodzenie. Ndogo uważają, że ich przodkowie pochodzą z rzeki Kpango. Ich pierwsza migracja na północ była spowodowana wielkim głodem, ale już następna najazdami Azande. Por. C.G. Seligman, B.Z. Seligman, dz. cyt.; S. Santandrea, *A Tribal History of the Western Bahr el Ghazal*, dz. cyt.; tenże, *Ethno-geography of Bahr el Ghazal*, dz. cyt.

¹⁸ Keliko zamieszkują w okolicach Wudabi, Iwotoka, aMorobo i Bazia. Przybyli w te okolice w XVIII w. pod naporem Azande. Ich język zbliżony jest do Moru i Madi. Por. R.O. Collins, *Land Beyond the Rivers: Southern Sudan, 1898 – 1918*, New Haven 1971.

¹⁹ Kraj Niewolników zamieszkiwała była ludność nie Fur, nie arabska, ani nawet nilocka (Dinka). Por. H. Baumann, D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique suivi de les langues et l'éducation*. Traduction française par H. Homburger, Paris 1948, s. 289–290.

wali się pod presją wspomnianego wyżej systematycznego najazdu wodzów Azande. Ataki te związane były także z uprowadzaniem niewolników, których następnie odsprzedawano kupcom arabskim z północy²⁰. Ten handel rozwijał się, gdyż niewolnictwo było podstawą życia społecznego i gospodarczego muzułmańskich krajów Afryki i Bliskiego Wschodu. Handel niewolnikami dostarczał pracowników, dawał żołnierzy wojsku, kobiety haremom, a w razie potrzeby także urzędników państwowych. Była to główna pozycja „eksportowa” z terenów Dar Fertit. Handlem tym zajmowali się arabscy kupcy *dżellaba*²¹.

Głębokie przeobrażenia w życiu społecznym i gospodarczym Sudanu rozpoczęły się w 1920 r., wraz zajęciem Dongoli, a w następnym roku Sennaru i Kordofanu przez Muhammada Alego, rządcę Egiptu. Chartum, założony w 1822 roku u zbiegu dwóch Nilów, stał się rezydencją gubernatora generalnego Sudanu i zarazem głównym rynkiem handlowym. Kupcy chartumscy bardzo szybko bogacili się właśnie dzięki handlowi niewolnikami i kością słoniową. Te dwa towary były przedmiotem stale rosnącego popytu. Niezwykły rozwój handlu kością słoniową był spowodowany wielką popularnością gry w bilard w Europie i Ameryce. Uważano, iż najlepsze bile są właśnie z tego rzadkiego materiału, którego żaden inny nie mógł go zastąpić.

Początkowo, w latach 1820–1840, handel niewolnikami na nowo podbitym Południu był prowadzony przez rząd i jego lokalnych przedstawicieli. Został on zainicjowany przez Muhammada Alego, który chciał stworzyć w swej armii czarne pułki. Ten eksperyment ostatecznie nie powiódł się, ale jego urzędnicy z administracji państwowej raz nauczeni, nadal angażowali się w handel

²⁰ Por. Ph. Curtin, S. Feierman, L. Thompson, J. Vansina, *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, przekład M. Jannasz, wstęp W. Jagielski, konsultacja naukowa prof. dr hab. B. Nowak, Gdańsk 2003, s. 528–530; R. O. Collins, dz. cyt., s. 219.

²¹ Zwani tak od ich ulubionego stroju.

niewolnikami, który okazał się bardzo owocny. Organizowano trzy roczne wyprawy na niewolników: jedną prowadzoną na terenach od Kordofanu do kraju Nuba, drugą od Sennaru do granicy z Etiopią, i trzecią od Chartumu do Białego Nilu. Oprócz tych trzech oficjalnych wypraw miejscowi wodzowie co najmniej dwa razy w roku przeprowadzali własne ekspedycje niewolnicze. Aby dać wyobrażenie o opłacalności tych operacji, wystarczy powiedzieć, że podczas zimy na przełomie 1838 i 1939 r. jedna tylko rządowa wyprawa do Kordofanu zaowocowała sprowadzeniem pięciu tysięcy niewolników, wysłanych następnie do kopalni złota w Egipcie.

O skutkach tych wypraw mówi chociażby Joseph Ohrwalder, prowadzący pracę misyjną na tych terenach: *„Liczba mieszkańców, nigdyś znaczna, dosięga obecnie zaledwie 50 000. Plemię Baggara, rozproszone na nizinach między górami, i Arabowie przez łowy na niewolników zdziesiątkowali Nubańczyków i zmusili resztę do ucieczki w góry, gdzie pod obroną naturalnych warowni pędzi ona nędzny żywot”*²².

W 1840 r. rozpoczął się czas działalności prywatnych kupców, europejskich i arabskich, zainteresowanych najpierw handlem kością słoniową, a wkrótce potem bardziej intratnym handlem niewolnikami. W latach 50. i 60. XIX wieku powstały wyspecjalizowane w tym procederze firmy handlowe. Co roku setki łodzi opuszczały Chartum udając się do kraju Szylluków, Dinka i innych. Sprowadzano tłumy niewolników, zwłaszcza kobiet i młodych mężczyzn. Handel ten był w praktyce pozbawiony kontroli.

²² J. Ohrwalder, *Przygody i opowiadania misjonarza w Sudanie Egipskim*, podług J. Ohrwaldera opracował K. Król, Warszawa 1896, s. 9. Por. także: J. Róžański, *Mahdi i mahdija a misjonarze i misje katolickie w relacji kombonianina Josefa Ohrwaldera*, w: W. Cisko, J. Róžański, M. Ząbek (red.), *Sudan – wojna, polityka, uchodźcy*, Pelplin 2016, s. 95–143.

Państwo Zubeira Paszy

Rząd egipski stopniowo zmonopolizował handel niewolnikami w północnym Sudanie. Zachęcało to coraz bardziej wielu kupców do ekspansji handlowej na tereny południowe, znajdujące się poza kontrolą państwa egipskiego. Tę ekspansję ułatwiało otwarcie dla żeglugi – we wczesnych latach 40. XIX w. – wód Nilu Białego. Wykorzystało to wielu kuców europejskich i północnosudańskich, rozpoczynając prawdziwą ekspansję na tereny położone bardziej na południe. Ziemią zupełnie pozbawioną kontroli i jeszcze bardziej obiecującą niż Dar Fertit był Bahr el Ghazal. Te ogromne tereny były bogate w zboża, kość słoniową, strusie pióra, a szczególnie w potencjalnych, łatwych do pozyskania niewolników. Handlarze niewolników z Chartumu dość szybko zdominowali cały ten region, łącząc siłę militarną z zawieraniem szeregu sojuszy politycznych. Oni też stworzyli system małych, ufortyfikowanych osiedli zwanych *zeriba*²³.

Sławę najbardziej znanego w Sudanie łowcy i handlarza niewolników w tym regionie zyskał Zubeir Pasza (Zubayr Rahma Mansur). Po raz pierwszy przybył on do Bahr el Ghazal w 1856 r. W kręgu jego zainteresowań byli niewolnicy, jak również kość słoniowa, strusie pióra i guma arabska. Te ostatnie traktowane były w Europie jako znak luksusu. Jednakże bardzo szybko Zubeir doszedł do wniosku – podobnie jak inni kupcy – że największe zyski można było osiągnąć, handlując niewolnikami. O jego praktykach tak pisał Rudolf Carl von Slatin (Slatin Basza), egipski namiestnik Darfuru: „Przed wszystkim uzbrajano pewną, dość znaczną liczbę tubylców. Na czele takiej gromady wkraczano na obce terytoria, zabierano przemocą niewolników i zaopa-

²³ Słowo arabskie oznaczające „osłonięte osiedle”.

trywano się w wielkie ilości kości słoniowej. Tak robili wszyscy, tak też postępował Ziber, który ani lepszym, ani gorszym nie był od innych. Jedną wszakże posiadał on zaletę wielką: miał wolę niezłomną, i ta zaprowadziła go na wyżyny. Wpływ Zibera rósł coraz więcej, stał się też z biegiem czasu jednym z najpotężniejszych mocarzy finansowych w Sudanie²⁴.



Foto 8: Zubeir Pasza. Domena publiczna.

W 1865 r. jego oddziały zbrojne, złożone z niewolników, pokonały miejscowego wodza z okolic Deim Zubeir²⁵ i w ten sposób przejął on kontrolę nad tym małym terytorium. Był to jednak ważny punkt strategiczny na szlaku handlowym, wiodącym z północy na południe (z Dar Fertit na ziemie Azande) oraz szlaku wschód-zachód (do Nilu przez Wau, Meshra el-Rek, Rumbek i Shambe). Ta lokalizacja i miejscowa siła, jaką stworzył Zubeir, pozwoliła mu na rozbudowanie jego potęgi. On sam tak mówi o tym: „Ze swojej stolicy, Bayu, którą odtąd nazywałem Dem (*zeriba*) Zubeir, stworzyłem swój ośrodek. Stałem się królem i ludzie gromadzili się ze wszystkich stron, by

²⁴ Slatin Basza, *Przez Sudan ogniem i mieczem*, tłum. W. Trąmpczyński, t. 1, Warszawa 1901, s. 27.

²⁵ Deim Zubayr (z arabskiego „Daim az-Zubayr” – „Obóz Zubeira” znajduje się w zachodniej części kraju Bahr El Ghazal, około 70 km od granicy z Republiką Środkowoafrykańską. Ze względu na różne transliteracje z języka arabskiego nazwy składników są również zapisane w różnych kombinacjach: Dem, Dehm, Deym, Dam, Daym lub Daim i Zubair, Zubayr, Zoubair, Zoubeir, Zoubayr, Zobeir, Ziber, Zebehr lub Zubier.

zaangażować się w moją służbę. Sprowadziłem broń, zebrałem silną armię i rządziłem krajem zgodnie z Księgą i Sunną, wprowadziłem prawa, aby przynieść cywilizację; i rozszerzyć stosunki handlowe” (fot. 8)²⁶.

Jednak jego wzniosłe słowa nie mają udokumentowania w faktach. Handel niewolnikami, który prowadził Zubeir, miał bardzo duże rozmiary, o wiele większe niż handel prowadzony przez innych łowców niewolników i kupców tak w przeszłości, jak i w czasach jemu współczesnych. Według Georga Schweinfurtha sprzedawał on kupcom z północnego Sudanu około 1800 niewolników w jednym tylko roku²⁷. Powszechnie przyjmuje się, że w obecnym Sudanie Południowym w ciągu czternastu lat zniewolono wówczas około 400 000 ludzi, nie licząc wielu tysięcy zabitych z powodu stawianego oporu²⁸. Deim Zubeir stał się stolicą handlu niewolnikami w tej części Sudanu. W okresie świetności Zubeir sprawował władzę nad 30 zeribami. W 1871 r. kontrolował on większość rejonu Bahr el Ghazal, a także część terenów dzisiejszej Republiki Środkowoafrykańskiej i Czadu. W tym właśnie roku odwiedził go w Deim Zubeir – pierwszy Europejczyk, pionier botaniki i etnolog Georg Schweinfurth. Stwierdził on, że jest to miasteczko liczące wiele tysięcy ludzi, w tym żołnierzy z armii Zubeira. Nie wszyscy niewolnicy byli sprzedawani na północ. Georg Schweinfurth stwierdził, że widział cztery klasy niewolników, poddanych „niewiarygodnej degradacji i okrucieństwu”: dorośli mężczyźni służyli jako żołnierze; chłopcy w wieku od siedmiu do dziesięciu lat nosili broń i amunicję; kobiety przechodziły „jak pieniądze

²⁶ Cyt. za: J.C. Zeltner, *Les pays du Tchad dans la tourmente: 1880-1903*, Paris 1988, s. 25.

²⁷ G. Schweinfurth, *The heart of Africa*, trans. by E.E. Frewer, t. 2, London 1873, s. 366.

²⁸ T. McKulka, *A Shared Struggle: People & Cultures of South Sudan*, Juba 2013, s. 69.

z rąk do rąk” jako żony, konkubiny i służba domowa; oraz kobiety i mężczyźni zajmujący się pracą na roli i opieką nad zwierzętami²⁹.

Zubeir budował swoją lokalną potęgę, opierając się na wyszkolonych z niewolników żołnierzach, znanych jako *bazinguers*³⁰. To właśnie tym elitarnym wojownikom Zubeir zawdzięczał swój sukces. Baron von Oppenheim, doradca ambasady niemieckiej w Kairze, który zobaczył ich w walce, tak ich portretuje: „Ich odwaga jest sławna... Jest tak, że bazinger jest najemnikiem w prawdziwym sensie tego słowa. Walczy o tego, kto daje mu chleb, ale po tym, jak zostanie pokonany, schwytany, jeśli może mieć nadzieję na dalsze życie z żonami lub pochwycić nowe kobiety i nowy łup, idzie na służbę wroga” (fot. 9)³¹.



Foto 9: R. Buchta. Bazinguers. Domena publiczna.

²⁹ Por. Jackson H. C., *Black Ivory and White, or the story of El Zubeir Pasha, Slaver and Sultan, as told by himself*, Oxford 1913, s. 109.

³⁰ Słowo o niejasnym pochodzeniu. Prawdopodobnie z języka gbaya, oznacza „pieszy żołnierz”. Wywodzili się oni głównie z ludów mieszkających na ziemiach Górnego Nilu, m.in. Dinka i Szylluk.

³¹ M. Oppenheim, *Rabah et la region du lac Tchad*, trad. Pascal, N'Djamena 1971, s. 3.

W 1873 r. osmańscy władcy Sudanu uznali potęgę Zubeira i nadali mu tytuł gubernatora zarządzającego Bahr el Ghazal. Już jako gubernator w 1874 r. podbił on sułtanat Darfuru. Jego potęga niepokoiła władze w Kairze. Ponadto od 1863 r., od czasu objęcia władzy w Kairze przez Ismaila, zaczęły obowiązywać dekrety ogłoszone przez jego poprzedników, dotyczące zniesienia handlu niewolnikami. Wicekról nie był motywowany osobistymi przekonaniem. On sam miał wielu niewolników. Ale rząd angielski, pod presją opinii publicznej, nie zadowolając się już doradzaniem zniesienia handlu niewolnikami, a zażądał tego. Dlatego w czerwcu 1864 r. utworzono w Sudanie połowe siły policyjne, które przechwytywały wszystkie łodzie i sprawdzały ich ładunek (fot. 10).

W 1876 r. Zubeir został wezwany przez kedywa do Kairu. Tam zatrzymano go najpierw na czas nieokreślony, a następnie odesłano do Konstantynopola. Władzę nad armią i ziemiami Zubeira Paszy przejął jego syn Suleiman. On też zmienił nazwę nieoficjal-

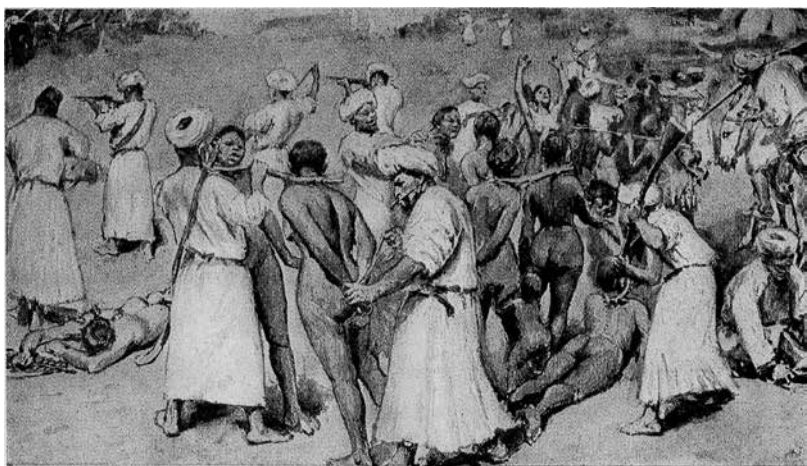


Foto 10: C.R. Watson, *The sorrow and hope of the Egyptian Sudan*, Philadelphia 1913, s. 53.

nej stolicy państwa stworzonego przez ojca z Deim Zubeir na Deim Suleiman.

W tym czasie narastało niezadowolenie sudańskich handlarzy niewolnikami z powodu zniesienia niewolnictwa, zakazu handlu niewolnikami oraz wysokich podatków nałożonych przez rząd w Chartumie. Sulejman wykorzystał to niezadowolenie i w 1877 r. zbuntował się, wypowiadając posłuszeństwo władzom w Chartumie. W 1878 i 1879 r. jego wojska zostały jednak szybko pokonane przez armię egipską pod dowództwem Romolo Gessiego. Sam Suleiman poddał się, ale mimo to został stracony. Polski fotograf Ryszard Buchta, który w listopadzie 1879 r. odwiedził Romolo Gessiego w Deim Suleiman, w liście do Georga Schweinfurtha napisał, że miejscowi sojusznicy Gessiego nie ścigali handlarzy niewolników, lecz ich zabijali bez litości. W ten sposób setki *dzellaba* poniosły śmierć³².

Na początku 1884 r., prawie rok przed upadkiem Chartumu, armia Mahdiego pokonała turecko-egipskie siły w Bahr el Ghazal. Władza mahdystów na tym terenie trwała do 1892 r. Nad częścią dawnego państwa Zubeira władze przejęli najpierw Belgowie z terenu Wolnego Państwa Konga, a następnie Francuzi z terenów dzisiejszej Republiki Środkowoafrykańskiej. Po incydencie w Faszodzie i traktacie francusko-egipskim z 1899 r. tereny Bahr el Ghazal znalazły się w granicach anglo-egipskiego Sudanu³³. W tym samym czasie i długo później handel niewolnikami w Bahr el Ghazal trwał nadal, ponieważ był on źródłem znacznych dochodów. Jednak jego skala została mocno ograniczona.

³² R. Buchta, *Briefe an Dr. G. Schweinfurth, Deim Suleiman (Siber)*, 25. November 1879, w: G. Schweinfurth, *Briefe aus Egypten*, „Oesterreichische Monatsschrift für den Orient” (1880) nr 3, s. 48.

³³ Por. D. Bates, *The Fashoda Incident of 1898: Encounter on the Nile*, Oxford 1984.

Bibliografia

- Bar J., *Strefa Sudanu w badaniach Jana Czekanowskiego (1908-1909)*, w: W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Polska a strefa Sudanu*, Pelplin 2017, s. 139–167.
- Bates D., *The Fashoda Incident of 1898: Encounter on the Nile*, Oxford 1984.
- Baumann H., Westermann D., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique suivi de les langues et l'éducation*. Traduction française par H. Homburger, Paris 1948.
- Buchta R., *Briefe an Dr. G. Schweinfurth*, Deim Suleiman (Siber), 25. November 1879, w: G. Schweinfurth, *Briefe aus Egypten*, „Oesterreichische Monatsschrift für den Orient” (1880) nr 3, s. 46–50 [list R. Buchty: s. 48–50].
- Collins R.O., *Land beyond the Rivers, the Southern Sudan, 1898 – 1918*, New Haven-London 1971.
- Curtin Ph., Feierman S., Thompson L., Vansina J., *Historia Afryki. Narod y cywilizacje*. Przekład M. Jannasz. Wstęp W. Jagielski. Konsultacja naukowa prof. dr hab. B. Nowak, Gdańsk 2003.
- Czekanowski J., *Forschungen im Nil - Kongo – Zwischengebiet*, t. II, Leipzig 1924.
- Evans-Pritchard E. E., *Non-Dinka peoples of Amadi and Rumbek*, „Sudan Notes and Records” (1937), vol. XX, s. 56–158.
- Evans-Pritchard E. E., *The Azande. History and Political Institutions*, Oxford 1971.
- Evans-Pritchard E. E., *The Bongo*, „Sudan Notes and Records” (1929) vol. XII, cz I. 1929, s. 1–61.
- Evans-Pritchard E. E., *The Non-Dinka peoples of Amadi and Rumbek Districts*, „Sudan Notes and Records” (1937), vol. XX, cz. I, s. 156–158.
- Evans-Pritchard E. E., *Witchcraft, oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937.
- Jackson H. C., *Black Ivory and White, or the story of El Zubeir Pasha, Slaver and Sultan, as told by himself*, Oxford 1913.

- Larken P. M., *Impressions of the Azande*, „Sudan Notes and Records” (1930) vol. XIII, cz. I, s. 99–115.
- McKulka T., *A Shared Struggle: People & Cultures of South Sudan*, Juba 2013.
- Nzita R., Mbaga Niwampa, *Peoples and cultures of Uganda*, Kampala 1998.
- Ohrwalder J., *Przygody i opowiadania misjonarza w Sudanie Egipskim*. Podług J. Ohrwaldera opracował K. Król, Warszawa 1896.
- Oppenheim M., *Rabah et la region du lac Tchad*, trad. Pascal, N’Djamena 1971.
- Róžański J., *Mahdi i mahdija a misjonarze i misje katolickie w relacji kombonianina Josefa Ohrwaldera*, w: W. Cisło, J. Róžański, M. Ząbek (red.), *Sudan – wojna, polityka, uchodźcy*, Pelplin 2016, s. 95–143.
- Santandrea S., *A tribal history of the Bahr el Ghazal*, Bologna, 1964.
- Santandrea S., *Ethno-geography of Bahr el Ghazal*, Bologna 1981.
- Santandrea S., *A Tribal History of the Western Bahr el Ghazal*, Bologna 1964.
- Santandrea S., *Ethno-geography of Bahr el Ghazal*, Bologna 1981.
- Schweinfurth G., *The heart of Africa*, trans. by E.E. Frewer, t. 2, London 1873.
- Seligman C.G., *Ludy Afryki*, przeł. E. Promińska, Warszawa 1972.
- Seligman C.G., Seligman B.Z., *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, London 1932.
- Slatin Basza, *Przez Sudan ogniem i mieczem*, tłum. W. Trąmpczyński, t. 1, Warszawa 1901.
- Watson C.R., *The sorrow and hope of the Egyptian Sudan*, Philadelphia 1913.
- Zeltner J.C., *Les pays du Tchad dans la tourmente: 1880-1903*, Paris 1988.

Nigrites from Bahr el Ghazal and Ekwatoria – former slave reservoir

Today's South Sudan is inhabited by about 200 local ethnic groups. From them one can differentiate a group of Sudanese (Nigrian) peoples, living west of the Nile, along the water area of Congo – Bahr el-Ghazal. These are two large historical-geographical areas, distinguished in the former southern Sudan: Bahr el-Ghazal and Ekwatoria.

The Sudanese people were coming into these areas in successive migratory waves connected with the wars against Azande and numerous slavers-hunters. When Egypt took control over Sudan, in the first half of the 19th century, slave trade was monopolized by the new administration.

However, private slave-hunters “competed” with them. Among the “famous” slave-hunters, Zubeir Pasha (Zubayr Rahma Mansur) gained the greatest fame and importance. He created local military forces with the capital in Deim Zubayr. After his collapse, slave trade in Bahr el-Ghazal and Ekwatoria was significantly reduced.

Keywords: Nigrites from South Sudan, Bahr el Ghazal, Ekwatoria, Azande, Bandja, Makaraka, Mundu Sere, Bongo, Jur, Ndogo, Bai, Bviri, Gollo, Aja, Moro, Madi, Keliku, Avukaya, Mundu, Deim Zubeir, Zubeir Pasha, Zubayr Rahma Mansur

MACIEJ ZĄBEK

PRZEMIANY I HISTORYCZNE KONTEKSTY SYSTEMU PRAWA W SUDANIE

Artykuł omawia historyczną ewolucję systemu prawa w Sudanie poczynając od XVI stulecia aż po ostatnie poprawki w konstytucji tego kraju wprowadzone w styczniu 2015 r. Pokazuje różne źródła, na których się ono opiera, poczynając od prawa zwyczajowego, osmańsko-egipskiego, brytyjskiego, mahdystów po nowoczesne ustawodawstwo egipskie z próbami aplikacji w powyższe systemy religijnego prawa opartego na Koranie i Sunnie Proroka. Po 1989 r. przez cały okres autorytarnych rządów pod przewodnictwem Omara al-Baszira szariat wyraźnie umocnił swą pozycję w sudańskim społeczeństwie i państwie, aczkolwiek do dziś Sudan nie stał się w pełni republiką islamską, a tendencje do omijania lub odchodzenia od tego systemu nadal są wyraźne.

Dr hab. Maciej Ząbek, prof. UW, dyrektor Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, kierownik Zakładu Badań Etnicznych i Międzykulturowych w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego

Od Sułtanatu Sennaru do Mahdiji

Sułtanat Fundż (1504–1820), państwo położone w widłach Białego i Błękitnego Nilu, zwane również od swojej stolicy Sułtanatem Sennaru było pierwszym muzułmańskim i afro-arabskim imperium na terenie dzisiejszego Sudanu. Powstało na gruzach królestw chrześcijańskiej Nubii (Alodii i Nobatii). W pewnym sensie stanowiło kolebkę współczesnego państwa i narodu sudańskiego. Jego powstanie poprzedziły trwające już od VII w. migracje uchodzących z Egiptu arabskich kupców i plemion pasterskich wyznających islam¹, które stopniowo przyczyniły się do upowszechnienia się języka arabskiego nad środkowym Nilem oraz do prawie całkowitego wyparcia wcześniej zaszczonego tu chrześcijaństwa².

Za panowania pierwszego historycznego władcy Fundżu Amara Dunqasa (1504–1534) – aż do osmańsko-egipskiego podboju – stosowana wówczas jurysdykcja prawdopodobnie odznaczała się współistnieniem lokalnego prawa zwyczajowego i szariatu. Prawa karnego islamu nie stosowano, a w każdym razie nie ma to żadnych dowodów. Było ono zapewne w całości domeną lokalnych zwyczajów³. Islam i jego prawo z uwagi jednak na rozkwit handlu z Sennaru na szlakach do Egiptu i do arabskich portów Morza Czerwonego (głównie Sawakinu⁴) oraz na zachód do sułtanatu

¹ H. A. MacMichael, *A History of the Arabs in the Sudan*, Cambridge University Press, Cambridge 1922.

² P. M. Holt, *Fundj* [in:] *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol. II, Brill, Leiden 1997, s. 943–945, 121–125.

³ R. S. O'Fahey, M. I. Abu Salim, *Land in Dar Fur*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, s. 9.

⁴ Sawakin od 1517 r. był w rękach Osmanów. J. S. Trimingham, *Islam in the Sudan*, Frank Cass & CO. LTD., London 1965.

Darfuru (1640–1916) miał tendencje z biegiem czasu do coraz silniejszego umacniania swoich wpływów⁵. Sułtani Fundżu pozwalali na swobodną imigrację Arabów i osiedlanie się w Sennarze prawoznawców muzułmańskich oraz członków bractw sufickich, którzy nawracali na islam miejscową ludność⁶.

W latach 1820–1821 sułtanat Sennaru podbiła armia osmańskiego namiestnika Egiptu Muhammada Alego. W latach następnych Osmano-Egipcjanie kontynuowali podboje na południe i zachód od tego państwa. Proces ten w dużej mierze zakończył się wraz z podbojem w 1874 r. sułtanatu Darfuru. Pod rządami osmańsko-egipskimi po raz pierwszy na mapie politycznej Afryki pojawiła się jednostka geopolityczna o nazwie Sudan w granicach zbliżonych do współczesnych (z okresu przed oderwaniem się od niego Sudanu Południowego). Sudan od tej pory przez 60 lat związany był bezpośrednio z Egiptem, funkcjonując razem z nim w ramach Imperium Osmańskiego⁷. Na czele jego rządu stał gubernator egipski (*hikimdar*). Nową stolicę, którą nazwano Chartum, ustanowiono u zbiegu Białego i Błękitnego Nilu. Po raz pierwszy nad środkowym Nilem stworzono scentralizowany i hierarchiczny system administracyjny i sądowniczy (sądów lokalnych i okręgowych) z możliwością odwoływania się do naczelnego sądu w Chartumie (*Majlis'umum al-Sudan*). Decyzje tego ostatniego były zatwierdzane przez najwyższy organ sądowy *Themajlis al-ahkam* w Kairze. Niewątpliwie w tym okresie nastąpiło umoc-

⁵ J. Spaulding, *The evolution of Islamic judiciary in Sinnar*, „International Journal of African Historical Studies”, 1977, nr 10, s. 408–426.

⁶ O. G. S. Crawford, *The Fung Kingdom of Sennar*, „Annales d’Ethiopie”, Volume 1, année 1955, s. 157–159.

⁷ Sudańczycy ten okres swojej historii (1821–1881) nazywają *Turkija*, a rządzących w nim cudzoziemców „Turkami”, niezależnie od ich faktycznej przynależności etnicznej. R. Hill, *Egypt in the Sudan 1820–1881*, Oxford University Press for the Royal Institute of International Affairs, London 1959.

nienie się islamu i języka arabskiego. Niemniej nie jest do końca jasne, do jakiego stopnia przestrzegano stosowania prawa muzułmańskiego (archiwa z tego okresu zostały spalone przez mahdystów). Zapewne w pewnym zakresie stosowano szariat umiarkowanej sunnickiej gałęzi hanafickiej (oficjalnej szkoły islamu państwa Osmanów) uwzględniający m.in. prawo do opierania się na zwyczaju (*adat*) w przypadkach nieuwzględnionych w Koranie i własnej opinii prawnika. Na prowincji administrowano przeważnie nadal zgodnie z prawem zwyczajowym⁸. Dopiero od 1850 r. w ramach reform sułtana Abdulmecida tzw. okresu *tanzimatu* (naprawy), obejmującego całe Imperium Osmańskie, wprowadzono nowe elementy prawa świeckiego oparte na wzorach zachodnich⁹. Zniesiono wówczas, przynajmniej oficjalnie, niewolnictwo (w 1863 r.), pogłównie oraz zrównano w prawie muzułmanów i niemuzułmanów. W Egipcie jednak – i tym samym w Sudanie – rozpoczął się okres wpływów Wielkiej Brytanii wypierającej stopniowo wpływy osmańskie. W tym momencie Sudan wchodził już powoli na drogę „nowoczesności”, ale i zarazem kolonialnej podległości. Sądy szariackie istniały nadal, ale ich kompetencje zostały ograniczone do prawa rodzinnego oraz do kwestii dotyczących praw do ziemi.

W 1881 r. wybuchło antyegipskie – a ostatecznie antybrytyjskie – powstanie, na czele którego stanął Muhammad Ahmad, który ogłosił się *maḥdim* Boga (tzn. zbawcą), wzywając do *dżihadu*, aby wyzwolić Sudan od władzy „niewiernych” i ciemieńców (chodziło o podatki) oraz przywrócenia czystości islamu z czasów Proroka Mahometa. W 1885 r. jego zwolennicy utworzyli państwo

⁸ Z. Mustafa, *The common law in the Sudan: An account of the 'justice, equity and good conscience' provision*. Clarendon Press, Oxford 1971, s. 37.

⁹ C. Fluehr-Lobban, *Islamic law and society in the Sudan*, Frank Cass, London 1987, s. 30.

z siedzibą w Omdurmanie¹⁰. Wszystkie prawa i wyroki z okresu egipsko-osmańskiego unieważniono. W państwie Mahdiego i jego następcy kalifa Abdullahiego jedynymi źródłami prawa miały być Koran i Sunna w jego – często responsywnej – interpretacji, zwykle sprzecznej z tradycyjnymi sunnickimi szkołami prawa. Tak więc na przykład zniesiono zwyczajowe prawo zadośćuczynienia (*diya*), a prawo odwetu (*qisas*) stało się obowiązkowe. Na picie alkoholu i palenie nałożono bardziej surowe kary niż dotychczas. Zaprzeszono odwoływać się do *fiqh* (islamskiego orzecznictwa), a pozycja muzułmańskich uczonych prawników (*alimów*) została osłabiona¹¹. Głoszono idee ascetyzmu, wprowadzono nie tylko zakaz żucia tytoniu (*tombaku*) i picia lokalnego piwa (*merissy*), ale także używania amuletów (*hidżab*), praktykowania magii, muzyki, procesji, wyprawiania świąt z okazji obrzezania i zawarcia małżeństwa, pielgrzymek do grobowców świętych oraz zadekretowano obowiązek noszenia stroju zakrywającego całe ciało. Wprowadzone daniny wychodziły teoretycznie od *zakatu* (ofiary dla biednych), choć w praktyce były nadal zbierane administracyjnie jako pogłównne, nierzadko w postaci bezpośrednich konfiskat.

Interwencja brytyjsko-egipska rozpoczęta w 1896 r., zakończona ostatecznie sukcesem w 1899 r., położyła kres istnieniu państwu mahdystów. Sudan od tego momentu formalnie stał się egipsko-brytyjskim kondominium (drugą *Turkiją*), w którym urzędy były obsadzone zazwyczaj przez Egipcjan, ale strategiczna władza należała do Brytyjczyków, którzy przystąpili do odbudowy systemu prawnego wzorowanego na własnym kolonialnym

¹⁰ Sudańczycy okres rządów mahdystów (1881–1898) nazywają *Mahdija*. Holt P. M., *The Mahdist State of the Sudan 1881–1898*, Clarendon Press, Oxford 1970.

¹¹ O. Köndgen, *Das islamisierte Strafrecht des Sudan: Von seiner Einführung 1883 bis Juli 1992*, Deutsches Orient-Institut, Hamburg 1992, s. 16–18.

ustawodawstwie anglo-indyjskim oraz na egipskim prawie woj-skowym, którego źródłem z kolei była armia brytyjska¹². Pierwszy Kodeks Karny został ogłoszony jeszcze w 1899 r.

W egipsko-brytyjskim kondominium (1899–1955)

Brytyjczycy obiecali jednak w niektórych aspektach poszano-wanie prawa islamskiego¹³. W 1902 r. wprowadzono muzułmańskie regulacje procedur sądowych. Utworzone sądy szariackie, które sądziły zgodnie z założeniami prawa muzułmańskiego w sprawach cywilnych oraz dotyczących fundacji islamskich (*wakf*). Sędziowie muzułmańscy (*kadi*), których powoływano najczęściej spośród Egipcjan, wydawali orzeczenia (*manszurat*) zawierające interpretacje zasad prawnych szariatu¹⁴. Sudańczyków na stano-wiska sędziowskie i administracyjne zaczęto dopuszczać dopiero po roku 1922¹⁵. Zalegalizowano jednak działalność szejchów su-fickich i miejscowych uczonych (*alimów*) prawa muzułmańskiego. W 1912 r. otwarto w Omdurmanie instytut kształcący alimów, będący filią słynnego uniwersytetu islamskiego Al-Azhar (*Dżāmi‘at al-Azhar*) w Kairze. Zezwolono także na budowę i remont mecze-

¹² S. M. A. Salman, *Lay tribunals in the Sudan: An historical and socio-legal analysis*, „Journal of Legal Pluralism” 1983, nr 21, s. 66.

¹³ S. M. A. Salman 1983, op. cit., s. 66.

¹⁴ J. M. Otto (red.), *Sharia Incorporated. A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Leiden University Press, Leiden 2010.

¹⁵ Rząd brytyjski w 1922 r. ogłosił niepodległość Egiptu, co oznaczało zerwanie więzi z Imperium Osmańskim. Oznaczało to stopniową sudanizację administracji kraju i zastępowanie Egipcjan Sudańczykami. Był to praktyczny koniec dwuwładzy w kondominium, choć jej pozory w postaci flagi egipskiej zawieszanej razem z brytyjską zostały zachowane.

tów oraz pielgrzymki do Mekki (*hadż*)¹⁶. Próbowano jednak obniżyć rangę sądów szariackich, zwłaszcza po 1929 r., poprzez przekazanie jurysdykcji w sprawach cywilnych sądom krajowym. Mimo to sądy szariackie istniały przez cały okres istnienia kondominium¹⁷, współistniejąc z brytyjskim *common law* i lokalnym prawem zwyczajowym, którym posługiwali się naczelnicy plemienni. W sprawach karnych administratorzy prowincji i gubernatorzy mieli dużą swobodę działania. To samo przestępstwo mogło być jednak inaczej osądzone przez naczelników (*omda* i *nazyr*) w muzułmańskich plemionach pasterskich, inaczej wśród pogańskich grup etnicznych z Południa i inaczej wśród arabskiej ludności miast¹⁸. Naczelnicy plemienni, zgodnie z polityką tzw. rządów pośrednich, na swoim terenie byli najwyższymi sędziami i odpowiadali za pobór podatków.

Po 1923 r. powstają pierwsze organizacje polityczne tworzone przez Sudańczyków, które w okresie II wojny światowej zaczęły przekształcać się w ruchy nacjonalistyczne. Po zamachu stanu dokonanym w 1952 r. w Egipcie przez płk. Gamala Abdel Namera nastąpiło w Sudanie nasilenie się ruchów niepodległościowych. W kwietniu uchwalono Konstytucję Samorządową, a w styczniu 1954 r. zdecydowano, że w okresie trzech lat Sudańczycy podejmą decyzję o niezależności lub unii z Egiptem. Ostatecznie przewały w Sudanie nastroje antyegipskie i w grudniu 1955 r. parlament Sudanu jednomyślnie zagłosował za niepodległością. Rządy brytyjski i egipski zostały zmuszone do uznania tej decyzji i 1 stycznia 1956 r. ogłoszono niepodległość Sudanu.

¹⁶ Daly, M. W., *Sudan* [in:] *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Volume IX, Brill, Leiden 1997, s. 746.

¹⁷ J. M. Otto, 2010, op. cit.

¹⁸ O. Köndgen 1992, op. cit., s. 19.

W postkolonialnym Sudanie w okresie 1956–1985

Po ogłoszeniu przez Sudan niepodległości już miesiąc później przyjęto pierwszą Tymczasową Konstytucję (*al-dastuur*) gwarantującą system rządów wielopartyjnych, parlamentarnych z wolnymi wyborami. Uchwalenie ostatecznej konstytucji odłożono na okres późniejszy. W międzyczasie dyskurs elit politycznych w Sudanie na temat systemu prawnego, jaki ma obowiązywać w kraju, zdominowany był przez trzy opcje. Postmahdystowska partia Umma, proegipska partia unionistyczna¹⁹, Bracia Muzułmanie oraz niektórzy przywódcy innych bractw sufickich opowiadali się za prawem szariatu skodyfikowanym w przyszłej konstytucji²⁰. Socjaliści i nacjonaści sudańscy, tj. obóz Naserystów, Baasistów i innych arabskich nacjonalistów opowiadał się za egipsyzacją systemu prawnego, na wzór socjalistycznych państw arabskich (Egiptu i Syrii) i usunięciem dotychczasowego brytyjskiego dziedzictwa prawnego. Większość natomiast świeckich inteligentów i absolwentów Wydziału Prawa Uniwersytetu w Chartumie o poglądach prozachodnich, lewicowych i liberalnych popierała tylko korektę istniejącego już systemu postkolonialnego, odrzucając postulat zastąpienia go przez prawodawstwo islamskie lub egipskie²¹.

W sudańskiej rzeczywistości politycznej dominowali jednak od początku zwolennicy republiki islamskiej. Chartum, według

¹⁹ Partia nazywała się wówczas Aszigga, później wielokrotnie zmieniała nazwę. Zapleczem jej było jednak zawsze bractwo sufickie *chatmijja* (inaczej zwane także *mirghanija*).

²⁰ P. N. Kok, *Conflict over laws in the Sudan: From pluralism to monolithicism*, in H. Bleuchot, C. Delmet & D. Hopwood (eds.), *Sudan: History, identity, ideology*, Reading: Ithaca Press 1991, s. 240.

²¹ O. Köndgen 1992, op. cit., s. 19–21, Kok 1991: 237–243.

nich, miał być stolicą scentralizowanego systemu rządów z arabskim jako oficjalnym językiem i islamem jako religią narodową²². Chrześcijanom godzono się przyznać wszystkie prawa przewidziane przez szariat (tj. status ludzi tolerowanych – *zimmi*). Dyskryminacja rasowa lub religijna miała zostać wykluczona, choć w praktyce status *zimmi* dla chrześcijan ją właśnie zakładał. W okresie pięciu lat Sudan miał być w pełni muzułmański. Nie osiągnięto jednak narodowego konsensusu w sprawie ostatecznej wersji konstytucji, a jej projekt nie został nawet ogłoszony. Ostatecznie kryzys ekonomiczny, zamieszki na Południu oraz problemy w stosunkach z Egiptem przyspieszyły interwencję wojska i przejęcie w listopadzie 1958 r. władzy przez gen. Ibrahima Abbuda, który stopniowo zaczął wcielać w życie plany zwolenników republiki islamskiej, podejmując przede wszystkim próbę ponownej islamizacji Południa, co doprowadziło do wybuchu pierwszej długotrwałej wojny domowej²³. Kryzys polityczny w kraju spowodował falę demonstracji ludności cywilnej na Północy, w wyniku czego Abbud ostatecznie zrezygnował ze stanowiska prezydenta. Doszło do powołania Rządu Przejściowego i krótkiego okresu (1964–1969) ponownych rządów parlamentarnych.

Impas w sprawie przyjęcia nowej konstytucji ciągnął się jednak przez lata, podobnie jak wojna na Południu. Od grudnia 1967 r. pracowała Komisja Konstytucyjna, która wypracowała kompromisowy projekt, w którym Sudan miał być „demokratyczną, socjalistyczną republiką pod ochroną islamu”, z islamem jako religią państwową. Głównym źródłem prawa miał być szariat,

²² P. N. Kok, *La transition permanente (analyse des constitutions et du systé`me juridique soudanais de 1956 a` 1988)*, in M. Lavergne, *Le Soudan Contemporain*, Khartala, Paris 1989, s. 439.

²³ G. Warburg, *Islam, sectarianism and politics in Sudan since the Mahdiyya*, Hurst, London 2003, s. 144.

a prawo stosowane miało być nie sprzeczne z Koranem²⁴, w dodatku z prezydentem muzułmaninem. Projekt ten został zasadniczo poparty przez dominujące na sudańskiej scenie politycznej ugrupowania. Z powodu jednak kryzysu rządowego w maju 1969 r. doszło do kolejnego wojskowego zamachu stanu pod dowództwem płk. Dżafara Nimeiriego, który uniemożliwił ratyfikację tego projektu.

Nowo utworzony rząd miał charakter socjalistyczny, wspierany przez trudną koalicję Naserystów i Baasistów wraz z komunistami. Nimeiri zakazał działalności partii politycznych i uchylił konstytucję przejściową. Rozprawił się również w 1970 r. z postmahdystami (ansarami z partii Umma), bombardując ich symboliczną twierdzę na wyspie Aba na Nilu w pobliżu Kosti (miejsce nauczania Muhammada Ahmada-Mahdiego). Zabito wówczas wnuka Mahdiego imama al-Hadiego, a jego bratanek Sadiq al-Mahdi uciekł do Libii, gdzie wraz z Hasanem at-Turabim (przywódcą sudańskich Braci Muzułmańskich) i Szarifem al-Hindim (przywódcą Partii Demokratycznej) założyli antynimeirowski, koalicyjny „Front Narodowy”.

Nieporozumienia między Nimeirim a komunistami dotyczące stworzenia systemu jednopartyjnego i związanej z nim walki o władzę doprowadziły do rozłamu między nimi. Konsekwencją tego była podjęta z ich strony próba puczu w lipcu 1971 r. Władze zarówno Egiptu, jak i Libii, obawiając się tego rodzaju rządów w Sudanie, interweniowały, ratując Nimeirego. W konsekwencji tych wydarzeń polityka rządu sudańskiego stała się na pewien czas bardziej zachowawcza, a część systemu prawnego stała się nieokreślona. W 1971 r. przyjęto nowy kodeks prawa cywilnego w dużym stopniu skopiowany z egipskiego kodeksu prawa cywil-

²⁴ P. N. Kok 1989, op. cit., s. 443–444.

nego z 1949 r., którego źródłem były zachodnie wzory prawa²⁵. Na podobnej zasadzie w 1972 r. opracowano projekty kodeksów prawa karnego i handlowego. W międzyczasie udało się Nimeiremu podpisać w Addis Abebie pokój z rebeliantami z Południa. Porozumienie pokojowe przewidywało autonomiczny rząd regionalny na Południu i zostało przyjęte wraz z ustawą o samorządzie Południa. W maju 1973 r. po siedemnastu latach od ogłoszenia niepodległości i siedmiu miesiącach prac ogłoszono wreszcie stałą konstytucję. Uznano w niej oficjalnie istnienie w Sudanie chrześcijaństwa wraz z innymi religiami rodzimymi. Podkreślono w niej także autonomiczny status Południa. Źródłem prawa ustalono w niej zarówno szariat, jak i prawo zwyczajowe. Paradoksalnie, przynajmniej z zachodniego punktu widzenia, sukcesy te były możliwe tylko w sytuacji braku demokracji i obowiązującego zakazu działalności partii politycznych. W 1974 r. rząd opracował nowy pakiet ustaw wraz z kodeksem karnym, wycofując te przyjęte dwa lata wcześniej²⁶. Wiele z nich było adaptacją do sudańskich warunków prawa angielskiego z włączeniem precedensów sudańskich bez elementów opartych o szariat.

Zwolennicy islamizacji prawa w Sudanie nie ustawiali jednak w wysiłkach, a Nimeiri – szukając zaplecza politycznego dla siebie – coraz częściej ich popierał. W latach 70. powstają w Sudanie nowe instytucje, jak np. „Afrykańskie Centrum Islamskie”, „Festiwal Świętego Koranu” i inne tego typu. W międzyczasie większość Braci Muzułmańskich na czele z Hasanem Abd Allahem at-Turabim doszła do wniosku, że postawienie na Nimeirego będzie najlepszą z możliwych opcji i od tego momentu zaczęli obejmować stanowiska w strukturach rządowych. W sierpniu 1977 r. at-Turabi objął przewodnictwo komisji do przeglądu ustawodaw-

²⁵ S. H. Amin, *Middle East legal systems*, Royston, Glasgow 1985, s. 334.

²⁶ O. Köndgen 1992, op. cit., s. 22.

stwa sudańskiego pod kątem jego zgodności z szariatem, a następnie dołączył do komisji recenzującej nową konstytucję²⁷. W pierwszej opracował projekt ustawy zakazującej lichwy (*riba*) i spożywania alkoholu, a także przygotował projekt podatku opartego na *zakat*. Rząd założył także kilka prospołecznych banków islamskich, w których obowiązywał zakaz pobierania odsetek.

W 1979 r. at-Turabi mianowany został ministrem sprawiedliwości, co niezwykle umocniło wpływy islamskich fundamentalistów w rządzie. W latach 70. i wczesnych 80. sytuacja polityczna i gospodarcza uległa jednak pogorszeniu z uwagi na posuchę w strefie Sahelu i inflację pieniądza. Wiarygodność reżimu Nimeirego została poważnie osłabiona. Powrót do polityki islamizacyjnej powodował problemy na Południu. W dodatku inwestycje rozwojowe obiecane w ramach umowy z Addis Abeby nie były realizowane. W dalszym ciągu nie doszło też do rozpoczęcia wydobycia i sprzedaży ropy naftowej. Z drugiej strony polityczna dominacja przedstawicieli grupy etnicznej Dinka w Zgromadzeniu Regionalnym Południa oraz korupcja i skandale wśród polityków i urzędników z tej grupy budziły niezadowolenie przedstawicieli innych grup etnicznych. Stąd w 1981 r. Nimeiri je rozwiązał, rozpisując nowe wybory, które jednak nie zmieniły sytuacji.

Wszystko to sprawiło, że we wrześniu 1983 r. dekretem prezydenckim przyjęto pierwsze ustawy islamistyczne. Najważniejsze z nich były: ustawy o postępowaniu cywilnym, handlu, kodeksie karnym, dowodach procesowych, sądach, promocji cnoty i podatku *zakat*²⁸. Warto zauważyć, że niektóre przepisy tzw. prawa wrześniowego, jak określano w prowadzenie elementów szariatu w Sudanie, były w konflikcie z dotychczasowym trady-

²⁷ Ibidem, s. 35–36.

²⁸ A. Layish and G. R. Warburg, *The Reinstatement of Islamic law in Sudan under Numayri*, Brill, Leiden 2003.

cyjnym islamskim orzecznictwem (*fiqh*). Stanowiły one w gruncie rzeczy eklektyczny zbiór przepisów z różnych szkół prawa muzułmańskiego nastawionych na zaostrzenie ewentualnych sankcji karnych. Ograniczono na przykład możliwość łagodzenia kar poprzez powoływanie się na *szubha* (wątpliwości prawne) oraz możliwość przyjmowania zeznań świadków nieprzewidzianych w Koranie. W dodatku zaostrzono kary za przestępstwa polityczne. Nic więc dziwnego, że nowy kodeks karny uznany został za instrument nacisku na opozycję polityczną i odrzucony przez większość Sudańczyków bez względu na ich przynależność religijną.

Autor „prawa wrześnieowego” – islamski intelektualista dr Hasan Abd Allah at-Turabi – wzorem egipskich Braci Muzułmanów był zwolennikiem modernistycznego nurtu w islamie, wychodzącego poza dotychczasowe szkoły prawa żądającego otwarcia bram *idżtihadu* (czyli możliwości nowej interpretacji Koranu i Tradycji Proroka), odrzucającego dotychczasowe dziedzictwo prawne. Już wcześniej opowiadał się przeciwko ślepeму naśladowaniu dawnych prawoznawców (*fukaha*) i uczonych prawników (*alimów*), przekonując do adaptacji szariatu do współczesności w duchu politycznego islamu, w którym właśnie islam miał stanowić podstawę nowoczesnego państwa.

Na Północy przeciwko „prawu wrześnieowemu” wystąpił szeroki sojusz partii politycznych i związków zawodowych. Dekrety prezydenckie odrzuciła nie tylko Sudańska Rada Kościołów i liberalni muzułmanie, lecz także konserwatywna partia Umma, która potępiła je jako nieislamskie, przeciwne kobietom, ogólnie represyjne i niszczące jedność kraju. Sędziowie poddani kilkukrotnym przymusowym szkoleniom także protestowali. Co więcej, złożono kilka skarg konstytucyjnych z powodu dyskryminacji kobiet i niemuzułmanów. Jednym z najgłośniejszych krytyków wprowadzenia szariatu w tej formie był znany muzułmański in-

telektualista Mahmud Muhammad Taha Ustaz, duchowy przywódca reformistycznego Bractwa Republikańskiego. Krytykował niekonstytucyjność wprowadzonego prawa i liczne sprzeczności z *fiqh*. Został aresztowany z uwagi na stworzenie zagrożenia dla bezpieczeństwa państwa, jednak w toku procesu apelacyjnego oskarżono go dodatkowo o apostazję. W związku z tym został skazany na śmierć przez powieszenie w 1985 r., mając wówczas 76 lat²⁹. Jego śmierć wzbudziła dość powszechne oburzenie, tym bardziej że sąd, który wydał wyrok, nie był kompetentny w sprawach apostazji, a według szariatu nie skazuje się na karę śmierci osób powyżej 70. roku życia³⁰. W dodatku katastrofa posuchy, masowa migracja ludności wiejskiej do miast i towarzysząca temu wszystkiemu pogarszająca się sytuacja gospodarcza spowodowały, że w kwietniu 1985 r. doszło w Chartumie do fali strajków i demonstracji ulicznych. Tymczasem na Południu nowe prawo zakazujące np. picia alkoholu i przewidujące za ten czyn karę chłosty oznaczało wznowienie wojny. Jeszcze w 1983 r. zbuntował się garnizon wojskowy stacjonujący w Bor, przekształcając się w Armię Wyzwolenia Sudanu (SPLA).

Wydarzenia te doprowadziły ostatecznie do rozłamu między Nimeirim a at-Turabim. Wiosną 1985 r. wszyscy Bracia Muzułmanie zostali zwolnieni z zajmowanych przez nich stanowisk rządowych i osadzeni w więzieniu w Darfurze. Wśród nich był także prezydent Zgromadzenia Ludowego i jeden z sędziów, którzy pomogli skazać Mahmuda Taha. Braci Muzułmanów jednak nie udało się wyeliminować z polityki. Skazanie ich 200 przedstawicieli potrafiło obrócić na swoją korzyść, przedstawiając się jako ofiary reżimu, przygotowując się do nowej gry o władzę.

²⁹ J. Rogalski, *Die Republikanischen Brüder im Sudan: Ein Beitrag zur Ideologieggeschichte des Islam in der Gegenwart*, Freie Universität Berlin, M. A. Thesis, Berlin 1990, s. 39–51.

³⁰ Wyrok ten został z tych powodów pośmiertnie unieważniony (w 1986 r.).

Nimeiri natomiast musiał radzić sobie z wojną na Południu, jak i totalną opozycją na Północy, co doprowadziło go do ogłoszenia w kwietniu 1985 r. stanu wyjątkowego. Przecistawiając się oporowi ze strony dotychczasowych sędziów na czele z sędziami Sądu Najwyższego, utworzył konkurencyjny system nowych sądów powszechnych obsadzonych często przez ludzi bez dostatecznego wykształcenia prawniczego, które procedowały w oparciu o „prawo wrześniowe”. Doprowadziło to do ustawodawstwa naruszającego dotychczasową świecką konstytucję z 1973 r. Wybór przez Nimeirego reform w duchu modernistycznego, politycznego (inaczej fundamentalistycznego) islamu sprawił, że zmuszony był brnąć dalej tą drogą. Przygotował nowy projekt ustawy zasadniczej, której artykuł 1 uznawał szariat za jedyne źródło prawodawstwa, wykluczając w ten sposób udział w nim prawa zwyczajowego. Południe miało stracić swoją autonomię, rola parlamentu narodowego miała zostać zredukowana zgodnie z tradycją arabską do rady konsultacyjnej (*Madżlis al-szura*) bez możliwości stanowienia prawa, a sam – jako prezydent – miał otrzymać dożywotnio tytuł „przywódcy wiernych” (*qa'id al-mu`minin*) odpowiedzialnego tylko przed zależną od niego radą. Nic dziwnego, że projekt ten spotkał się z totalną opozycją. Kiedy w dodatku zniósł subsydia na chleb i paliwo, partie polityczne, związki zawodowe i różne stowarzyszenia utworzyły szeroką koalicję żądającą jego rezygnacji. Nimeiri nie docenił zagrożenia dla jego rządów i w końcu marca wyjechał do USA na rozmowy z prezydentem Reganem. W czasie jego nieobecności wybuchły zamieszki, które przekształciły się w strajk generalny. Pogłębiający się chaos w państwie doprowadził do interwencji ze strony wojska z ministrem obrony i generalnym dowódcą sił zbrojnych gen. Abdelem Rahmanem Suwar al-Dahabem, który ustanowił Nową Tymczasową Radę Wojskową, przejmując władzę w państwie w kwietniu 1985 r. Rada uchyliła konstytucję z 1973 r.,

zakazała działalności partii Nimeirego – Sudańskiej Unii Socjalistycznej (SSU) – i przywróciła tzw. Tymczasową Konstytucję z 1956 r., gwarantując w ten sposób ponownie religijną wolność, pluralizm polityczny i rozdział władzy wykonawczej od ustawodawczej i sędowniczej. Ponad 40 partii politycznych szybko powróciło do działania.

Przywrócenie Tymczasowej Konstytucji z 1956 r. nie oznaczało automatycznego cofnięcia „prawa wrześniowego”. Kluczowi ministrowie w Tymczasowej Radzie Wojskowej byli jego gorącymi zwolennikami. Obowiązywało więc ono nadal, skazani na jego podstawie przebywali w więzieniu, stosowano karę chłosty i amputacje, skazywano na karę śmierci przez ukrzyżowanie. Hasan at-Turabi został zwolniony z więzienia, założył nową partię (Narodowy Front Islamski – NIF), sojusz Braci Muzułmańskich, sufi, przywódców plemiennych, alimów i byłych oficerów wojskowych i rozpoczął walkę o utrzymanie prawa, którego był autorem. Opór wobec islamizacji w Sudanie tłumaczył wpływami Zachodu albo spiskami marksistów.

Tymczasowa Rada Wojskowa nie opanowała też problemów nękających Sudan, w tym wojny na Południu, która rozpętywała się na dobre. W tej sytuacji po roku sprawowania rządów przekazał ich ster w ręce gabinetu cywilnego, na którego czele stanął przywódca partii Umma Sadiq al-Mahdi. W maju 1986 r. zorganizowano wolne wybory, które wygrały tradycyjnie największe ugrupowania sudańskie post-mahdyści (Umma) i oparta na bractwie Chatmiji Demokratyczna Partia Unionistów Mirhaniego. Narodowy Front Islamski otrzymał tylko 28 miejsc w 232 osobowym parlamencie. Ponownie rozpoczęły się dyskusje nad systemem prawa, jaki ma obowiązywać w Sudanie.

Sadiq al-Mahdi wznowił próby poszukiwania islamskiej alternatywy dla szariatu w formie zaproponowanej przez at-Turabiego. Wywołało to ostrą krytykę ze strony Izby Adwokackiej i Su-

dańskiej Rady Kościołów. Tymczasem do koalicji rządowej dołączył Narodowy Front Islamski (NIF) pod warunkiem wprowadzenia ustawodawstwa islamskiego. Hasan at-Turabi został ministrem sprawiedliwości i prokuratorem generalnym i przedłożył nowy projekt kodeksu karnego. Decydujący wpływ na zastosowanie określonej kary miała mieć nie tyle tożsamość sprawcy (muzułmanin, niemuzułmanin), ale miejsce popełnienia przestępstwa (na Północy czy Południu). Kary na Południu za te same przestępstwa o charakterze obyczajowym miały być obniżone. Nawet mieszkający tam muzułmanie mogli cieszyć się napojami alkoholowymi³¹. W parlamencie jednak wezwano do rewizji projektu.

W 1989 r. sformowano nowy gabinet rządowy, w którym Umma utworzyła koalicję jedynie z NIF. At-Turabi został tym razem ministrem spraw zagranicznych. Nowemu rządowi udało się zawrzeć w kwietniu 1989 r. z SPLA krótkotrwałe zawieszenie broni wynegocjowane wcześniej przez al-Mirghaniego w Addis Abebie. W połowie czerwca rząd al-Mahdiego zapowiedział, że prawa szariatu zostaną ostatecznie zniesione, a w lipcu jego delegacja spotka się z przedstawicielami SPLA w celu wynegocjowania ostatecznych warunków pokojowych.

Armia sudańska oraz działacze NIF nie byli jednak wówczas gotowi na pokój. Zapowiedzi te tylko przyspieszyły jej interwencję. W nocy z 29 na 30 kwietnia 1989 r. zakończyła ona krótki okres rządów parlamentarnych. Wojskowi pod dowództwem weterana I wojny z Południem gen. Omara Hasana al-Baszira utworzyli tzw. Radę Dowództwa Ocalenia Narodowego (RCC), wprowadzając stan wyjątkowy. Parlament został rozwiązany, liderzy polityczni aresztowani (w tym at-Turabi), a działalność partii politycznych i związków zawodowych zakazana. Wkrótce się jednak okazało, że przewrót nie mógł się odbyć bez poparcia at-Tu-

³¹ O. Köndgen 1992, op. cit., s. 70–71.

rabiego i jego zaplecza politycznego. Około 14 tys. dotychczasowych urzędników państwowych zostało zwolnionych i zastąpionych działaczami Narodowego Frontu Islamskiego³². Czystka objęła szczególnie resorty edukacji i sądownictwa. Ponad 60% wszystkich sędziów zostało zwolnionych, w szczególności tych pochodzących z Południa oraz kobiet pełniących tę funkcję³³. Język arabski stał się podstawowym językiem nauczania, który wykluczał studentów z Południa i skłonił wielu wykładowców do opuszczenia kraju, co powodowało przez szereg lat niedobór kadry nauczycielskiej.

System prawny w Sudanie od 1989 r.

Prawo muzułmańskie, które ze współczesnymi systemami prawnymi Zachodu jest słabo kompatybilne, odróżnia się przede wszystkim tym, że posiada dwa zasadnicze kryteria osądzania w zależności od rodzaju naruszonego prawa, a każde z nich zawiera jeszcze dwa składniki, które określają sposób karania w zależności od rodzaju przestępstwa. Pierwsze to kryteria określane mianem *hudud* i *ta'zir* stosowane wobec przestępstw łamiących normy danej społeczności, drugie *kisas* i *dija* naruszające prawo jednostek. Przy czym składnik *hudud* zawiera te przestępstwa, które zostały określone w Koranie (cudzołóstwo, picie wina, kradzież, rozbój, fałszywe oskarżenie, rebelia, odstępstwo od wiary oraz bluźnierstwo), jak również sposób ich ukarania³⁴. W przeci-

³² Lesch, A. M., *The Sudan: Contested national identities*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis 1998, s. 134.

³³ L. J. Lauro & P. A. Samuelson, *Toward pluralism in Sudan: A traditionalist approach*, „Harvard International Law Journal” 1996, nr 37 (1), s. 10.

³⁴ Według Ustawy Karnej z roku 1991 groziło przykładowo: za napad z użyciem broni (art. 168/1) – kara śmierci (przez dekapitację lub ukrzyżowanie) lub amputacja prawej dłoni i lewej stopy, za poważne kradzieże (art. 170 i art.

wieństwie do nich naruszenia prawa z kryterium *ta'zir* dotyczą z zasady tylko drobnych przestępstw czy wykroczeń nieokreślonych w Koranie, karanych znacznie łagodniej, najczęściej grzywną lub więzieniem zgodnie z obowiązującym kodeksem karnym określonym przez ustawodawcę. W przypadku występków naruszających prawa jednostek celem prawa koranicznego jest nie tyle ukaranie winnego (jak w systemach zachodnich), lecz zaspokojenie poszkodowanemu poczucia zwycięstwa sprawiedliwości. Stąd prawo muzułmańskie przyznaje ofierze lub jej krewnym prawo do sprawiedliwego odwetu (*kisas*), umożliwiając ukaranie sprawcy w taki sposób, aby kara miała związek symboliczny z czynem, zgodnie ze starożytnym prawem talionu „oko za oko...”. Metody karania, podobnie jak w przypadku *hudud*, koncentrują się na ciele przestępcy będącym głównym celem represji karnej. Przewidują one amputację dłoni i stóp, wieszanie, krzyżowanie, piętnowanie, biczowanie itp.³⁵ Z drugiej strony islam moralnie promuje tych, którzy winowajcom przebaczą i ograniczają się do prawa odpłaty (*dija*) rozumianego jako prawo do zadośćuczynienia, polegającego zwykle na rekompensacie finansowej (stawki określa obecnie ustawodawca) za wyrządzone straty, nawet w przypadkach związanych z utratą życia.

W lipcu 1989 r. teoretycznie zakończył się okres prób pogodzenia prawa muzułmańskiego z panującymi zwyczajami i prawem, którego źródła tkwią w zachodniej tradycji prawnej. Wypracowanie w tej kwestii kompromisu zakończyło się niepowodzeniem.

171/1) – amputacja prawej dłoni, apostazja (art. 126) karana była śmiercią itp. Artykuł 38 (1) stwierdza, że wykonanie kary *hudud* powinno być wyłączone spod stosowania prawa łaski.

³⁵ Według art. 28 (3) te same ustawy w przypadku np. morderstwa karą sprawiedliwą powinna być śmierć przez powieszenie oraz, jeśli sąd uzna za stosowne, powinna być wykonana w taki sam sposób, w jaki oskarżony o przestępstwo śmierć spowodował.

W styczniu 1991 r. przywódcy zawieszonych partii politycznych ogłosili w Egipcie utworzenie „rządu na wygnaniu”. Tymczasem reżim wszczął na nowo wojnę na Południu i zbudował równoległy system sądów podlegających ścisłej kontroli władzy wykonawczej. Składał się on z sądów ds. Bezpieczeństwa i Porządku Publicznego³⁶. Studentów z Południa praktycznie wykluczono z dostępu do zawodów prawniczych. Zmieniono też dotychczasowy kodeks karny. Miał ponownie obowiązywać w całym kraju i mieć zastosowanie również wobec ludności niemuzułmańskiej, także uchodźców. Zawierał pełen zakres przestępstw wynikających z naruszenia praw społeczności, tj. z zakresu *hudud*, kar zawartych w Koranie i Sunnie, obejmując po raz pierwszy kary za odstępstwo od wiary i bluźnierstwo. Wprowadzono też nowy podział administracyjny i nową legislację dotyczącą porządku publicznego oraz ogłoszono, że podstawą systemu prawnego w Sudanie będzie szariat.

W październiku 1993 r. Rada Ocalenia Narodowego podjęła decyzję o samorozwiązaniu, mianując jednocześnie swego przewodniczącego na prezydenta Sudanu. Po okresie bezpośrednich rządów wojskowych wrócono formalnie do parlamentaryzmu i cywilnego sprawowania władzy, choć faktycznie spoczywa ona nadal w ręku prezydenta gen. Omara Hassana al-Baszira. W 1998 r. prezydent założył wraz z Hasanem at-Turabim partię Kongresu Narodowego (NCP), która z założenia miała stanowić główne ugrupowanie wspierające rząd oraz poddał pod referendum projekt nowej konstytucji, która weszła w życie 1 lipca 1998 r.

Konstytucja z 1998 r. za źródło prawa uznawała przede wszystkim prawo muzułmańskie i konsensus narodowy osiągnany w drodze referendum, a także inne prawa niesprzeczne z szariatem, w tym prawo zwyczajowe. Nie było jednak jasne, jaką rolę odgry-

³⁶ A. M. Abdelmoula, *The „fundamentalist” agenda for human rights: The Sudan and Algeria*, „Arab Studies Quarterly” 1996, nr 18 (1), s. 17.

wają inne źródła w odniesieniu do szariatu. Podkreślono w niej m.in., że nie można wymierzyć kary śmierci nieletniemu, kobiecie w ciąży i karmiącej do dwóch lat oraz osobie, która skończyła 70 lat życia. Al-Baszir pozostawał głową państwa, szefem rządu i naczelnym dowódcą sił zbrojnych. Poza tym odpowiedzialny był również za stosunki zagraniczne, sądownictwo i moralność publiczną. Władza ustawodawcza spoczywała w rękach zarówno rządu, jak i dwuizbowego parlamentu, ale wymiar sprawiedliwości miał być odpowiedzialny przed prezydentem, któremu przysługiwało prawo mianowania sędziego głównego i jego zastępców.

Sudan miał być republiką federalną złożoną z 18 stanów (*welayat*) członkowskich, z własnymi regionalnymi rządami i stojącymi na ich czele gubernatorami powoływanymi przez prezydenta z grona osób wybranych przez rady (*madżlis*) lokalne. W artykule pierwszym napisano, że Sudan jest wielorasowym, wieloetnicznym i wielojęzycznym państwem, w którym jednak islam jest religią większości, a język arabski językiem urzędowym. Tak więc *de jure* islam nie został tu uznany za religię państwową.

Władza ustawodawcza oficjalnie przyjęła strukturę legislatury demokratycznej, nie podważając przy tym ogólnych zasad prawa koranicznego i Boga jako jego twórcy. Parlament oparty na tradycji arabskiej zasięgania rady (*medżlis as-szura*) wybierany miał być spośród przedstawicieli wspomnianej partii rządzącej NCP. Składał się z izby niższej, czyli Zgromadzenia Narodowego (*al-Madżlis al-Watani*) i Rady Stanów (*Madżlis al-Welayat*). Członkowie pierwszej byli mianowani przez rząd i zatwierdzani w wyborach powszechnych. Natomiast do Rady Stanów członkowie wybierani byli pośrednio przez legislatury stanowe. Od 1993 r. odbywały się też wybory prezydenckie, w których Omar al-Baszir, jak dotąd zawsze zwyciężał ogromną przewagą głosów.

Tymczasem w maju 1999 r. at-Turabi wynegocjował tajny sojusz z Sadikiem al-Mahdi w Genewie w celu dokonania zmian w rzą-

dzie i pozbycia się al-Baszira i innych generałów przy władzy. W tym celu at-Turabi, jako przewodniczący parlamentu, zainicjował stworzenie opozycji wobec al-Baszira, którego jeden ze złożonych przez niego wniosków został odrzucony. al-Baszira uprzedził jednak dalsze ruchy at-Turabiego, rozwiązując parlament i wprowadzając stan wyjątkowy. At-Turabiemu nie pomogła także próba nawiązania koalicji z Garangiem, którą podjął w lutym 2001 r. Został zatrzymany w areszcie domowym do października 2003 r., który następnie dwukrotnie mu przedłużano aż do czerwca 2005 r.

W maju 2004 r. rządowi udało się wynegocjować w Naivasha w Kenii zawieszenie broni z Południem. Stało się to możliwe, gdy SPLM polityczne przedstawicielstwo SPLA zgodziło się, aby szariat nadal obowiązywał w Chartumie pod warunkiem gwarancji bezpieczeństwa dla niemuzułmanów. Decyzja ta w konsekwencji spowodowała kolejne reformy prawa mające na celu zdemokratyzować do pewnego stopnia obowiązujący w kraju ustrój polityczny z uwagi na istniejące jeszcze wówczas nadzieje na podtrzymanie jedności kraju. Wypracowano kolejną tymczasową konstytucję pogłębiającą przynajmniej formalnie demokratyzację systemu.

Tymczasowa Konstytucja z 2005 r. była oparta w dużym stopniu na poprzedniej z roku 1998³⁷. Zawarła ona jednak postanowienia o podziale władzy z Sudanem Południowym i ustanowienie izby wyższej reprezentującej całe państwo. Podkreślono w niej różnorodność kulturową, językową, rasową i etniczną kraju oraz jego demokratyczny i wielopartyjny charakter. W północnych stanach źródłem prawa miał być nadal szariat. Sudan nie był jed-

³⁷ *The Interim National Constitution of the Republic of the Sudan*, chapter I, 1(1) i 5(1), www.refworld.org (lipiec 2014 r.).

nak w niej definiowany jako republika islamska, a islam jako religia państwowa³⁸.

Przyznano też prawo do obywatelstwa każdemu, kto urodził się w Sudanie i kogo chociaż jeden z rodziców był Sudańczykiem. Ponadto pozycja prezydenta pozostała – w porównaniu z konstytucją z 1998 r. – w praktyce nienaruszona, poza tym, że wprowadzono stanowisko drugiego wiceprezydenta. Dopuszczono jednak po raz pierwszy od 24 lat do wyborów wielopartyjnych. Przedstawiciele partii politycznych (zarejestrowano 52 legalnie działające partie) mają obecnie prawo do posiadania swojej reprezentacji w parlamencie, choć nie mają realnych szans na zwycięstwo. Skrajnie większościowy system przeliczania głosów zakłada w praktyce koncentrację władzy wykonawczej na poziomie centralnym w rękach partii zwycięskiej, co oznacza w rzeczywistości dominację partii rządzącej. Wybrani parlamentarzyści w ogromnej większości należą do rządzącego Kongresu Narodowego³⁹. Pozostali zaś reprezentują sojuszników, współpracujących z rządem partie polityczne, choć w liczbie tylko symbolicznej. Konstytucja przewiduje jednak prawo obywateli do wyborów, udziału w życiu politycznym i pokojowej zmiany rządu. Ustrój polityczny Republiki Sudanu (*Džamhariyat as-Sudan*) od 2005 r. zaczął być określany przez niektórych politologów jako republikański model demokracji konsocjonalnej. Celem tak działającego ustroju, zgodnie z założeniami konsocjonalizmu i duchem prawa muzułmańskiego, ma być zapewnienie stabilizacji, niedopuszczenie do rywalizacji międzypartyjnej oraz utrzymanie „harmonii rasowej

³⁸ M. Böckenförde, *The Sudanese interim constitution of 2005* in B. Krawietz & H. Reifeld (eds.), *Islam and the Rule of Law: Between Shari'a and Secularization*, Konrad-Adenauer-Foundation, St. Augustin and Berlin 2008, s. 85.

³⁹ Po wyborach w 2010 r. posiadali np. 316 miejsc w 450-osobowym parlamencie, przy czym 8 miejsc było nieobsadzonych.

i kulturowej w tym tolerancji religijnej”, tak jak to zapisano jeszcze w poprzedniej konstytucji⁴⁰.

Ustrój ten z punktu widzenia władz i prorządowych elit sudańskich sprawdza się w tym sensie, że w pierwszych wielopartyjnych wyborach w 2010 r. Omar Hasan Ahmad al-Baszir ponownie zwyciężył i to z wynikiem 68,24% oddanych na niego głosów. Wybory te jednak zbojkotowało kilka partii opozycyjnych, a według obserwatorów międzynarodowych odnotowano w ich trakcie próby zastraszania i groźby przemocy, a proces liczenia głosów nie był wystarczająco przejrzysty zorganizowany⁴¹. Z perspektywy zachodniej wybory te, choć były krokiem w dobrym kierunku, nie spełniły jeszcze standardów międzynarodowych, a Sudan w dalszym ciągu pozostał państwem autorytarnym, w którym skuteczna władza polityczna należy do prezydenta al-Baszira, względnie wiceprezydenta Alego Osmana Taha i kilku jego najbliższych współpracowników z rządzącej Partii Kongresu Narodowego (NCP).

Z punktu widzenia przedstawicieli elit fundamentalnego islamu pełen pluralizm idei i wielość partii politycznych zagraża jedności muzułmańskiej (*ummie*), prowadząc do dzielenia jej szeregów i niezgody (*fitna*). Dlatego argumentują, że demokracja i prawa człowieka dla islamu nie są najważniejsze. Pytają retorycznie: Czyż Prorok nie mówił, że „jeden rok krzywd jest lepszy niż godzina kłótni”? Niezgoda, ich zdaniem, prowadzi do odstępstw od wiary, wyzwala się różnica, a ta rujnuje i jest źródłem politeizmu (*szirk*) oraz przyczyną współczesnego pogaństwa, tj. odejścia od monoteizmu. Najlepszym tego dowodem jest, według aktywistów NCP, sytuacja społeczna na postchrześcijańskim Za-

⁴⁰ Constitution of the Republic of Sudan, 1 July 1998, art. 1.

⁴¹ 2013 Country Reports on Human Right Pratices – Sudan, “Annual Reports”, US Department of State, 27 Feb. 2014, section 3 (refworld.org/country, lipiec 2014 r.).

chodzie. Dlatego, jak twierdzą radykałowie muzułmańscy, nie ma dla niej miejsca w Sudanie, gdyż w islamie nie ma miejsca dla koncepcji państwa laickiego, oddzielonego od wiary (*imaan*)⁴².

Sudan Południowy miał mieć własne niezariackie ustawodawstwo. Jedynie Południowcy, którzy mieszkali w Chartumie, czy w ogóle na Północy, mieli podlegać także prawu muzułmańskiemu. W przypadku samego Chartumu Konstytucja Tymczasowa z 2005 r. wprowadziła jednak grupę pięciu przepisów (Art. 154–158) chroniących mieszkających tam chrześcijan. Tak np. artykuł 156 poza wezwaniem do praktykowania tolerancji w odniesieniu do różnych kultur, religii i tradycji stwierdza, że: „Jurysdykcja sądów w sprawie nakładania kar na niemuzułmanów powinna przestrzegać ustanowionej od dawna zasady szariatu, że niemuzułmanie nie podlegają artykułom obowiązującym tylko muzułmanów i kary w nich przewidziane będą wobec nich umarzane. Tego typu ochrony nie mają już niemuzułmanie mieszkający poza Chartumem”⁴³.

Konstytucja Tymczasowa z 2005 r. daje teoretycznie możliwość wybrania na prezydenta niemuzułmanina. Głosi wolność religijną, choć podkreśla, że tylko niemuzułmanin może nawrócić się na islam, a w przypadku muzułmanina apostazja jest karana śmiercią (art. 126). Gwarantuje również równe prawa mężczyzn i kobiet w obszarze prawa obywatelskiego, politycznego, społecznego, kulturalnego i gospodarczego (art. 32), co jest jednak sprzeczne z sudańskim ustawodawstwem niższego szczebla i prawem zwyczajowym dotyczącym np. prawa rodzinnego i dziedziczenia.

⁴² Hayder Ibrahim Ali, *Civil Society and Democratization in Arab Countries with Special Reference to the Sudan*, “Islamic Area Studies, Working Paper Series”, nr 12, Islamic Area Studies Project, Tokyo 1999, s. 10–11.

⁴³ *The Interim National Constitution of the Republic of the Sudan*, www.ref-world.org (lipiec 2014 r.).

Prawo rodzinne i spadkowe opiera się w Sudanie głównie na szkole hanafickiej. W konstytucji wprowadzono jednak rozwiązania także z pozostałych trzech szkół sunnickich, w szczególności szkoły malikickiej. Omówienie go w tym miejscu przekracza ramy niniejszego artykułu. Wspomnę tylko, że zrobiono wyjątek dla członków plemion niemuzułmańskich, którzy podlegają w tym względzie prawu zwyczajowemu (*urfī*), choć prawa kobiet nie są tu zabezpieczone, tak jak w prawie muzulmańskim, gdzie umowa małżeńska zobowiązuje męża do zapłaty pewnej sumy pieniędzy (*mahr*) żonie i jest ona uprawniona do otrzymania alimentów od męża od momentu zawarcia ważnej umowy małżeńskiej.

Prawo karne jest identyczne jak w kodeksie z 1988 r., z wyjątkiem kilku poprawek. Zgodnie z Koranem wyróżnia ono sześć czynów jako „przestępstwa *hudud*”: picie alkoholu, nielegalne stosunki seksualne, niesprawdzone oskarżenia o bezprawne stosunki seksualne, bandytyzm, kradzież i apostazję. Warto też wspomnieć, że w listopadzie 1991 r. al-Baszir wydał komplet dyrektyw w sprawie konsumpcji alkoholu, prostytucji i aktów obsceniczych oraz moralności publicznej. Zobowiązują one m.in. do noszenia strojów muzulmańskich w urzędach państwowych, szkołach i uniwersytetach, a także zakazują tańców kobiet z mężczyznami oraz nakazują segregację płci w transporcie publicznym itp.

W prawie gospodarczym i finansowym, podobnie jak w poprzedniej konstytucji, kluczowe jest ustanowienie banków islamskich, które pierwsze pojawiły się w Sudanie dopiero pod koniec lat 70. wraz z Faisal Islamic Bank of Sudan (FIBS). Bankom tym przyznano duże ulgi podatkowe i możliwość transferu zagranicznych walut. Zyski wspomnianego banku szybko wzrosły do 21 milionów funtów sudańskich, umożliwiając wypłatę udziałowcom 25% zwrotu z inwestycji. Bezprecedensowy sukces FIBS doprowadził do ustanowienia innych banków islamskich powiązanych zwykle z głównymi ugrupowaniami politycznymi. Tak np. Tada-

mon Islamic Bank miał m.in. silne związki z ugrupowaniem Braci Muzułmanów. Tylko partia Umma nie prowadziła własnego banku.

Podsumowując, referendum w sprawie samostanowienia Południa zakończyło się decyzją na korzyść separacji Południa. W dniu 9 lipca 2011 r. Republika Południowego Sudanu ogłosiła niepodległość z własną tymczasową konstytucją. Na Północy jednak Tymczasowa Konstytucja z 2005 r. nie została zmieniona. W styczniu 2015 r. wprowadzono do niej jedynie poprawki dające prezydentowi Omarowi al-Baszirowi dodatkowe uprawnienia do mianowania i odwoływania wyższych urzędników, a także poszerzające rolę służb wywiadowczych. Poprawki dały też prezydentowi prawo do mianowania i odwoływania gubernatorów prowincji, jak również tych urzędników, którzy mają inne wyższe stanowiska konstytucyjne, sądowe, wojskowe, policyjne i w służbach bezpieczeństwa. Wielu sudańskich parlamentarzystów sprzeciwiło się im, twierdząc, że łamią one federalizm republiki zapisany w konstytucji. Zaistniała poza tym duża niepewność co do ochrony mniejszości niemuzułmańskich przed skutkami działania prawa muzulmańskiego.

Niemniej pozycja prezydenta, jak i całego systemu prawa w Sudanie opartego na szariacie, wydaje się jak dotychczas nienaruszalna. Prawo muzulmańskie prawdopodobnie długo utrzyma swoją niekwestionowaną pozycję w systemie prawa w Sudanie⁴⁴. Zmiana polityki wobec USA przyczyniła się w październiku 2017 r. do częściowego zniesienia dotychczasowych sankcji i rozpoczęcia współpracy gospodarczej z niektórymi krajami Zachodu, w tym z Polską. Pierwsze wybory parlamentarne i prezydenckie, które

⁴⁴ J. M. Otto (ed.), *Sharia Incorporated. A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Leiden University Press, Leiden 2010.

odbyły się w Sudanie po secesji Południa, wygrał ponownie (na kolejną pięcioletnią kadencję) Omar al-Baszir i jego partia Kongresu Narodowego, uzyskując ponad 94% oddanych głosów. Do jego zwycięstwa przyczyniła się zapewne jeszcze niska frekwencja i bojkot wyborów przez opozycję niewierzącą w ich uczciwość. Misją obserwatorów wyborów Unii Afrykańskiej kierował były prezydent Nigerii Olusegun Obasanjo. Stwierdził on, że głosowanie przebiegało spokojnie, a „wyniki... odzwierciedlają wolę wyborców Sudanu”.

Bibliografia

- Abdelmoula A. M., *The “fundamentalist” agenda for human rights: The Sudan and Algeria*, „Arab Studies Quarterly” 1996, nr 18(1).
- Amin S. H., *Middle East legal systems*. Royston, Glasgow 1985.
- An-Na’im A. A., *The elusive Islamic constitution: The Sudanese experience*, Orient 1985, nr 26.
- Böckenförde M., *‘The Sudanese interim constitution of 2005’*, [w:] B. Kra-wietz & H. Reifeld (eds.), *Islam and the Rule of Law: Between Shari’a and Secularization*, Konrad-Adenauer-Foundation. St. Augustin and Berlin, 2008.
- Burr J. M., Collins R. O., *Revolutionary Sudan: Hasan al-Turabi and the Islamist state, 1989–2000*, Brill, Leiden 2003.
- Crawford O. G. S., *The Fung Kingdom of Sennar*, „Annales d’Ethiopie”, Volume 1, année 1955.
- Daly M. W., *Sudan*, in *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Volume IX, Brill, Leiden 1997.
- El-Affendi A., *Turabi’s revolution: Islam and power in the Sudan*, Grey Seal, London 1991.
- Fluehr-Lobban C., *Islamic law and society in the Sudan*. Frank Cass, London 1987.

- Hayder Ibrahim A., *Civil Society and Democratization in Arab Countries with Special Reference to the Sudan*, "Islamic Area Studies, Working Paper Series" nr 12, Islamic Area Studies Project, Tokyo 1999.
- Hill R., *Egypt in the Sudan 1820–1881*, Oxford University Press for the Royal Institute of International Affairs, London 1959.
- Holt P. M., *Fundj*, in *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol. II, Brill, Leiden 1997.
- Holt P. M., *The Mahdist State of the Sudan 1881–1898*, Clarendon Press, Oxford 1970.
- Holt P. M., & Daly M. W., *A History of the Sudan, From the Coming of Islam to the Present Day*, Longman, New York 1988.
- Khalid M., *War and peace in the Sudan: A tale of two countries*, Kegan Paul, London 2003.
- Kok P. N., *La transition permanente (analyse des constitutions et du système juridique soudanais de 1956 à 1988)* [w:] M. Lavergne, *Le Soudan Contemporain*, Khartala, Paris 1989.
- Kok P. N. (1991), *Conflict over laws in the Sudan: From pluralism to monolithicism*, [w:] H. Bleuchot, C. Delmet & D. Hopwood (eds.), *Sudan: History, identity, ideology*, Reading: Ithaca Press 1991.
- Köndgen O., *Das islamisierte Strafrecht des Sudan: Von seiner Einführung 1983 bis Juli 1992*, Deutsches Orient-Institut, Hamburg, 1992.
- Lauro L. J. & P. A. Samuelson, *Toward pluralism in Sudan: A traditionalist approach*, „Harvard International Law Journal” 1996, nr 37(1).
- Layish A., *The legal methodology of the Mahdi in the Sudan, 1881–1885: Issues in marriage and divorce*, Sudanic Africa 1998, nr 8.
- Layish A., *The Mahdi's legal methodology as a mechanism for adapting the Shari'a in the Sudan to political and social purposes*, „Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée”, 2000.
- Layish A. and G. R. Warburg, *The Reinstatement of Islamic law in Sudan under Numayri*, Brill, Leiden, 2003.
- Lesch A. M., *The Sudan: Contested national identities*, Indiana University Press. Bloomington/Indianapolis 1998.
- MacMichael H. A., *A History of the Arabs in the Sudan*, Cambridge University Press, Cambridge 1922.

- Makec J. W., *The customary law of the Dinka*, St. George Printing Press, Khartoum 1986.
- Mustafa Z., *The common law in the Sudan: An account of the 'justice, equity and good conscience' provision*, Clarendon Press, Oxford 1971.
- O'Fahey R. S., Abu Salim M. I., *Land in Dar Fur*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- Otto J. M. (red.), *Sharia Incorporated. A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Leiden University Press, Leiden 2010.
- Rogalski J., *Die Republikanischen Brüder im Sudan: Ein Beitrag zur Ideologieggeschichte des Islam in der Gegenwart*. Freie Universität Berlin, M. A. Thesis, Berlin 1990.
- Salman S. M. A., *Lay tribunals in the Sudan: An historical and socio-legal analysis*, „Journal of Legal Pluralism” 1983, nr 21.
- Spaulding J., *The evolution of Islamic judiciary in Sinnar*, „International Journal of African Historical Studies” 1977, nr 10.
- Trimingham J. S., *Islam in the Sudan*, Frank Cass & CO. LTD., London 1965.
- Sudanow, *Keeping up appearances*, February, 1992.
- Warburg G. R., *The Shari' a in Sudan: Implementation and repercussions 1983–1989*, „Middle East Journal” 1990, nr 44.
- Warburg G. R., *Islam, sectarianism and politics in Sudan since the Mahdiyya*, Hurst, London 2003.

Transformations and historical contexts of the legal system in the Sudan

Summary

The article discusses the evolution of the legal system in the Sudan from the 16th century to the final amendments to the countries' constitution introduced in January 2015. It shows the various sources on which it is based, from customary law, Ottoman-Egyptian law, British colonial law, the Mahdist state and modern Egyptian law with constant attempts

to apply to the Sharia'h , religious law based on the Koran and Sunni of the Prophet, into that system. This last source of law after 1989, throughout all period of authoritarian rule, led by Omar al-Bashir clearly strengthened its position in the Sudanese law system, although to this day Sudan has not yet become an Islamic Republic and the tendencies to depart from this system are still clear.

Keywords: Sudan, law, constitution, Sharia'h.

KRYSTYNA KAMIŃSKA

RELIGIJNOŚĆ AFARÓW – SYMBIOTYCZNY ZWIĄZEK ISLAMU Z RELIGIAMI TRADYCYJNYMI

Wstęp

Afarowie to pasterski, koczowniczy lud zamieszkujący od wieków rejon tzw. Rogu Afryki. Ich rdzenne ziemie ograniczała z jednej strony linia brzegowa Morza Czerwonego, biegnąca od półwyspu Bôri wzdłuż Zatoki Tadzura, od zachodu zaś linia masywu wyżynnego Bôri-Awash, a na południu Awash Tadzura. Szlaki wędrówek Afarów obejmują obszar szacowany na około 150 tys. km², który jest postrzegany przez nich jako rdzenne ziemie rozciągające się od północno-wschodnich terenów Erytrei po zachodnie rubieże Etiopii i od północnych obszarów Dżibuti, aż po południowo-wschodnią jej granicę Etiopii z Somalią. Współcześnie społeczność Afarów szacowana jest na około 500–600 tys. ludzi.

Krystyna Kamińska, doktorantka Stacjonarnych Studiów Doktoranckich Nauk o Kulturze, Uniwersytet Wrocławski. Zainteresowania: Afryka – obszar dawnych kolonii francuskich – historia i współczesność

Prowadzone od lat badania archeologiczne wiążą rdzenne tereny Afarów z rejonem istotnym dla początków dziejów ewolucji człowieka¹. Ważniejszy od czasów prehistorycznych (w kontekście artykułu) jest jednak związek ich losu z ludnością kuszycką. W swoim micie etnogenetycznym Afarowie odwołują się bowiem do wspólnego pochodzenia z inną ludnością kuszycką. Kuszanie jako grupa ludów zamieszkujących w przeszłości Afrykę Wschodnią i uważana za rdzenną ludność tego regionu² wywarła ogromny wpływ na kulturę Afarów. Znalazło to swoje odzwierciedlenie w pradawnych wierzeniach Afarów, w tym także w kultach astralnych i agrarnych. Ich ślady odnaleźć można m.in. w istniejącym kulcie lunarnym, w którym doszło do personifikacji księżyca, a który nadal jest obecny we współczesnych praktykach religijnych, chociaż od kilku wieków Afarowie są wyznawcami religii Mahometa.

Wpływ islamu na życie rdzennej ludności w tym regionie Afryki zaczął znacząco wzrastać począwszy od XII w. W związku z tym konwersja Afarów na islam w tamtym czasie była nieunikniona (pośrednio wynikała ona też z obawy przed uznaniem ich przez Arabów – jako innowierców – za niewolników). Jednak religijność Afarów nie może być rozpatrywana tylko w kontekście islamu, bo wpływ ich tradycyjnych wierzeń był na tyle silny, że trwale odcisnął swoje piętno w sferze ich duchowości. Nakładające się na siebie jednorodne warstwy rodzimych wierzeń nie do końca (współcześnie) znane, rozpoznane i opisane, a splecione z elementami judaizmu, głęboko zakorzonego w północnej Afryce od czasów starożytnych, i niektórymi wątkami chrześcijaństwa, które odegrało znaczącą rolę zwłaszcza na obszarze dzisiejszej

¹ W rejonie Kotliny Danakilskiej odkryto jedno z najstarszych ludzkich szczątków *Australopithecus Afarensis* datowane na 3,2 mln lat.

² Najstarsze ślady obecności Kuszaków oraz odnalezione artefakty ich kultury datowane są na IX–VIII w. p.n.e.

Etiopii (między III a XI w.), tworzą swoisty konglomerat wyznaniowy Afarów, ujęty zwierzchnimi ramami religii islamu.

Afarowie – rys historyczny

Miano Afar (l. mn. Afarowie) pochodzi prawdopodobnie od przydomka nadanego im przez sąsiadujące z nimi grupy etniczne, w czasie gdy przemieszczali się z wyżyn południowo-wschodniej Etiopii w stronę pustyni Danakali. Wysuwane są także inne hipotezy pochodzenia tej nazwy. Być może nazwę „afar” nadano początkowo językowi, którym od pokoleń posługiwali się Afarowie, niezależnie od wewnętrznego podziału. W związku z tym wszystkie osoby mówiące w języku afar zaczęto nazywać także Afar, zamiast wcześniejszych określeń Ankala czy Abła używanych m.in. na Półwyspie Arabskim³. Jedna z hipotez głosi, że Afarowie zamieszkiwali początkowo na ziemiach leżących po obu stronach Morza Czerwonego. Z czasem mieli zostać stamtąd przepędzeni, a historię ich wyparcia z tamtych terenów odnaleźć można w ich dawnych opowieściach, co mogłoby zapewne stanowić podstawę jej arabskiego rodowodu⁴. Inna z kolei hipoteza zakłada, że nazwa Afar pochodzi z języka semickiego i została nadana przodkom Afarów wraz z ich przemieszczaniem się od północy wzdłuż Morza Czerwonego⁵. Jeszcze inna hipoteza – najbardziej prawdopodobna – podtrzymuje semickie pochodzenie nazwy Afar, wywodząc je od słowa *Afra* (oznaczającego). Być może na przełomie VII i VIII w. została ona utrwalona dzięki Arabom. Brakuje jednak na to pisemnego dowodu, bo miano Afar w tym czasie nigdy nie

³ A. Coubba, *Les Afar. De la préhistoire à la fin du XV siècle*, Paris 2004 s. 128.

⁴ Ibidem, s. 128.

⁵ A. Yayyo, *L'histoire culturelle du peuple Afar*, article dactylographié, non daté (Arbre généalogique de Haral-Maahis, s. 699).

pojawiało się ani piśmiennictwie arabskim, ani w kronikach abisyńskich. Natomiast wiadomo na podstawie arabskich zapisów, że w XIII w. wśród nich – na określenie Afarów – funkcjonowała nazwa Dankalowie. Z kolei odmienna nazwa na lud Afarów była używana przez Abisyńczyków. Początkowo, już od XII w., nazywano ich Adalowie. Nadana im nazwa pochodziła od jednego z afarskich sułtanatów (Adal). Niekiedy nazwa Adal rozciągana była jeszcze na sąsiadujące z Afarami inne etnie. Określenie Adal przetrwało do czasów nam współczesnych i nadal bywa używane.

Kuszyckie korzenie Afarów jako rdzennych mieszkańców ziem w Rogu Afryki nie były i nadal nie są podważane, lecz w ich rodowodzie doszukać się można zarówno śladów pochodzenia z ludów Bantu, jak i Arabów⁶. Rysopis Afara (Adala) poczyniony przez Ibn' Abd az. Zāhira⁷ opisywał osobnika o ciemnej (lecz nie czarnej), ogorzałej skórze oraz długich lub krótko obciętych włosach, których długość informowała o jego wieku (im młodszy, tym włosy dłuższe). W zależności od przebycia ceremoniału przejścia na twarzy widoczne były symboliczne nacięcia. W przeszłości kobiety Afarów czerniły sobie dziąsła – ciemne wnętrze ust było oznaką piękna, tak jak ciemne wargi ust. Podobnie zanikł, wraz z przyjęciem islamu, zwyczaj golenia głowy przez kobiety-wdowy na znak żałoby po śmierci męża. Zwyczajem, który rozpowszechnił się od XIV w. (a wzmianki o nim pojawiały się jeszcze w XX w.), była ceremonia wywłasczenia. Wciąż natomiast funkcjonują wierzenia o przeobrażaniu się w postać zwierzęcia (*buta*), która wiąże się z określonym ceremoniałem, podobnie jak rytuały przejścia.

Na trwałe na kartach historii Afarowie pojawili się w czasach rozwijającego się w Afryce niewolnictwa. Arabowie, którzy trud-

⁶ A. Coubba, op. cit., s. 119–120.

⁷ *Mémoires géographiques et historiques*, tome II, 1811, s. 267–273.

nili się wówczas tym procederem, pozostawali w bliskich stosunkach z Afarami (zachowały się zapiski je dokumentujące), bo na ich właśnie terytorium krzyżowały się drogi, którymi przemieszczały się karawany wiodące niewolników z głębi kontynentu do portów na wybrzeżu Morza Czerwonego. Handel niewolnikami nie tylko zintensyfikował kontakty Afarów z Arabami, ale też bezpośrednio przyczynił się do konwersji na islam tych pierwszych. Nie miał jednak większego wpływu na zmianę ich trybu życia.

Już przed wiekami Afarowie zajmowali się wypasem udomowionej bydła i hodowlą wielbłądów. Jedynie nomadzi z okolic jeziora Asal trudnili się także pozyskiwaniem soli, zaopatrując w nią większość ludności zamieszkałej w tym rejonie Afryki. Jednak już w XIII w. świat Afarów zaczął ulegać podziałom wewnętrznym. Afarowie nigdy nie stanowili jednorodnej grupy pod względem etnicznym. Byli bowiem od dawien dawna podzieleni na dwie wspólnoty: Adohyamaras, czyli „ludzi białych” i Assahyamaras określanych jako „ludzie czerwoni”, lecz ich rozróżnienie nie wynikało ani z odmienności kulturowych, ani religijnych. Zarówno jedni, jak i drudzy posługiwali się językiem afarskim, wywodzącym się z rodziny języków chamicko-semickich⁸. Natomiast przypisanie kolorystyczne do „białych” lub „czerwonych” Afarów miało swoje historyczne odniesienie do barwy ziemi, z którą identyfikowano każdą ze społeczności, a opartą na wytyczonych trasach ich wędrówek. Adohyamaras przemieszczali się po (białych) piaskach pustyni Dankali, natomiast Assahyamaras po żyznej (czerwonej) ziemi masywu Musa Ali. Dlatego w hierarchii społecznej przedstawiciele Assahyamaras zawsze stali wyżej niż członkowie grupy Adohyamaras⁹.

⁸ Dopiero w 1976 r. stworzono podstawy zapisu graficznego języka afarskiego opartego na alfabecie łacińskim.

⁹ Ph. Oberlé, P. Hugot, *Histoire de Djiboutti*, Paris-Dakar 1985, s. 35.

Podobnie jak w sąsiadujących z Afarami grupach etnicznych powstające struktury protopaństwowe, np. na obszarze dzisiejszej Abisynii, spowodowały także polityczny rozłam w ich wspólnocie. Wzdłuż doliny Awash i na Przedgórzu Abisyńskim powstały afarskie sultanaty Ankaala, Adal, Mora, Gabala i Dooba. Wyznaczenie ich granic stało się z czasem przyczyną licznych konfliktów w tym rejonie Afryki, co zaowocowało wielowiekowymi waśniami i walkami z innymi etniami koczowniczymi. Na powstałe na tym podłożu animozje nałożyły się z czasem również kwestie religijne związane z ekspansją świata islamu i chrześcijaństwa. Przez kolejne wieki życie Afarów naznaczyły właśnie religijne wynikające ze zmieniających się układów politycznych, powstające pod wpływem dążeń ówczesnych władców do usankcjonowania dominacji wybranej przez nich religii. Tym samym rdzenne ziemie Afarów stawały się teatrem ciągłego otwartego konfliktu na podłożu religijnym. Przez kilka stuleci Afarowie, którzy przeszli na islam, prowadzili wojny „religijne” z chrześcijańską Abisynią¹⁰. Nie przeszkadzało to jednak Afarom w prowadzeniu z Abisynią przez cały ten czas intensywnej wymiany handlowej, rzadko też dochodziło między Afarami a władcami Abisynii do bezpośrednich sporów terytorialnych.

Przez cały czas istniał natomiast konflikt z przedstawicielami etni somalijskiej, wśród której spory z Issami¹¹ – wspólnotą bez-

¹⁰ Chrześcijaństwo na obszarze obecnej Etiopii ma długą, wielowiekową tradycję. Stało się bowiem tamtejszą religią państwową w IV w., jeszcze w czasach istnienia Królestwa Aksum. Najbliższy etiopskiemu chrześcijaństwu był kościół koptyjski, którego korzenie sięgają początków formowania się chrześcijaństwa jako religii. Jednak izolacja etiopskich wyznawców chrześcijaństwa i jego specyficzne zamknięcie wewnątrz wszechogarniającego ten region Afryki islamu przyczyniły się nie tylko do różnic liturgicznych, lecz także odisnęły piętno na wyznawanych podstawach wiary w kościele etiopskim.

¹¹ Wspólnota Issów jest wewnętrznie bardziej zróżnicowana niż Afarowie. Dzieli się m.in. na dwie mniejsze grupy etniczne: Abgal i Delol, w których wy-

pośrednią graniczącą z ziemiami Afarów – ogniskowały się na zapewnieniu dostępności i prawa do wyłączności do pastwisk leżących na rdzennym afarskim terytorium. Zarówno jedni, jak i drudzy postrzegali i ciągle postrzegają właśnie siebie za odwiecznych mieszkańców tej części kontynentu i na tej postawie przypisują sobie wynikające z tego prawo do ziemi. Jednak odmienności wynikające z innego rodowodu etnicznego u tych – wiodących podobny, koczowniczy tryb życia wspólnot – odegrały istotną rolę nie tylko w ich historii, ale i we wzroście wzajemnych animozji i waśni. Afarów i Issów dzieli wszystko: inne korzenie etniczne, inne struktury społeczne i odmienne przypisanie kulturowe, wreszcie język. Pierwsi posługują się językiem afarskim, drudzy natomiast somalijskim¹². Jednak przede wszystkim różni ich podejście do własnych pastwisk, bowiem – w przeciwieństwie do Afarów – nomadyzm Issów cechuje charakterystyczny dla wspólnot o rodowodzie somalijskim brak przypisania do konkretnych terenów wypasu. Zgodnie z ich tradycją mogą oni bez przeszkód wypasać swoje stada na ziemiach innych wspólnot etnicznych. To swoiste pojmowanie granic, a zwłaszcza terenów pogranicznych, u Issów było zarzewiem odwiecznych wojen z Afarami i nadal pozostaje jedną z przyczyn już współczesnych konfliktów między tymi dwoma grupami etnicznymi.

stępują dalsze podziały. Każda z nich ma autonomię w zakresie samostanowienia w obrębie danej wspólnoty. P. Oberlé, P. Hugo, op. cit., s. 39.

¹² Oba języki nie miały aż do XX w. swojej formy graficznej. W 1972 r. stworzono podstawy zapisu graficznego dla języka somalijskiego w oparciu o alfabet łaciński, podobne działania podjęto w 1976 r. w odniesieniu do języka afarskiego.

Polityczne próby politycznej stabilizacji Afarów w XIX i XX w.

Aż do połowy XIX w. większość konfliktów zbrojnych toczonych przez Afarów z Issami dotyczyła prawa do zachowania wyłączności w odniesieniu do (rdzennych) ziem. Niczego nie zmienił w tym zakresie kolonializm i unifikacja zapoczątkowana przez Francuzów. Wręcz przeciwnie, doprowadziło to do jeszcze silniejszego skonfliktowania Afarów z etnią somalijską. Francja wytyczając bowiem granice własnej kolonii w 1884 r. (obejmującej obszar dzisiejszego Dżibuti), podzieliła terytorium Afarów na część do niej przynależną, resztę zaś ziem Afarów pozostawiono w 1896 r. Etiopii oraz Erytrei – powstałej w 1890 r. kolonii włoskiej. Jakkolwiek regulacje prawne (delimitacja) podzieliły terytorium Afarów, to jednak nie wpłynęła na ich wewnętrzne rozbieżności. Żyli przecież w granicach trzech różnych organizmów państwowych.

Zainicjowana natomiast w latach 60. XX w. dekolonizacja Afryki, w tym utworzenie niepodległego Dżibuti oraz narastający separatyzm Afarów, na który w dużej mierze miała znaczący wpływ ówczesna polityka Etiopii (wraz z obraniem przez nią drogi ku nacjonalizacji kraju w duchu komunistycznym), stanowiły impuls do afarskiego powstania zbrojnego. Etiopia przeprowadzając szereg reform i dążąc do szybkiej modernizacji kraju – wbrew tradycji i negatywnemu nastawieniu do stałego osadnictwa nomadów, których terytoria znalazły się w jej obrębie – niejako zmusiła tamtejszych Afarów do podjęcia działań w celu utworzenia suwerennego państwa. Aktywność Etiopii modernizującej kraj wręcz skazywała Afarów na wyrzeczenie się koczowniczego trybu życia i porzucenie własnej tradycji, będącej podstawą ich kulturowego

świata¹³. Podjęte działania zamieniły dawną samowystarczalność Afarów na uzależnienie od żywnościowej polityki rządu, co skutkowało przeobrażeniami w sferze nie tylko kulturowej, ale także społecznej¹⁴. Powstanie Narodowego Ruchu Wyzwolenia Afarów (Afar National Liberation Movement) miało temu przeciwdziałać. Naturalną konsekwencją polityki Etiopii oraz rosnącego antagonizmu Afarów i Issów w Dżibutii, w połączeniu z dążeniami secesyjnymi w Erytrei, było zespolenie się Afarów ze wszystkich ich terenów położonych na obszarze każdego z tych państw. Narodowy Ruch Wyzwolenia Afarów zmierzający początkowo do powstania autonomicznego regionu Afarów zaczął się z czasem radykalizować, a jego przedstawiciele zaczęli głosić ideę powołania do życia suwerennego państwa Afarów na obszarach, które zamieszkiwali od wieków. Konflikt zbrojny, który wybuchł na pograniczu Etiopii i Dżibuti, był konsekwencją powszechnej wśród Afarów tendencji do urzeczywistnienia tej idei, która była też przyczyną wybuchu wojny domowej w 1991 r. w Dżibuti.

Struktura społeczna Afarów oraz ich świat kultury

Afarów cechuje hierarchicznie ukształtowana struktura społeczna oparta na specyficznych organizmach zwierzchnich, określanych mianem sułtanatu, z zachowaniem rozgraniczenia ze względu na podział na społeczność Assahyamaras i Adohyamaras.

¹³ M. Jackowska-Uwadizu, *Spółczesność Afarów wobec modernizacji Etiopii* [w:] K. Górak-Sosnowska, J. Jurewicz (red.), *Kulturowe uwarunkowania rozwoju w Azji i Afryce*, Wydawnictwo Ibidem, Łódź 2010, s. 75–88.

¹⁴ M. Jackowska-Uwadizu, op. cit., s. 75–88.

L'Aoussa¹⁵ to jeden z najstarszych sułtanatów, którego ziemie leżą na obszarze dzisiejszej Etiopii, a zamieszkałe są głównie przez ludność należącą do Assahyamaras. Natomiast Afarowie zamieszkujący na obszarze Republiki Dżibuti to tzw. Adohyamaras, którzy tworzą odrębne wspólnoty w ramach sułtanatu Tadżura, dawnego sułtanatu Gobaad oraz sułtanatu Raheita. Sułtanat Tadżura, w ramach którego występują społeczności: Adali, Hassoba, Ablé, Airolasso, Songo, Goda i Maanditta jest jednocześnie największym i najliczniejszym w Dżibuti. Z kolei dawny sułtanat Gobaad – będący obecnie częścią sułtanatu L'Aoussa – istniejący niegdyś na obszarze Dżibuti zamieszkują wspólnoty: Debné i Adorassoul. Przedstawiciele obu wspólnot, chociaż nominalnie pozbawieni władzy przez zwierzchność sułtanatu L'Aoussa, nadal odgrywają istotną rolę wśród Afarów. Ostatnie z rodów (a zarazem grupy etniczne): Bassoma, Konycly-boura i Badoita-mela tworzą sułtanat Raheita, którego rdzenne terytoria są położone i w Dżibuti, i w Etiopii. Każdy sułtanat skupia w swoich ramach pomniejsze grupy etniczne. Każda z nich przynależy do jednego z 19 najważniejszych rodów afarskich¹⁶. Ród wraz ze współtworzącą go wspólnotą traktowany jest jako „właściciel” pewnego obszaru ziem, przypisanego wspólnocie Afarów na mocy prawa zwyczajowego.

W obrębie każdego z 19 rodów wszystkie pomniejsze wspólnoty afarskie zobligowane są do respektowania zarówno przypisania do hierarchii społecznej wynikającego z urodzenia, jak i do odwiecznej tradycji koczowniczego życia oraz przestrzegania ram prawa zwyczajowego. Dobrowolna podległość w ramach sułtanatu wynika z tradycji Afarów, która dzieli ich życie na czas pokoju lub czas wojny. W tym kontekście funkcjonowanie wspólnot

¹⁵ Sułtanat L'Aoussa grupuje przedstawicieli wspólnot etnicznych: Oloto-k-Madima, Gombar, Ablissa, Oloto-k-Modaito, Wandaba, Galaela i Adkalto. P. Oberlé, P. Huget, op. cit., s. 35.

¹⁶ P. Oberlé, P. Hugo, op. cit., s. 35–36.

rodowych w strukturach sułtanatu naznaczało ich teraźniejszość nie tylko granicami władzy, ale i tradycją ich niepisanego prawa. Sułtanat jako organizm polityczny przede wszystkim był gwarantem dobrobytu, bo zapewniał z jednej strony obronę pokoju, jednocząc Afarów wiodących koczowniczy (niezależny) tryb życia przeciwko agresorom, z drugiej zaś stał na straży, a zarazem sprawował pieczę nad trybutami należnymi Afarom od sąsiednich, pomniejszych grup etnicznych. Nadzorował też pobór myta nie tyle za możliwość przekroczenia jego granic, ile za zapewnienie cudzoziemcom bezpieczeństwa na podległym mu terytorium. Na podstawie kroniki wojennej autorstwa D'Amda Syôn z XIV w. wiadomo, że przywódca Sułtanatu Adal pobierał także należności trybutowe od innych sułtanatów. Niemożność zapłaty doprowadziła m.in. do zaniku samodzielności, a przez to i władzy Sułtanatu Ankaala¹⁷. Sułtanaty upadały też wraz z utratą przynależących doń ziem. W czasach wczesnego kolonializmu przyczyną zmierzchu afarskiego Sułtanatu Tadžura była właśnie sprzedaż przynależnych mu ziem Francji, jednak praprzyczyną jego zaniku jego były wcześniejsze wojny z Abisynią na tle religijnym i działania podejmowane przez sułtanat w celu niedopuszczenia do powrotu na te ziemie chrześcijaństwa, ponieważ konwersja na islam zapewniała zarówno bezpieczeństwo ze strony Arabów, jak i pośrednie zyski z handlu niewolnikami.

Ogromną rolę w życiu Afarów (niezależnie od ich przypisania do danego rodu i doświadczanego poczucia wolności, jakie daje nomadyzm) odgrywa specyficzna struktura społeczno-prawna nosząca nazwę *Fi'ma*, która może skutecznie interweniować w wielu dziedzinach ich codziennego życia. Od urodzenia aż do śmierci

¹⁷ Nie wiadomo, jak dokładnie funkcjonowały sułtanaty w okresie średniowiecza i w wiekach późniejszych, ponieważ informacje o ich strukturze wewnętrznej pochodzą głównie z okresu kolonialnego, gdy przyszłe państwa kolonialne zaczynały zawierać z przywódcami sułtanatów odrębne umowy.

ci Afarowie podporządkowują się społeczności lokalnej, do której przynależą, to jednak *Fi'ma* dookreśla dokładnie świat wartości, któremu nikt się nie przeciwstawia. Ta odwieczna tradycja i związane z nią niepisane prawa zakreslają ramy afarskiej kultury. Wydarzenia rodzinne takie jak narodziny, zawarcie małżeństwa czy śmierć były i nadal są obwarowane określonym rytuałem przekazywanym z pokolenia na pokolenie, takim jak np. pradawny zwyczaj, by małżonkowie pochodzili ze spokrewnionych ze sobą rodzin. Ponadto zaślubiny mogły się odbywać jedynie dwa razy do roku, kiedy „gwiazda czarna” i „gwiazda czerwona” ukażą się razem na niebie. Po ślubie zaś młoda para musiała przez określony czas zamieszkiwać u rodziców żony. Dopiero po narodzinach pierwszego dziecka, czyli co najmniej po upływie kilku miesięcy, małżonkowie mogli rozpocząć samodzielne życie. Nawet wtedy, gdy małżonek przeniósł się do większej osady czy – począwszy od XIX w. – do miasta, by utrzymać rodzinę, był nadal zobowiązany do przestrzegania tego rytuału i pozostawienia żony w domu rodziców¹⁸.

Religia w życiu Afarów

Tradycyjne wierzenia

W sposób pośredni *Fi'ma* wpływa także na religijność Afarów. Wielowiekowa tradycja ma osadzenie w ich dawnych wierzeniach, chociaż niektóre z pradawnych zwyczajów dawno zanikły, inne powoli ulegają zapomnieniu wraz ze zmianami w poszczególnych aspektach życia zapoczątkowanymi w okresie kolonialnym. Sys-

¹⁸ Być może właśnie w tak długim okresie usamodzielniania się młodych ludzi i konieczności zamieszkiwania małżonków z rodziną żony tkwiła przyczyna niskiego przyrostu naturalnego wśród Afarów.

tem dawnych wierzeń z przekazów oralnych (niezależnie od agregowanych elementów wczesnego judaizmu, a potem islamu i chrześcijaństwa) został trwale wpisany nie tylko w charakter postrzegania rzeczywistości, ale także odcisnął piętno na praktykach religijnych. Tradycja ta pokryła afarski islam dawną kosmogonią. Pradawne przedmioty kulturowe, np. święty bęben (*dinkaara*) nadal są obecne w ceremoniach religijnych¹⁹. Sakralizacja tego instrumentu (lub instrumentów) zawiera w sobie silne znamiona symboliczne, wypełnia go aura posiadacza władzy.

Życie religijne dawnych Afarów i odziedziczone po przodkach bóstwa wyznaczały ramy ich duchowości w świecie politeistycznym. Jego animistyczne korzenie wiązały się z jednej strony z kultem astralnym, w którym istotną rolę odgrywał księżyc, którego personifikacja (jedno z ważniejszych ciał niebieskich) wpływała szczególnie na ludzki los, z drugiej zaś ze światem dawnych rozlicznych bóstw (np. *Waako*, *Goyta* czy *Yaabe*), do których należało pełnienie różnych funkcji. W życiu Afarów miała znaczenie nie tylko adoracja księżyca, lecz także słońca. Wydaje się jednak, że kult lunarny prawdopodobnie zdominował pozostałe wymiary kultu astralnego utożsamianego z innymi ciałami niebieskimi.

Przedislamski świat wierzeń Afarów był także silnie osadzony na kulcie natury. Powiązanie przez Afarów życia ludzkiego ze światem fauny i flory, funkcjonującego za sprawą wierzeń trochę na pograniczu magii, oznaczało dla nich uzależnienie własnego losu z jednej strony od sił natury, które wpływały na roślinność, z drugiej natomiast od zwierząt, wokół których ogniskowało się ich życie, które to z kolei nadawały sens istnieniu samych Afarów, a obcowanie z nimi chroniło przed „złem”. Według wierzeń Afarów każde zwierzę posiadało własne bóstwo opiekuńcze (*ginni*). Strach przed nim – jego złymi mocami w świecie ukrytym

¹⁹ A. Coubba, op. cit., s. 141.

przed człowiekiem – powodował, że zwierzętom oddawano cześć (jako bóstwom agrarnym), by w ten sposób zapobiec ukrytej groźbie²⁰. Zwierzęta w życiu Afarów zarówno „kontrolowały” prawość ich życia, jak i miały moc uzdrawiającą. Dotykając zwierzęcia, nie tylko zapobiegano chorobie, ale starano się też ją uleczyć.

Natomiast w tradycji dawnych afarskich wierzeń nie do końca jeszcze rozpoznano istotę kultu zmarłych (*diyaara*), który był częścią ich świata duchowego. Jego współczesnym świadectwem są tzw. kopce nagrobne. Tworzenie miejsc pochówku i osłanianie ich warstwą kamieni to jeszcze jedna z niezbadanych do końca tajemnic kultury afarskiej. Po dekompozycji (rozcłonkowaniu) ciała zmarłego zakopywano je w ziemi. Z czasem usypyany stożek przybierał kształt okrągłego kopca, który pokrywano warstwami kamieni. Klasyczne kopce noszą nazwę *waydal*²¹. Konstruowanie charakterystycznych budowli kamiennych układających się na kształt małej piramidy przetrwało wieki. Tradycja tworzenia kopców nagrobnych zanikła prawdopodobnie dopiero w latach 50. XX w. Być może prowadzone współcześnie prace archeologiczne pozwolą lepiej poznać ten wycinek afarskich wierzeń i wyjaśnić nie tylko ich osadzenie w kulturze, ale i rolę, jaką odgrywało w niej grzebanie.

Wpływ judaizmu i chrześcijaństwa na dawne wierzenia

Judaizm nie był dla Afarów religią całkowicie obcą czy nieznaną. Jego ślady można odnaleźć w niektórych dawnych praktykach religijnych. W Sułtanacie Tadżura od stuleci znany jest rytuał „poświęcania morza” (*baddi maskiin*), który kultywowany jest przez tamtejszych afarskich rybaków. Czarny byk składany w ofie-

²⁰ Ibidem, s. 144.

²¹ Ibidem, s. 57–58.

rze morzu ma ich bronić przed gniewem żywiołu, objawiającym się pod postacią burz i sztormów. Krew zabitego byka musi powoli sączyć się do morskich wód. Natomiast fragmenty jego ciała, jak nakazuje zwyczaj, dzieli się na części. W celach ochronnych jedną z nich dotyka się czoła dziecka, inną zaś umieszcza się nad drzwiami chaty. Ten obyczaj przypomina niektóre praktyki żydowskie, mające swoje odniesienie w Biblii (siedem plag trapiących naród Izraelitów). W zwyczajach tych brak jest jakiegokolwiek możliwości ich przypisania do islamu czy do świata kultury arabskiej²².

Chrześcijaństwo, podobnie jak judaizm, również wpłynęło na świat kultury Afarów. Przez prawie siedem wieków (od III do X) było przecież obecne także w ich otoczeniu. Żarliwość chrześcijańska w nawracaniu na wiarę Chrystusa przerastała jednak możliwości absorpcji przez ludność, która daleka była od monoteizmu religijnego w niektórych rejonach Afryki. Niektóre nie do końca rozpoznane epizody z dawnej historii Afarów wskazują, że ich konwersja na islam w późniejszych wiekach nie była z góry przesądzona. Chrześcijaństwo głęboko zakorzenione w tamtych czasach wśród ludności zamieszkującej dawniej obszar Abisynii także odcisnęło swoje piętno na ówczesnych wierzeniach Afarów. Niektóre sułtanaty afarskie nie opowiedziały się jednoznacznie za islamem, a ich ludność pozostała podzielona między wyznawców chrześcijaństwa i muzułmanów (np. w sułtanie grupującym Afarów ze wspólnoty Dooba tworzące się zręby religii monoteistycznej pozostawały w zawieszeniu między chrześcijaństwem a islamem²³). Ścieranie się obu tych religii, zwłaszcza do wieku IX włącznie, było przyczyną licznych wojen o podłożu religijnym, w które zaangażowani byli przedstawiciele afarskich sułtanatów.

²² Ibidem, s. 147.

²³ Ibidem, s. 208.

Islamizacja Afarów

Datujące się już od X w. liczne kontakty z Arabami przybywającymi głównie z Półwyspu Arabskiego, m.in. obszaru dzisiejszego Jemenu, sprzyjały rozpowszechnianiu się wśród Afarów religii Mahometa. Jednak na pojawienie się islamu wśród Afarów i na jego upowszechnienie miało wpływ kilka czynników natury nie tylko religijnej. Dlaczego zatem islam zawładnął duchowością Afarów? Przede wszystkim przesłanie Mahometa bliższe było ich tradycyjnemu życiu. Bytność w meczecie nomadowie mogli zastąpić w czasie swoich wędrówek modlitwą, w której kilkakrotnie w ciągu dnia mogli oddawać cześć Allahowi. W przeciwieństwie do wymagań narzucanych przez chrześcijaństwo, które dominoowało na obszarze Abisynii, absorpcji islamu sprzyjały także prostsze reguły postępowania oraz łatwość w przestrzeganiu niektórych zakazów.

Jednak to nie względy religijne były przyczyną, która przechyliła szalę przy decyzji Afarów o konwersji na islam. Istotniejsze były względy ekonomiczne oraz poczucie bezpieczeństwa. Islam jako wyznanie Arabów, będących w tej części Afryki ludnością napływową, a których pojawienie się jednocześnie było związane z rozkwitem handlu niewolnikami, którym dotknięta została wówczas Afryka, stał się dla Afarów religią pierwszego wyboru. To przecież głównie Arabowie zajmowali się handlem, ciągnąc z tego procederu ogromne na one czasy zyski. Niewolnicy przewijający się w ogromnej liczbie przez afrykańskie porty u wybrzeży Morza Czerwonego i Oceanu Indyjskiego byli podstawą dobrobytu i wzrostu gospodarczego tych terenów.

Niektóre z tych portów powstały na ziemiach Afarów, ponadto krzyżowały się tam także trakty, którymi podążały karawany niewolników. Dla Afarów ciągłe kontakty z Arabami oznaczały nie tylko bogacenie się poszczególnych rodów, ale także poważne

zagrożenie ich wolności, bo każdy, kto nie był wyznawcą islamu, mógł łatwo stać się niewolnikiem. Przyjęcie islamu pozwalało więc mieć pewność, że nie podzieli się w przyszłości losu niewolnika, który dla Arabów jako istota niewierna nie miał żadnych praw, a wart był tyle, ile wynosił zysk z jego sprzedaży. Dodatkowo trakty handlowe przebiegające również przez terytorium Afarów począwszy od X w. przyczyniły się z czasem do tego, że pośredniczyli oni w wymianie handlowej między Egiptem a Abisynią, czerpiąc także profity z handlu solą wydobywaną przez niektóre afarskie rody. W efekcie Dankalowie z północy, Adalowie oraz Afarowie, zamieszkali w obrębie sułtanatu Tadzura, stali się bardzo szybko wyznawcami nowej wiary²⁴.

Zakończenie

Islam wybierany przez Afarów na ich religię wchłonął również dawne wierzenia. Jednak jeszcze dziś w ich praktykach religijnych można odnaleźć wiele pozostałości dawnej sfery *sacrum* czy kosmogonii. Afarowie od stuleci byli głęboko osadzeni w lokalnych wierzeniach i pozostawali także pod wpływem wybranych elementów religijnych wynikających z ich kulturowego przypisania do Kuszytów. W życiu nomadów, w którym historia nigdy nie była utrwalona w formie piśmiennej, a dzieje przekazywano ustnie z pokolenia na pokolenie, trudno wyznaczać nawet hipotetyczny czas, kiedy przeobrażenia w sferze wierzeń religijnych zachodziły.

Nadal niewiele wiadomo na temat życia duchowego dawnych Afarów. Nieliczne publikacje ciągle pozostawiają wiele pytań bez odpowiedzi. Echa dawnych praktyk kultowych i dawnego świata animistycznych wierzeń są ciągle widoczne w tekstach odwołu-

²⁴ Ibidem, s. 151.

jących się do dawnych przekazów, legend czy tabu. Jednak wiedzę o początkach afarskiej tradycji religijnej można jedynie „odtworzyć” w zakresie możliwym dzięki komparatystyce, posiłkując się udokumentowanymi zmianami występującymi również w innym obszarze Afryki. I chociaż konwersja na islam dokonywała się powoli pomiędzy VIII a XV w., będąc wypadkową ówczesnych realiów historycznych, to była ona na tyle trwała, że obecnie 98% Afarów to sunnici²⁵.

Bibliografia

- Yayyo A., *L'histoire culturelle du peuple Afar*, article dactylographié, b.d.w.
- Bartnicki A., *Walka o Morze Czerwone 1527–1868*, Warszawa 1993.
- Coubba A., *Les Afar. De la préhistoire à la fin du XV siècle*, Paris 2004.
- Dilleyta A. M., *Les Afars: la fin du nomadisme*, 2015. www.politique-africaine.com/numeros/pdf/034051.pdf. (dostęp: 10.10.2018 r.).
- Hartleb-Wroczyńska D., *Kolonializm w Rogu Afryki* [w:] J. Mantel-Niećko, M. Ząbek (red.), *Róg Afryki. Historia i współczesność*, Warszawa 1999.
- Jackowska-Uwadizu M., *Społeczeństwo Afarów wobec modernizacji Etiopii* [w:] K. Górak-Sosnowska, J. Jurewicz (red.), *Kulturowe uwarunkowania rozwoju w Azji i Afryce*, Wydawnictwo Ibidem, Łódź 2010.
- Mémoires géographiques et historiques*, t. 2, 1811.
- Oberlé Ph., Hugot P., *Histoire de Djibouti*, Paris–Dakar 1985.
- Rouaud A., *Par une histoire des Arabes de Djibouti 1896–1997*, „Cahiers d'études africaines” 1997, volume 37, no 146.

²⁵ Do rozłamu w świecie islamu doszło po śmierci Mahometa w 632 r. Szyci bronili prawa do dziedzictwa Mahometa (kalifatu) jego prawowitym następcą – córce Fatimie i zięciowi Alemu oraz ich potomkom, natomiast ich przeciwnicy – sunnici – uznali, że ich duchowym przywódcą nie musi być osoba spokrewniona z Mahometem.

The religiousness of the Afar people – symbiotical relation of islam with traditional religions

Summary

For centuries the territories of now Ethiopia, Djibouti and Eritrea have been inhabited by the Afar people – the indigenous people of this region of Africa – leading the nomadic lifestyle. The areas populated by them (comprising c. 150,000 km²) spread from the north-east regions of Eritrea through western parts of Ethiopia to the borders with Somalia. The Afar people are the descendants of the Cushitic peoples. They never constituted a homogeneous community either ethnically or politically. They establish some specific communes based on hierarchically formed social structures respecting the ancient tradition and the eternal common law. The element consolidating the whole ethnic group is most importantly the Afar language and religion (a variation of Islam including the vital component of primary animism.) The contacts with the Arabs, dating back to 10th century, have favoured the propagation of Islam among the Afar people, even though their religious practices have been and still are heavily influenced by the former beliefs.

Keywords: Africa, Afar people, islam, traditional religions.



Wydawnictwo
bernardinum

ISBN 978-83-8127-233-9



9 788381 272339