

POLSKIE TOWARZYSTWO AFRYKANISTYCZNE

AFRYKA

NR 49/2019 WARSZAWA



Wydawca: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne

Adres redakcji:

(także w sprawie nabywania egzemplarzy „Afryki”)

Katedra Języków i Kultur Afryki UW

00-927 Warszawa, Krakowskie Przedmieście 26/28

tel. +48 22 55 20 517, 692 175 093, e-mail: peteafr@gmail.com

www.ptafr.org.pl



POLSKIE

TOWARZYSTWO

AFRYKANISTYCZNE

Partner



Rachunek bankowy:

PKO BP SA XIV O/Warszawa

76 1020 1156 0000 7802 0050 6345

Rada Naukowa

Jan Jakub Milewski

Bronisław Kazimierz Nowak

Robert Kłosowicz

Stanisław Piłaszewicz

Jarosław Różański OMI

Michał Tymowski

Ryszard Vorbrich

Henryk Zimoń

Arkadiusz Żukowski

Redaktor naczelna Małgorzata Szupejko

Redaktor tematyczny Marek Pawełczak

Sekretarz redakcji Renata Diaz-Szmidt

Zespół redakcyjny Wiesława Bolimowska, Sabina Brakoniecka,

Bogusław Franczyk, Ewa Kalinowska, Kinga Turkowska, Izabela Will, Ewa Wołk-Sore

Redaktor językowy (język polski) Małgorzata Kąkiel

Redaktor językowy (język angielski) Dafydd Williams

Redaktor językowy (język francuski) Ewa Kalinowska

© Copyright by Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne

ISSN-1234-0278, e-ISSN-2449-822X

Na okładce: Kobieta z ludu Hamar na targu w miejscowości Dimeka, 2007 r.

Wystająca część na obręczy wokół jej szyi oznacza, że jest pierwszą żoną

(fot. Magdalena Dębowska)

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

Realizacja na zlecenie Wydawcy

Oficina Wydawnicza ASPRA-JR, e-mail: oficina@aspra.pl

Nakład: 200 egz.

SPIS TREŚCI

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

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

SPOŁECZEŃSTWO I KULTURA	11
-------------------------------	----

Edward Sito SVD

Prawo i sprawiedliwość w kulturze Ewe. Osądzanie i przebaczenie	11
--	-----------

Ewa Siwierska

O symbolicznych wizerunkach psa i hieny w kulturze Hausa	33
---	-----------

JĘZYKI AFRYKI W BADANIACH POLSKICH	61
--	----

Patryk Zając

Analiza użycia przysłów w dyskursie polityki na przykładzie tekstów prasowych w języku hausa opublikowanych w okresie wyborów powszechnych w Nigerii w 2019 r.	61
--	-----------

SPOŁECZEŃSTWO I GOSPODARKA	81
----------------------------------	----

Ewa Kalinowska

Fulańska wioska Guelack, zrównoważony rozwój w mikroskali	81
--	-----------

Magdalena Dębowska

Dolina Omo u progu społecznych i ekologicznych przemian.	93
--	-----------

Z HISTORII AFRYKI	111
-------------------------	-----

Sebastian Żbik

„Dla ibadytów z Omanu i Zanzibaru”. Formy wsparcia wspólnoty ibadyckiej przez Arabów z Zanzibaru na podstawie wybranych <i>waqfów</i> i testamentów z lat 1890-1964	111
--	------------

RECENZJE	135
----------------	-----

Jarosław Różański

Wojciech B. Trojan, <i>Od Czeczenii do Somalilandu. Idea ochrony uchodźców w kontekście kultury organizacyjnej i prawnej urzędu Wysokiego Komisarza do spraw Uchodźców</i>	135
---	------------

Jarosław Różański

Maciej Ząbek, *Uchodźcy w Afryce. Etnografia przemocy i cierpienia* 141

KONFERENCJE145

I Międzynarodowa Konferencja: „Changes and Identity in a Globalizing World”

Morogoro, Tanzania, Jordan University College (*relacja Konrada*

Czernichowskiego) 145

Konferencja Międzynarodowa

1st International Conference: Language – Culture – Literature:

East African Perspective, Uniwersytet Warszawski

(*relacja Izabeli Romańczuk*) 150

I Seminarium Afrykanistyczne na Wydziale Ekonomicznym UMCS

w Lublinie: „Współpraca rozwojowa z Afryką i inwestycje w kapitał

ludzki” (*relacja Konrada Czernichowskiego*) 154

KRONIKA159

Wystawa i debata „Współpraca na rzecz edukacji w Afryce. Polskie

działania w XXI wieku”, (*relacja Konrada Czernichowskiego*) 159

Dzień Afryki w Lublinie, (*relacja Konrada Czernichowskiego*) 162

Wystawa karykatur politycznych Godfreya GADO Mwampembwy

oraz debata publiczna pt. “Free, Fair and ... Tweeted Elections.

The Role of Media in Democratic Processes”,

(*relacja Marii Piotrowskiej*) 164

Jubileusz 70-lecia dra hab. Jacka Łapotta, prof. US,

(*relacja Małgorzaty Szupejko*) 167

INFORMACJE REDAKCJI171

INFORMACJE PTAfr177

CONTENTS

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

SOCIETY AND CULTURE	11
---------------------------	----

Edward Sito SVD

Law and Justice in the Culture of Ewe. Judgment and Forgiveness	11
--	----

Ewa Siwierska

On Symbolic Images of the Dog and the Hyena in Hausa Culture	33
---	----

POLISH STUDIES ON AFRICAN LANGUAGES	61
---	----

Patryk Zając

Analysis of the Use of Proverbs in the Political Discourse. The Example of Press Texts in Hausa Published During the General Election in Nigeria in 2019	61
---	----

SOCIETY AND ECONOMY	81
---------------------------	----

Ewa Kalinowska

The Fulani Village of Guelack - Sustainable Development on a Microscale	81
--	----

Magdalena Dębowska

The Omo Valley on the Brink of Social and Ecological Changes	93
---	----

FROM THE HISTORY OF AFRICA	111
----------------------------------	-----

Sebastian Żbik

“For Ibadites from Oman and Zanzibar”. The Forms of Support for the Ibadi Community by the Arab Community from Zanzibar Based on Selected <i>Waqfs</i> and Wills from 1890-1964	111
--	-----

BOOK REVIEWS	135
--------------------	-----

Jarosław Róžański

Wojciech B. Trojan, <i>From Chechnya to Somaliland. The Idea of Protecting Refugees in the Context of the Organisational and Legal Culture of the Office of the High Commissioner for Refugees</i>	135
---	-----

Jarosław Różański

Maciej Ząbek, *Refugees in Africa. Ethnography of Violence and Suffering* . . . 141

CONFERENCES 145

1st International Conference: “Changes and Identity in a Globalizing World”, Morogoro, Tanzania, Jordan University College
(*account by Konrad Czernichowski*) 145

1st International Conference: Language - Culture - Literature: East African Perspective, University of Warsaw
(*account by Izabela Romańczuk*) 150

1st African Seminar at the Faculty of Economics of the Maria Curie-Skłodowska University in Lublin: “Development Cooperation with Africa and Investments in Human Capital”
(*account by Konrad Czernichowski*) 154

CHRONICLE 159

The Exhibition and debate “**Cooperation for Education in Africa. Polish Activities in the 21st Century**”, (*account by Konrad Czernichowski*) 159

The Day of Africa in Lublin, (*account by Konrad Czernichowski*) 162

“The Exhibition of Political Caricatures of Godfrey GADO Mwampembwa” and public debate: “Free, Fair and ... Tweeted Elections. The Role of Media in Democratic Processes”, (*account by Maria Piotrowska*) 164

The Jubilee of the 70th Anniversary of Professor Jacek Łapott,
(*account by Małgorzata Szupejko*) 167

PTAfr INFORMATION 171

EDITORIAL INFORMATION 177

SUMMARIES OF ARTICLES

EDWARD SITO SVD

Law and Justice in the Culture of Ewe. Judgment and Forgiveness

Starting from the definition of the concept of law among the Ewe people, *se* (its literal meaning is a border that should not be crossed) and justice *dzodzoenyenye* (in the ontological sense) and *nutefew* (in the existential sense), this article presents the process of judgment and forgiveness in the culture of Ewe people living in southern Togo and Benin. In Ewe culture, the judgment process takes place within the community, the immediate family or among the villagers.

Wrongdoing is defined as disregarding the relationship with the god Mawu, insulting the deities of Tro or *voodoo*, disrespecting ancestors or committing offenses against a family or village. These offences are reflected in the language, in expressions describing the misdeeds.

Then the process of judgment itself is presented, with traditional judgment procedures, traditional trial, judgment, forgiveness and cleansing. The acts and consequences of adultery and the *afofof* cleansing ritual are also analysed. The verdict itself, importantly, is dictated by a desire to resolve the conflict and put an end to the dissonance in the community.

Keywords: Eve, Togo, Benin, law, justice, judgment, forgiveness

EWA SIWIERSKA

On Symbolic Images of the Dog and the Hyena in Hausa Culture

Dedicated to Animals, without whom the world would be pointless

Animals, their appearance, characteristics and behaviour play an important role in the shaping of human thinking and perception of the world. The attitude of people towards animals found its reflection in language, which constitutes a crucial component of culture and a key to understanding the philosophy of life. This article is meant to present symbolic meanings of the dog (*kare*) and the hyena (*kura*) in Hausa aphorisms and proverbs. These wise sayings serve as a medium for the metaphorical expression of their knowledge, attitudes and values.

Key words: dog (*kare*), hyena (*kura*), Hausa culture, symbolism

PTRYK ZAJĄC

Analysis of the Use of Proverbs in the Political Discourse. The Example of Press Texts in Hausa Published During the General Election in Nigeria in 2019

The article is an analysis of functions and contents of Hausa proverbs in the Nigerian political discourse. Hausa proverbs (*karin magana*) are short linguistic formations, durable sayings with fixed interpretations. In formal terms, *karin magana* (just as proverbs in other languages) are the units of text, the minimal (finished) texts which are used in utterance as set ready-made quotes. The source material for the analysis covers selected press texts published in some of the most popular Nigerian newspapers in Hausa whose main theme is politics. The titles of these newspapers are as follows: *Aminiya*, *Albishir*, *Al-Mizan* and *Leadership A Yau*. All press articles used for the analysis were published between the 30th of January and the 27th of February 2019 when the Nigerian General Election was held. The analysis has shown that proverbs are a significant element of press language and have various functions in the structure of journalistic texts. Analyzing the contents expressed in the proverbs, it was observed that their general meanings are solidified in the context of current political events, which allows them to be used as rhetorical figures aimed at influencing the reader in the intended manner.

Key words: Hausa proverbs, discourse of politics, general elections in Nigeria, press in Hausa language

EWA KALINOWSKA

The Fulani Village of Guelack – Sustainable Development on a Microscale

This article briefly presents an example of a successful implementation of the sustainable development principles which took place in Guelack, a Fulani village, situated in northern Senegal. Thanks to the inhabitants' initiatives and partial external assistance, Guelack has developed husbandry and agriculture. Many measures were also undertaken to improve living standards.

Keywords: Guelack, Senegal, Fula people, sustainable development

MAGDLENA DĘBOWSKA

The Omo Valley on the Brink of Social and Ecological Changes

In recent years, the Omo Valley situated in south-western Ethiopia has been undergoing rural and social reforms. The Ethiopian government and foreign investors have implemented a number of projects that have significantly changed the previous social and ecological balance. The article discusses the issues of building the Gibe III Dam and six sugar factories as well as the seizure of vast areas for new plantations. It also analyses the impact of such decisions on the inhabitants of the region.

Key words: Ethiopia, The Omo Valley, Gibe III dam, investments, social changes, ecology

SEBASTIAN ŻBIK

“For Ibadites from Oman and Zanzibar”. The Forms of Support for the Ibadi Community by the Arab Community from Zanzibar Based on Selected *Waqfs* and Wills from 1890–1964

The wills and *waqfs* (inalienable endowments) of Arabs from Zanzibar show various forms of support for the Ibadi community in Zanzibar, Oman and Mecca. Helping mosques, buying meals for fasting people and the poor, support for the pilgrims are just a few examples of this activity. Although it did not differ from the similar measures adopted by other Muslim communities, it pointed out profound relations between Oman and Zanzibar, the role of women in the Arab community in East Africa, and the changes that took place in this community in years 1890-1964, as well as within Oman and Zanzibar.

Key words: Oman, Zanzibar, Ibadis, waqf, will, support, help, contacts

EDWARD SITO SVD

PRAWO I SPRAWIEDLIWOŚĆ W KULTURZE EWE. OSĄDZANIE I PRZEBACZANIE¹

Streszczenie

Wychodząc od definicji pojęcia prawa wśród ludu Ewe – *se* (jego dosłowny sens oznacza granicę, której nie należy przekraczać) oraz sprawiedliwości *dzodzoeny-nye* (w sensie ontologicznym) i *nutefewowo* (w sensie egzystencjalnym), niniejszy artykuł jest przedstawieniem procesu osądzania i przebaczenia w kulturze Ewe – ludu zamieszkującego południowe Togo i Benin. W kulturze Ewe proces osądzania przebiega w społeczności, najbliższej rodzinie lub wśród mieszkańców wioski. Popętnienie złego czynu oznacza zlekceważenie prawidłowych relacji z bogiem Mawu, obrazę bóstw Tro lub *vodou*, brak szacunku dla przodków, przewinienia względem rodziny lub wioski. Wykroczenia te znajdują swoje odzwierciedlenie w zwrotach językowych wyrażające popełnienie zła.

Następnie przedstawiono sam proces osądzania: procedury osądów tradycyjnych, przebieg procesu tradycyjnego, wydanie wyroku, przebaczenie i oczyszczenie. Poddano także analizie akty i konsekwencje cudzołóstwa oraz rytuał oczyszczający *afofofo*. Sam wyrok, co jest istotne, dyktowany jest chęcią zażegnania konfliktu i zakończenia rozdźwięku we wspólnocie.

Słowa kluczowe: Ewe, Togo, Benin, prawo, sprawiedliwość, osądzanie, przebaczenie

Wstęp

Pojęcie prawa i sprawiedliwości w kulturze Ewe

W języku ewe słowo *se* oznacza „prawo”, jednak znaczenie dosłowne to „granica”, limit przedmiotu lub zjawiska. Wyrażenia: *anyigba fe sefe* (granica ziemi), *agbe la fe sefe* (granica życia), *mese de afi* (tu się zatrzymam, nie pójdę dalej) wyrażają dosłowny sens słowa *se*². Pojęcie prawa wśród ludu Ewe oznacza pewną

¹ Niniejszy artykuł jest trzecim z kolei dotyczącym kultury tego ludu. Pierwszy i drugi ukazały się kolejno w czasopiśmie „Afryka” nr 46, 2017, s. 11-40 i nr 48, 2018, s. 11-28.

² Zob. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 150.

granicę, której nie należy przekraczać. Prawo stanowi wolę i pragnienie harmonijnego życia w danej wspólnocie. Potoczne przysłowie: *ameto enye ame fe se* – „twój ojciec jest twoim przeznaczeniem” (znaczenie dosłowne) należy rozumieć w sensie dydaktycznym: przestrzeganie prawa jest twoim największym dobrem. Przed oficjalnym wprowadzeniem w życie konkretnej normy prawnej (*de se* lub *bla se*), wódz wioski konsultuje z radą młodzieńców (*soha*) jej celowość i słuszność przestrzegania w społeczności.

Francuski antropolog Claude Rivière pojęcie *se* utożsamia z ludzkim przeznaczeniem kierowanym przez boga Mawu. W niektórych przekazach ustnych *se* przyjmuje postać boga osobowego, a zarazem indywidualnego, który wspólnie z człowiekiem tworzy osobistą historię życia³. Wśród ludu Anlo (część ludu Ewe zamieszkująca południowo-wschodnią część Ghany) istnieje tradycja *nyiko*⁴, którą należy interpretować jako pewien głos wewnętrzny przekazany przez boga Mawu. Etymologicznie czasownik *nyiko* posiada dwa znaczenia: „wykształcić się” lub dosłownie „nauczyć się żyć” według nakazów ustanowionych przez Mawu, które obdarzą człowieka pokojem wewnętrznym, Ghański naukowiec Abamfo Ofori Atiemo identyfikuje *Nyiko* z fundamentem praw człowieka (Human Rights) wśród ludu Anlo⁵.

Pojedynczy człowiek *ame* nie tylko powinien przestrzegać *nyiko* (sumienie) i *se* (przeznaczenie), aby żyć w harmonii społecznej, ale również jest zmuszony szanować *gbetsi* (przysięga dana przed narodzeniem), *aklama* (pozytywna chwila), *kpoli* (siła jednocząca człowieka z Mawu) i *dzoto* (przodek reinkarnowany). Wszystkie wymienione elementy w mniejszym lub większym stopniu przyjmują charakter osobowy i wpływają na osiągnięcie *nutifafa* (pokój wewnętrzny), który przejawia się w dobrobycie, zdrowiu i licznych potomstwie⁶.

Dzodzoenyenye (sprawiedliwość) posiada charakter egzystencjalny, który w procesie pojednania odzyskuje swą oryginalną formę. Natura *dzodzoenyenye* tkwi w formie etymologicznej – podwojenie sylab *dzo* i *enye*. *Dzo* oznacza: „przybyć”, „narodzić się” lub „wyprodukować”. Słowo *dzo* również posiada formę przymiotnika, który tłumaczy się „prawy” lub „właściwy”. Powszechne znaczenie *dzo* w języku ewe wyraża ontologiczny początek konkretnej rzeczywistości: *dzofe*

³ Czasami *Se* przybiera formę boga Mawu, która jest obecna w etymologii imion: Sena – Sena, Setsoafia – *Se* ustanowił sprawiedliwość, Senyo – *Se* jest dobry, Swenou – *Se* zdziałał, Seme-nya – dzieło *Se*. Zob. C. Rivière, *Anthropologie religieuse des Évé du Togo*, Les Nouvelles Editions Africaines, Lomé 1981, s. 76-79.

⁴ Pisownia słowa *nyiko* zależy od kryterium, z którym utożsamiane jest to pojęcie. Czasami naukowcy identyfikują *Nyiko* z bóstwem, dlatego też stanowi nazwę własną lub *nyiko* jako „sumienie” albo „dobre wychowanie”.

⁵ Zob. A.O. Atiemo, *Religion and the Inculturation of Human Rights in Ghana*, London 2013, s. 191-204.

⁶ Zob. C. Rivière, *Anthropologie religieuse des Évé du Togo*, s. 83-87.

(dom narodzin człowieka), *dzogbe* (początek mowy człowieka), *dzoto* (przodek dziecka, czyli osoba, która wcieliła się w dziecko), *dzoghese* (początek swego przeznaczenia).

Sylaba *nye* oznacza „być” lub „istnieć”, jednak nie w sensie egzystencjalnym, lecz atrybutywnym lub nominalnym. Aby wyrazić istnienie Boga używa się zwrotu: *Mawu li* (Bóg istnieje), jednak dla określenia cechy lub formy Boga należy użyć formy czasownika *nye*: *Mawu nye numakpomakpo* (Bog jest niewidzialny). Sprawiedliwość pierwotna lub pierwsza sprawiedliwość ontologiczna człowieka jest najwłaściwszą formą interpretacji *dzodzoenyenye*. Togijski ksiądz Laurent Kpogo tak definiuje pojęcie sprawiedliwości:

Ostatecznie bycie sprawiedliwym miałooby zależeć od stopnia dopasowania swojego życia do tego, czym się jest od początku, wedle planu lub zamiaru Stwórcy. Sprawiedliwość lub niesprawiedliwość miałyby być już przypisana człowiekowi, ponieważ życie w swym rozwoju jest jedynie spełnieniem pierwotnego głosu wypowiedzanego przez człowieka lub *dzoto* (stwórcę-przeznaczenie) wobec Najwyższej Istoty. Ten głos może być wyborem oplakanego życia (niesprawiedliwość) lub życia szczęśliwego (sprawiedliwość)⁷.

Bóg Mawu, projektując świat, przewidział dobro i harmonię. Sprawiedliwość zależy od wierności w przestrzeganiu pierwotnej prawości (*rectitude originelle*), pożądanej przez boga Mawu⁸.

Pojęcie *nutefewowo* (sprawiedliwość) przynależy do tej samej grupy semantycznej co *dzodzoenyenye*, jednak związane jest ze sferą praktyki lub konkretnych decyzji podjętych przez człowieka. Etymologicznie *nu/tefe/wowo* oznacza dosłownie: „rzecz/miejsce/robić”, które należy interpretować jako „akt postawienia rzeczy na właściwym miejscu”. Pojęcie to również ma zastosowanie w sensie prawnym. To proces osądzania osoby lub jej usprawiedliwienia. Zwrot *wo nu tefe* znaczy „postaw rzecz na właściwym miejscu”. Pojęcie *dzodzoenyenye* należy do sfery ontologicznej, jest to sprawiedliwość pierwotna, natomiast *nutefewowo* posiada wymiar egzystencjalny i przejawia się w słusznych decyzjach, a w konsekwencji odpowiednich czynach wcielonych w praktykę. Konkretny człowiek dąży do osiągnięcia stanu *dzodzoenyenye* (sprawiedliwości pierwotnej) poprzez *nutefewowo* (właściwe wybory w życiu) – wszelkie niewłaściwe decyzje zrywają pokojowe relacje zarówno ze wspólnotą, jak i z bogiem Mawu. Należy je odbudować

⁷ „Etre juste, c’est en définitive, faire correspondre sa vie à ce que l’on est originellement, suivant le dessein ou le projet du Créateur. La justice ou l’injustice serait alors déjà attribuée à l’homme, car la vie, dans son déroulement, n’est que l’accomplissement de la voix première prononcée par l’individu ou le dzoto (créateur-destin) devant l’Etre suprême. Cette voix peut être le choix d’une vie lamentable (injustice) ou d’une vie heureuse (justice)”. Tłum. własne. L. Kpogo, *Jésus le Christ et la «justice éwé»*. Pistes pour une théologie morale de l’inculturation, s. 34-35.

⁸ *Ibidem*, s. 35.

w procesie *vonudrodro*. Słowo *vonudrodro* (dosłownie: *vo/nu/dro/dro*) oznacza „drzwi/wejście/przejsć/przejsć”. Należy je interpretować jako akt osądu, który stara się wprowadzić sprawiedliwość między dwie lub więcej poszkodowanych stron.

W kulturze ludu Ewe proces osądzania przebiega w społeczności, najbliższej rodzinie lub wśród mieszkańców wioski. Każdy poszkodowany posiada reprezentanta z rodziny. W pierwszym rzędzie są to rodzice, jeśli żyją, następnie bracia lub wujkowie ze strony ojca. W większych konfliktach są obecni przedstawiciele władzy tradycyjnej: *fomega* lub *homefia* w zależności od stopnia przestępstwa.

Według opinii Roberto Pazzi postępowanie człowieka *ame* jest uzależnione od czterech elementów konstytutywnych:

Człowiek zostaje poczęty z wzajemnego przenikania się (dosł. promieniowania) czterech podstawowych żywiołów, które wzajemnie na siebie oddziałują: przodek, który czuwa nad narodzinami i trwa w człowieku, pozostając związany ze światem niewidzialnym (ten wymiar w aspekcie metafizycznym odpowiada żywiołowi ziemi); duch, który jest źródłem życia dla danej osoby (żywioł ognia); ciało, które rozwija się i przejawia w widocznych żywiołach tego świata (żywioł nieba); i dusza, która jest jak cień towarzyszący osobie i jak lustro odzwierciedlające jego osobowość⁹.

Popęlnienie zła przez człowieka oznacza występki przeciw jednemu z wymienionych żywiołów.

Zwroty językowe wyrażające popęlnienie zła

Według koncepcji ludu Ewe pewne części ciała człowieka są utożsamiane z siedliskiem uczuć, zalet lub nawyków¹⁰. *Dome* („brzuch”, dosłownie „wnętrznosci”) jest miejscem uczuć. Następujące wyrażenia odzwierciedlają właściwą interpretację pojęcia *dome*: dobroć – *domenyo* – „wnętrznosci są dobre”; gniew – *domedzui* – „ogień w brzuchu”; przyjaźń – *domefafa* – „świeżość w brzuchu”¹¹.

Z *dome* jest związana cnota poprawności: w języku ewe *domekoko* dosłownie oznacza „czystość wnętrznosci”, dlatego też wyznać przewinienie oznacza

⁹ „L'être humain, est conçu comme le rayonnement de quatre éléments constitutifs : L'ancêtre qui préside à la naissance et se maintient en lui tout en restant enraciné dans l'au-delà (ceci correspond sous l'aspect métaphysique à l'élément terre) ; l'esprit qui est la source de vie pour l'individu (élément feu) ; le corps qui se développe et se manifeste avec les éléments visibles de ce monde (élément ciel) ; et l'âme qui est comme l'ombre accompagnant l'individu et le miroir ou il réfléchit sa personnalité”. Tłum. własne. R. Pazzi, *Introduction à l'histoire de l'aire culturelle ajatado (peuples ewe, aja, xwla, ayizo, gen, sahwe, xweda, fon, gun)*, Publication gouvernementale nationale, Université du Bénin, Lomé 1979, s. 285.

¹⁰ Zob. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 523-524.

¹¹ C. Rivière, *Anthropologie religieuse des Évé du Togo*, s. 71.

dosłownie „zwymiotować”: „Wyznać swoje winy, wypowiadać się to oczyścić wnętrze brzucha: dosłownie – wymiotując werbalnie to, co jest w naszych uczuciach, które mają brzuch za siedzibę, a co mogło zaszkodzić innym: morderstwo, cudzołóstwo, rozpusta, fałszywe świadectwo, oszczerstwo, złośliwość”¹².

Idea grzechu jako świadomego i dobrowolnego przekroczenia przykazań bożych jest nieobecna w koncepcji ludu Ewe¹³. Jednak naruszenie *nyiko* niszczy pokojowe relacje między człowiekiem a Mawu. Dosłowne wyrażenie „wyrządzenie zła” *nuvo* (*nu* – rzecz, *wo* – zła) oznacza przewinienie. Automatycznie należy ponieść za ten czyn odpowiednią karę. Słowo *nuvo* semantycznie posiada dwa znaczenia: „wina” i „kara”. Popęlnienie złego czynu oznacza w pierwszej kolejności zlekceważenie prawidłowych relacji z bogiem Mawu, następnie obrazę bóstw Tro lub *vodou*, brak szacunku dla przodków, przewinienia względem rodziny oraz wioski. Generalnie u ludu Ewe przewinienia względem samego siebie, np. spożycie alkoholu, zażywanie tytoniu czy substancji odurzających nie jest piętnowane i uważane za czyn niemoralny.

W dziedzinie etyki wśród ludu Ewe istnieją pewne zakazy, które dotyczą życia codziennego i religijnego. Antropolodzy francuscy – C. Rivière i A. de Surgy – wśród powszechnych zakazów rozróżniają dwie grupy: zakazy powszechne dotyczące życia codziennego oraz tabu. Claude Rivière podaje wyraźną granicę odróżniającą zakaz od tabu:

U podstaw koncepcji zła i przewinienia znajduje się zakaz o charakterze sakralnym, powszechnym wymiarze etycznym i religijnym, który etnologzy zastępują czasami bliskim synonimem polinezyjskim „tabu”, wyrażającym jednocześnie rytuał negatywny, stanowiący zakaz oraz wartość, której dotyczył. Choć słowo „tabu” w sensie ścisłym oznacza zakazy, których naruszenie powoduje rytualną nieczystość, rozszerzono znaczenie tego słowa, aby obejmowało powszechne zakazy, których przekroczenie jest sankcjonowane jedynie społecznie np. przez potępienie, karę, uwięzienie, śmierć¹⁴.

¹² „Avouer sa faute, se confesser, c’est rendre propre l’intérieur de son ventre : en vomissant verbalement ce qui, dans nos sentiments qui ont pour siège le ventre, a pu nuire à autrui: meurtre, adultère, impudicité, faux témoignage, calomnie, méchanceté”. Tłum. własne. *Ibidem*, s. 86.

¹³ Zob. J.J. Pawlik, *Trudność przekładu pojęcia zła w kontekście zachodnioafrykańskich kultur*, s. 90-92. B. Meyer, *Translating the Devil: Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*, Edinburgh University Press for the International African Institute, Edinburg 1999, s. 15-43.

¹⁴ „Au fondement même des notions de mal et de faute se situe celle d’interdit à caractère sacré, catégorie universelle de éthique et de la religion, que les ethnologues remplacent parfois par un proche synonyme polynésien « tabou » exprimant simultanément le rite négatif constituant la prohibition et la qualité de ce qui en est frappé. Bien que mot « tabou » au sens strict désigne les interdits dont la violation entraîne une impureté rituelle, on en a étendu le sens pour y inclure les interdits ordinaires dont transgression n’est sanctionnée que socialement par exemple par la réprobation, l’amende, l’incarcération, la mort”. Tłum. własne. *Ibidem*, s. 105.

Przekroczenie powszechnych zakazów¹⁵ nie wymaga oczyszczenia rytualnego w odróżnieniu od wykroczenia względem tabu, gdzie dla przywrócenia pokoju w rodzinie lub zdrowia jednostki konieczne jest dokonanie rytuału oczyszczającego. Słowo *ko* literalnie oznacza „szyję”, wyrażenie *konu*, dosłownie: „ręczy należące do *ko*”, które określają zwyczaje i rytuały. Termin *konyinyi* należy rozumieć jako religię¹⁶. W sensie religijnym tam, gdzie zostało naruszone tabu, w pewnym aspekcie można mówić o idei grzechu w sferze duchowej, jako akcie naruszającym relacje niewidzialne, który wymaga rytuału oczyszczenia. Potwierdza to potoczne stwierdzenie *eda le togbuiwo dzi: ne duko na veduwo* („ty obraziłeś przodków: zaatakowałeś siły *vodou*”). W tym przypadku nieodzownym aktem staje się rytuał oczyszczający, w przeciwnym wypadku utrzymuje się zakłócenie harmonii, która jest pożądana przez boga Mawu oraz bóstwa Tro lub *vodou*.

W języku ewe istnieje wiele idiomów wyrażających popełnienie przestępstwa. Jednak są one niezrozumiałe dla obcych kręgów kulturowych.

Zwrot *edo asi ze me* (dosłownie „on włożył rękę do miski”) oznacza kradzież, *afodegbe* („włożyć nogę do lasu”) to cudzołóstwo, *alokpli* – „spotkanie rąk”, czyli współzycie z siostrą małżonki (akt bardzo negatywnie postrzegany przez lud Ewe, który przynosi choroby i przekleństwa dla rodziny)¹⁷.

W języku ewe, aby wyrazić przekroczenie prawa powszechnie używa się następujących zwrotów: *da le se dzi, nini, da vo* oraz *to vo*. Czasownik *da*, czyli „przejsć obok”, „obejść”, w sensie etycznym – „sprzeciw” lub „brak szacunku”. *Da le fia fe nkume* literalnie znaczy „przejsć obok króla”, lecz w kontekście moralnym należy to rozumieć jako „uchybiecie względem króla”. *Da le gbe dzi* oznacza „sprzeciwieć się woli króla”, *da le dua fe nkume* – „przewinienie wobec wspólnoty”. Czasownik

¹⁵ Wśród zakazów powszechnych istnieją tradycyjne zwyczaje zabraniające wykonywania pewnych czynności. Generalnie wśród ludu Ewe nie powinno się gwizdać w nocy, zmywać naczyń oraz zamiatać domu. Kobiety w trakcie menstruacji nie powinny przyrządzać posiłków. Istnieje również zakaz spożywania plonów przed tradycyjnym świętem ich poświęcenia. Zob. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé: l'exemple de l'Avé*, s. 276.

¹⁶ Należy podkreślić wspólną etymologię między *nyiko* (sumienie) i *konyinyi* (religia). Podstawy słotwórcze tych słów są jednakowe, jednak różnica polega w kolejności zastosowania. Dosłownie *nyi/ko* – właściwe zachowanie/szyja oraz *ko/nyi/nyi* – szyja/właściwe zachowanie/właściwe zachowanie. *Ibidem*, s. 106.

¹⁷ W kulturze ludu Ewe współzycie seksualne kobiety z bratem swego męża, jak również mężczyzny z siostrą żony jest aktem postrzegającym bardzo negatywnie, potocznie określanym jako spotkanie rąk (*alokpli*). W przypadku popełnienia tego przestępstwa należy poddać się rytom oczyszczającym, w przeciwnym wypadku rodzinę spotka wiele nieszczęść. Zob. A. Mounirou, *Le phénomène de alokpli: croyances, attitudes des Ouatchi de Hahotoe et Akoumape du Togo*, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Lomé 2006. Por. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé: l'exemple de l'Avé*, s. 330.

nini dosłownie znaczy „pośliznąć się”, w nomenklaturze prawnej i etycznej oznacza „nieświadome przekroczenie pewnego zakazu”¹⁸.

Procedury osądów tradycyjnych

Wśród ludu Ewe, przyjmując jako kryterium liczbę osób zaangażowanych w konflikt, można wyróżnić cztery formy osądów. Najprostszym jest forma bilateralna, w której uczestnikami są osoby z tej samej rodziny: dotyczy to np. konfliktu dzieci z rodzicami czy sporów małżonków. Osądzaniu konfliktów, w którym uczestniczą domostwa lub rodziny, przewodniczą głowy rodzin (*lineaży*). Istnieją również konflikty między wioskami lub dzielnicami miast, w których to wodzowie wioski mają wpływ na organizację procesu. Najpoważniejsza forma procesu dotyczy wszystkich mieszkańców danej społeczności. W tego rodzaju konfliktach proces osądzania przeprowadza król wspólnoty *du* wraz ze swymi doradcami *tsiami*.

Proces osądzania przebiega w czterech etapach. Wstępnie należy powiadomić o przestępstwie strony konfliktu. Następnie reprezentanci rodzin proszą o zwołanie rady. W odpowiednim terminie odbywa się proces, w którym uczestniczą starsi i poszkodowane strony. Po skończonym procesie zostaje wydany wyrok. W niektórych konfliktach po odbytej karze winowajca powinien poddać się rytuałowi oczyszczenia.

W chwili odkrycia przestępstwa: kradzieży, zabójstwa, sprawowania magii w celach zniszczenia rodziny lub pojedynczej osoby, osoba poszkodowana zawiadamia rodzinę lub mieszkańców danej wspólnoty o akcie, którego padła ofiarą. Oficjalne powiadomienie przyjmuje formę obwieszczenia, przekazywanego wieczorem. Na przykład: rodzinie Ajavon skradziono kozę lub zamordowano Yawu. Taka publiczna informacja daje czas winowajcy, aby zwrócił skradzioną rzecz lub poddał się dobrowolnie karze. Istnieje popularne przysłowie *uloŋfiwulae sea kpa-dodo*, które oznacza „złodziej słyszy o kradzieży wieczorem”. Sam fakt powiadomienia mieszkańców o przestępstwie daje winowajcy czas do refleksji oraz stanowi przestrożę, iż strona poszkodowana może zastosować wobec sprawcy praktyki *vodou Hevieso*¹⁹.

Komunikat poszkodowanego powinien wyrazić niezrozumienie wobec aktu popełnionego przez sprawcę, jak również przedstawić propozycję wprowadzenia pokoju i powrotu harmonii do wspólnoty. Ma on formę usprawiedliwienia krzyw-

¹⁸ Zob. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 151.

¹⁹ Najbardziej powszechnym rytuałem używanym do identyfikacji złodzieja jest spożycie napoju sporządzonego przez kapłana *vodou Hevieso*. Podejrzany, klęcząc, wypowiada formułę: „Jestem niewinny”, następnie wypija napój. Odmowa spożycia oznacza przyznanie się do winy. Zob. C. Rivière, *Anthropologie religieuse des Éwé du Togo*, s. 102. Hevieso (Hebieso) to bóg piorunów, który wymierza karę mordercom i złodziejom. Przedstawiany jest pod postacią barana. Zob. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 349.

dzącego, który dopuścił się niegodnego aktu w sposób nieświadomy. Oskarżający nie przedstawia swojej krzywdy z perspektywy osobistej, jako formy utraty dóbr lub uszkodzenia, lecz prosi, aby sędziowie wprowadzili ponownie pokój we wspólnocie. Jeżeli w ciągu kilku dni problem nie zostanie rozwiązany polubownie, należy ogłosić go oficjalnie, prosząc władze tradycyjne o ingerencję. W okolicach Togoville poszkodowany używał *fiatikplo* „laski wodza” i zgłaszał swą szkodę wobec winowajcy. W obecnych czasach używa się listów, w których są dokładnie wyjaśnione szczegóły przewinienia. W momencie oficjalnego powiadomienia o wszczęciu procesu, oskarżony może użyć tradycyjnej formuły: *eklo saba*, przez co zobowiązuje się zażegnać konflikt i osobiście naprawić szkody.

Przebieg procesu tradycyjnego

Poszkodowany winien podjąć przygotowania przed przystąpieniem do procesu osądzania: jest to *adufari*, czyli określona suma pieniędzy oraz *aha ketre*, tj. kilka butelek napojów alkoholowych i jedzenie, w zależności od stopnia i rodzaju szkody. W przypadkach, gdy wina jest ewidentna, strona krzywdząca jest zobowiązana zapewnić takie zadośćuczynienie. W przypadkach nieumyślnego zabójstwa, sprawca oprócz przedstawionych działań jest zobowiązany oddać rodzinie zmarłego swą siostrzenicę (*nuxexe*). Po udowodnieniu winy, skazany jest zobowiązany pokryć wydatki związane z przeprowadzeniem procesu, uiścić opłatę dla starszych i sędziów oraz ponieść koszty zadośćuczynienia poszkodowanemu²⁰.

Najszybszą formą odnalezienia winowajcy jest formuła przysięgi lub spożycie napoju bóstwa Hevieso. Wśród ludu Ewe zamieszkującego tereny Ghany istnieje tradycja „przysięgi wieczoru Ho” – *meta Hoawo fie*, co znaczy dosłownie: „przysięgam na wieczór Ho”²¹. Zwykle praktyki przysięgi posiadają charakter społeczny. Uczestniczą w nich starsi wioski, przedstawiciele rodziny oraz poszkodowany. Odmowa złożenia przysięgi oraz kłamstwo w czasie tego rytuału sprawdza nie-szczęścia w formie chorób lub śmierci w rodzinie przysięgającego.

Procesy sądowe odbywają się w miejscu publicznym (*place publique*). Architektura domostw wodza przewiduje specjalny dom spotkań, gdzie przeprowadzane są procesy tradycyjne. W okresie przedkolonialnym procesy sądowe odbywały

²⁰ Zob. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 169. Kossi Adabra: termin *adufari* przedstawia jako *ayifari* (być może forma dialektu) oraz nadaje inne znaczenie pojęciu *asitsuga*. Znaczenie i pisownia *aha ketre* pozostaje niezmienna. Zob. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewè : l'exemple de l'Avé*, s. 279.

²¹ W latach 1869-1874 lud Aszanti prowadził bardzo krwawe wojny przeciw grupie etnicznej Ewe. Historycznie trudno określić pierwszy dzień ataku ludu Aszanti, jednak był on tak krwawy, że pozostał w pamięci ludu Ewe na wieki. Przysięga „na wieczór Ho” posiada trójwymiarowy aspekt: przysięgający deklaruje swą niewinność, zobowiązuje sędziów do dokonania wnikliwego i sprawiedliwego osądu oraz zobowiązuje winnego do zapłaty należytego odszkodowania. *Ibidem*, s. 166-168.

się w dniu *Tonigbe*. Każda wspólnota *du* posiadała *Tonigbe* (boga opiekuna danej miejscowości lub klanu). W czasach kolonialnych procesy odbywały w czwartki.

Przedstawiciel władzy na samym początku sprawdza obecność osób, które powinny uczestniczyć w procesie, po czym wyjaśnia powód zebrania wspólnoty lub rodzin. Następnie zostają przedstawione zarzuty przez poszkodowanego lub jego reprezentanta. Jeżeli w czasie przestępstwa byli obecni świadkowie, powinni przedstawić swoje relacje. Prezentacja konfliktu nie następuje w formie bezpośredniej. Narracja poszkodowanego jest konfrontowana z wersją oskarżonego. Wszyscy zebrani pragną odzyskać pokój i harmonię rodzinną lub wspólnotową, *du*. Następnie oskarżony przedstawia swoją wersję wydarzeń w sposób pośredni, unikając zarzutów konkretnych, zwracając uwagę, aby nie oskarżać niewinnego i nie obrażać członków jego rodziny. Gdy został przedstawiony kompletny przebieg konfliktu zarówno ze strony poszkodowanego, jak i oskarżonego, następuje dyskusja starszych, członków rodziny oraz wodza wioski. Po naradzie, zwanej w języku ewe *akadodo*, ogłasza się wyrok – *dalime*. Powinien on być konieczny nie poparty przysłowiem, chęcią zażegnania konfliktu i likwidacji rozdzwiewu we wspólnocie. W starszych formułach orzeczenia sądowego istniała formuła poprzedzająca wyrok: „droga, która prowadzi do domu starszej kobiety” lub „starsza kobieta mówi”²². Wyrok jest ogłaszany przez przedstawiciela doradców wodza wioski²³. Jest nieodwołalny i nie podlega żadnym negocjacjom. Istnieje wiele przewinień, po których sprawcy powinni się poddać rytuałom oczyszczającym w celu przeproszenia przodków oraz bóstw *vodou* i *Tro*, aby zakończyć cały proces i odzyskać pierwotną harmonię życia²⁴.

Do największych przewinień potępianych z punktu widzenia etyki ludu Ewe²⁵ (*eve kowo* – „nakazy” ewe), togijski naukowiec Agbalényo Kossi Adabra zalicza agresję fizyczną wobec rodziców, a następnie niewierność małżonki²⁶. Przed przedstawieniem dogłębnej analizy popełnienia cudzołóstwa przez małżonkę,

²² „Le chemin qui mène chez la vieille dame”, „la vieille dame dit”. *Ibidem*, s. 169. Por. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 58.

²³ W zależności od stopnia zagrożenia życia harmonijnego we wspólnocie przedstawiciele władzy tradycyjnej przewodniczą w osądach. Gdy zdarzenie dotyczy kręgów rodzinnych, wówczas *formefia* przewodniczy radzie sądowej. Jednak gdy przestępstwo dotyczy kilku rodzin, wtedy proces należy do kompetencji *komefia*. Zob. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewe : l'exemple de l'Avé*, s. 299.

²⁴ Etapy osądzania zostały wyszczególnione na podstawie opisów konfliktów społecznych zebranych przez J. Spieth'a. Por. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 162-202. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewe : l'exemple de l'Avé*, s. 298-306 ; L. Kpogo, *Jésus le Christ et la «justice éwé». Pistes pour une théologie morale de l'inculturation*, s. 39-64.

²⁵ W kulturze ludu Ewe nie istnieje hierarchia przestępstw, natomiast występuje różnorodność kar, które wymagają większych lub mniejszych ofiar. Zob. C. Rivière, *Anthropologie religieuse des Évé du Togo*, s. 111.

²⁶ Zob. A. K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewe : l'exemple de l'Avé*, s. 277.

należy wziąć pod uwagę wieloaspektowy wymiar czynu zwanego w języku ewe *hasi wowo* („zło”, „zrobić”, „zrobić”), do którego należy akt niewierności. Część ludu Ewe dopuszcza niekaralność czynów cudzołożnych popełnionych przez mężczyzn²⁷, natomiast istnieją przypadki, gdy zdradzony mężczyzna zostaje osądzony w surowy sposób, np. w przypadku, gdy korzysta świadomie z dóbr materialnych żony otrzymanych od mężczyzny, z którym popełniała cudzołóstwo²⁸.

W przypadku, gdy mężczyzna oraz kobieta nie są w związku małżeńskim o charakterze tradycyjnym, cywilnym i religijnym, a współżyli seksualnie, popełnili czyn zwany *hasi wowo*. Kulturowo jest on określany jako *matre wowo*. Tradycyjny wymiar sprawiedliwości nie sankcjonuje go. Podobnie gdy niezamężna kobieta, która nie została obiecana żadnemu mężczyźnie jako małżonka, a która współżyła z innymi mężczyznami, popełniła *hasi wowo*, lecz innego typu – *gbolo wowo*, również akceptowane przez tradycje bez żadnych konsekwencji prawnych. Gdy kobieta obiecana mężczyźnie lub kobieta żyjąca w związku małżeńskim (tradycyjnym, cywilnym lub religijnym) dopuści się współżycia z innym mężczyzną – popełniła *hasi wowo* typu *afodegbe*, *gbome dede*, *ahasiwowo*. Wyrażenie *afodegbe* oznacza „włożyć nogę do lasu”, *ahasiwowo* – (*ahasi* – „kobieta publiczna”), (*wo* – „zrobić”, *wo* – „zrobić”), co należy przetłumaczyć: „zrobić z siebie kobietę publiczną”. Popęlenie *afodegbe* według kryteriów wartości moralnych ludu Ewe oznacza ucieczkę od wspólnego życia małżeńskiego. Według opinii C. Rivière’a aspekt kulturowy cudzołóstwa *afodegbe* opiera się na duchowym wymiarze konsekwencji przewinienia oraz szacunku wobec życia drugiej osoby:

Zakaz czynu tego rodzaju ujawnia zasadę poszanowania życia innej osoby, jako że cudzołóstwo może doprowadzić do powstania konfliktu sił w narządach płciowych kobiety oraz przynieść zagrożenie życia wielu osób: ewentualnie poczętego dziecka; kobiety, która może umrzeć podczas porodu; męża, którego choroba, według wierzeń, miałaby zostać pogłębiona, poprzez ubytek sił witalnych na skutek oddziaływania konkurencyjnej siły kochanka żony²⁹.

Kobieta siedząca na łóżku innego mężczyzny lub dostrzeżona przez niego nago³⁰, nawet w czasie wykonywania potrzeb fizjologicznych, popełnia *afodegbe*.

²⁷ „En général, la société tolère l’adultère du cote des males qui détiennent le pouvoir, mais l’interdit aux femmes”. C. Rivière, *Anthropologie religieuse des Évé du Togo*, s. 104.

²⁸ Zob. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 58.

²⁹ „L’interdiction d’un tel acte révèle du principe de respect de la vie d’autrui, du fait que l’adultère est censé créer des antagonismes des forces dans le sexe de la femme et mettre en péril plusieurs vies : celle d’un éventuel enfant à naître, celle de la femme qui pourrait mourir en accouchant, celle de son mari dont la maladie serait aggravée, selon les croyances, par une dévitalisation provenant de la force concurrente de l’amant”. Tłum. własne. *Ibidem*, s. 103.

³⁰ Kulturowo pojęcie nagości jest odmiennie postrzegane w zależności od płci. „Należy wspomnieć, iż nagość kobiety zaczyna się od włosów do stóp, zaś nagość mężczyzny - od kolan do szyi.

Dzieje się tak także wtedy, gdy pokaże część ciała, która demoralizuje mężczyznę. Przyjęcie podarunku lub pieniędzy od nieznanego mężczyzny należy do sfery popełnienia *afodegbe*. Mężczyzna, który został poinformowany o popełnieniu przez swą żonę *afodegbe* i pozwala jej na kontynuację tej praktyki, popełnia *afodegbe*. Przypadki relacji seksualnych w grupie tej samej płci są zwane *medafo gbe o* (akty haniebne), lecz nie należą do grupy *afodegbe*.

Naruszenie harmonii małżeńskiej oraz popełnienie cudzołóstwa (*afodegbe*) pozostawia konsekwencje w ciele człowieka. Oznaki tego stanu przejawiają się inaczej u mężczyzny i przybierają odmienną formę u kobiety. Niemniej jednak pojawiają się te same objawy, co w przypadku popełnienia *alokpli* (połączenie rąk)³¹.

Objawem popełnienia *afodegbe* lub *alokpli* przez kobietę są nieustające krwotoki nasilające się podczas przebywania w obrębie domostwa męża. U zdradzonego mężczyzny występuje suchy kaszel (*kpe hle*) oraz czkawka (*tsiko tsiko*). Natomiast mężczyznę, który dopuścił się *afodegbe*, spotykają różne kary: utrata pracy, nieurodzaj w polu, wypadek w podróży, powolna utrata rozumu i śmierć. Posiłek, przygotowany przez kobietę, a spożyty wspólnie przez zdradzonego męża i kochankę, skutkuje natychmiastową śmiercią obu mężczyzn. Dłuższy okres życia w stanie *afodegbe* powoduje choroby i śmierć dzieci w rodzinie. Jeżeli wyżej wymienione choroby panują w obrębie rodzinnego domu kobieta jest przesłuchiwana przez starszych wioski lub kapłana *vodou*. Gdy przyzna się do cudzołóstwa, musi wyjawic tożsamość mężczyzny, z którym dokonała tego przewinienia. Jeżeli kobieta zatai swe wykroczenie, według tradycyjnych zwyczajów powinna zostać skonfrontowana z wyrocznią Afa³².

Przebaczenie i oczyszczenie

Forma aktu oskarżenia nie posiada charakteru wskazania bezpośredniego aktu przemocy lub przestępstwa. Poszkodowany wyraża swoje straty, jednak w formie nieświadomej akcji oskarżonego, a zarazem przedstawia pragnienie odbudowania

Dlatego też kobieta w majtkach powinna jeszcze zasłonić się tkaniną”. Tłum. własne. „Il faut dire que la nudité de la femme commence des cheveux jusqu’aux pieds; celle de l’homme des genoux jusqu’au cou. C’est pourquoi une femme en culotte doit mettre le pagne dessus”. A.K. Adabra, *Aux sources de l’histoire et des traditions ewé : l’exemple de l’Avé*, s. 279.

³¹ Popełnienie *alokpli* oraz *afodegbe* powoduje powolną utratę życia, ponieważ dwie wrogie względem siebie siły mieszały się. Zob. C. Rivière, *Anthropologie religieuse des Éwé du Togo*, s. 103. Opis i leczenie przejawów *alokpli*, w: A. Mounirou, *Le phénomène de alokpli: croyances, attitudes des Ouatchi de Hahotie et Akoumape du Togo*, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Lomé 2006.

³² Zob. A.K. Adabra, *Aux sources de l’histoire et des traditions ewé : l’exemple de l’Avé*, s. 279. Również C. Rivière, *Anthropologie religieuse des Éwé du Togo*, s. 104.

harmonijnego życia wspólnoty³³. W języku ewe proces pojednania jest wyrażany przez zwrot: *tsitutu* lub *situ*: *si* lub *tsi* dosłownie oznacza „wodę”, natomiast *tu* znaczy: „opluwać”, „obnażać” lub „oczyszczać”. Ks. L. Kpogo przedstawia następującą definicję pojednania: „*Situtu* oznacza rytuał, w którym opluwa się wodą kogoś na znak błogosławieństwa i pojednania w celu rozwiązania sporu między dwiema osobami”³⁴. W języku mina *situ* oznacza „błogosławieństwo” lub „pokój”; natomiast w innych dialektach ewe pojednanie to *nugbedodo*, dosłownie *nu* – „usta” oraz „*gbe* (trawa, która pozwala się pozdrawiać – fr. *une herbe qui permet de se saluer*). Dosłowne wyrażenie *nugbedodo* oznacza „ja was pozdrowię” lub „ja będę dla was okazją do pojednania”³⁵.

W kulturze ludu Ewe istnieje wiele rytuałów oczyszczających, które nie są związane z zadośćuczynieniem za przewinienia wobec drugiej osoby lub rodziny. Zwyczajny akt obmycia chorego wodą przyrządzoną przez kapłanów *vodou*, wypowiedzenie magicznych słów lub noszenie przy sobie amuletów (*dzoka*) zapewnia osobie odkupienie i pojednanie ze światem niewidzialnym. Gest pokropienia wodą dachu domu, gdzie urodziło się dziecko, które od narodzenia osiem dni pozostawało odseparowane od rodziny, a obecnie po raz pierwszy zostało przedstawione mieszkańcom wioski, posiada wymiar puryfikacji. Z jednej strony obmywa z zanieczyszczeń narodzenia (*souillures de la naissance*), a z drugiej integruje dziecko z konkretną społecznością³⁶.

W dalszej części zostaną przytoczone rytuały, w których oczyszczenie dotyczy naruszonych wartości małżeńskich. Kultura ludu Ewe proponuje wiele form uzdrowienia relacji małżeńskich w przypadku cudzołóstwa. Najbardziej radykalną formą ze strony mężczyzny jest odrzucenie kobiety. Wśród ludu Watchi mężczyzna, który nie zechce poddać swej niewiernej żony rytuałowi oczyszczenia, oddaje ją do dyspozycji wodza wioski, który z kolei szuka cudzołożnej kobiecie potencjalnego męża.

Skrajna postawa tradycyjna oznacza przyjęcie radykalnego stanowiska wobec kobiety, która dopuściła się *afodegbe*. Zostaje ona osądzona jako *egble* (popsuta) i ma wobec niej zastosowanie zasada, iż to, co jest popsute, należy wyrzucić, ponieważ nie można tego już naprawić. Tak więc kobietę cudzołożną należy oddalić:

³³ Laurent Kpogo przedstawia braterstwo (fr. *fraternité* – ewe. *noviwowo*) jako wartość naczelną, którą należy odzyskać w procesie pojednania. *Ibidem*, s. 54-73.

³⁴ „« *Situtu* » représente le rite de cracher de l’eau sur quelqu’un en signe de bénédiction et de réconciliation pour dénouer un différend qui a opposé deux personnes”. (Tłum.własne). *Ibidem*, s. 65.

³⁵ *Ibidem*, s. 65.

³⁶ W kulturze Ewe akt prezentacji dziecka po ośmiu dniach od urodzenia nosi nazwę *videto*. Towarzyszy tej czynności wiele zwyczajów opisanych przez francuskiego antropologa C. Rivière’a. Zob. C. Rivière, *La naissance chez les Ewe du Togo*, „Journal des africanistes”, 1981 (51), s. 78-81.

Dlatego też, w przeciwieństwie do religii, tradycja nakazuje stanowcze oddalenie cudzołożnej kobiety; z wyjątkiem przypadku siedzenia na łóżku z innym mężczyzną lub w przypadku odsłonięcia swej nagości, lecz bez aktu seksualnego. Lecz gdy doszło do penetracji seksualnej, kobietę cudzołożną należy odtrącić. Jeśli ze względu na dzieci należy ją zatrzymać, wówczas jest wskazane, aby opuściła dom i zamieszkała w innym miejscu³⁷.

Jeden z najstarszych informatorów pastora Jakuba Spietha opisał radykalne zwyczaje sięgające czasów handlu niewolnikami³⁸:

Mężczyzna nie miał prawa siedzieć obok obcej kobiety oraz rozmawiać z nią, nie mógł w żadnym wypadku mieszkać lub spać obok niej; jedynie bracia lub siostry mogli tak zrobić. Cudzołożnik zostawał sprzedawany jako niewolnik. Młody człowiek, który pozbawił dziewczynę dziewictwa, musiał zapłacić duże odszkodowanie jej rodzicom. Często w tej sytuacji stawał się niewolnikiem lub oddawał się w zastaw³⁹.

Mężczyzna, który dopuścił się aktu cudzołóstwa, był wzywany przez radę starszych, aby wypełnić tradycyjny obowiązek rytuału oczyszczającego *afofof* (powszechnie znany wśród ludu Ewe rytuał oczyszczenia wynikający z aktu cudzołóstwa)⁴⁰. Zwrot *afofof* posiada kilka znaczeń. Dosłownie rzeczownik *af* oznacza „stopę” lub „nogę”, natomiast czasownik *fofo* jest wieloznaczny i może być tłumaczony jako: „bić”, „chłostać” lub „robić opatrunek”. W znaczeniu dosłownym, gdzie cudzołóstwo *afodegbe* oznacza „włożenie nogi do lasu”, *afofof* należy interpretować jako akt uleczenia zranionej nogi. W języku potocznym zwrot *afodegbe* oznacza cudzołóstwo⁴¹, natomiast *afofof* to rytuał, dzięki któremu zostają oczyszczone relacje małżeńskie.

³⁷ „C'est pourquoi, contrairement à la religion, la tradition prescrit la répudiation pure et simple de la femme adultère; sauf s'il s'agit du simple fait de s'asseoir sur le lit d'un autre homme ou de faire découvrir sa nudité sans l'acte sexuel. Mais, dès lors qu'il y a eu pénétration, la femme adultère doit être répudiée. Même si, à cause des enfants il faut la garder, il faut la sortir du foyer et la loger ailleurs”. Tłum. własne. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 279.

³⁸ Przedstawione przez informatora dawne zwyczaje, ceny i inne przesłanki sięgają XVII w. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 526.

³⁹ „Un homme n'avait pas le droit d'être assis à côté d'une femme étrangère et de parler avec elle, encore moins d'habiter ou de dormir avec elle; seuls les frères et les sœurs sont autorisés à le faire. L'homme adultère était vendu comme un esclave. Un jeune homme qui avait défloré une jeune fille devait payer une grande réparation aux parents de celle-ci. Souvent, il devenait ainsi leur esclave ou se mettait en gage”. Tłum. własne. *Ibidem*, s. 526.

⁴⁰ Francuski antropolog C. Rivière przedstawia końcową formę rytu oczyszczającego, którą stanowi wspólny posiłek *dzodudu* (zjeść ogień). Zob. C. Rivière, *Anthropologie religieuse des Éwé du Togo*, s. 105.

⁴¹ W czasie wykładów, które prowadziłem w seminarium międzydiecezjalnym im. Jana Pawła II w Togo na temat historii Izraela oraz Ksiąg Królewskich, gdy wspominałem o grzechu Dawida z Batszebą, użyłem francuskiego pojęcia *acte d'adultère*, co nie zostało w pełni zrozumiane przez seminarzystów (bariera kulturowo-językowa). Gdy zapytałem się, jak się mówi w języku ewe „włożyć nogę do lasu”, usłyszałem właściwe określenie *afodegbe*. Pojawiło się od razu pytanie, dlaczego nie uczyniono *afofof*, aby pojednać Dawida z Uriaszem, mężem Batszeby.

Dla przeprowadzenia tradycyjnego procesu mężczyzna, który dopuścił się cudzołóstwa, jest zobowiązany zapewnić *ayifari* – „pieniądze” oraz *aha ketre* – „napoje” dla przyszłego rytuału *afofofa*. Skorzystają z nich członkowie rady starszych i wódz wioski. Zarówno rodzina zdradzonego męża, jak i rodzina kobiety, nie uczestniczą w podziale zgromadzonych dóbr.

Mąż niewiernej kobiety oraz mężczyzna, który popełnił cudzołóstwo z jego żoną w żadnym wypadku nie powinni wspólnie jeść, rozmawiać oraz przybywać w tym samym domu. W celu uniemożliwienia potencjalnego spotkania, winowajca jest zmuszony opuścić swoją miejscowość. Do wioski może wrócić jedynie na czas osądu.

Organizacja rytuału oczyszczającego *afofofa*

Pierwszym etapem rozpoczynającym rytuał *afofofa* jest wyznanie winy⁴². Kobieta wyznaje winę w kręgu swej najbliższej rodziny: *me de afo gbe* – czyli „włożyłam nogę do lasu” oraz pozostaje w rodzinie swego ojca aż do momentu publicznego osądu. Następnie mąż informuje o akcie zdrady żony w pierwszym rzędzie swego ojca, jeżeli jeszcze żyje, w przeciwnym wypadku powiadamia swego najstarszego brata, który z kolei ma obowiązek przekazać wiadomość wodzowi wioski oraz jego doradcom. Wódz wioski wraz z radą sprawdzają, czy cudzołóstwo miało rzeczywiście miejsce, bezpośrednio (pytając winnych) lub pośrednio (konsultując się z wyrocznią *Afa*). Wódz wioski uświadamia kobiecie powagę aktu cudzołóstwa (zniszczenie relacji małżeńskich) oraz konsekwencje tego przewinienia wobec świata niewidzialnego jako prowokacji wobec boga Egu (bóg żelaza – opiekun rodziny). Kolejny raz kobieta wyznaje: *me de afo gbe* („włożyłam nogę do lasu”), natomiast wódz uświadamia mężczyźnie: *egble afe* („zepsułeś dom”). Następnie zostaje ustalona wartość wymienionych wyżej czynności procesowych do przeprowadzenia osądu i rytuału *afofofa* oraz dzień i miejsce ceremonii. Generalnie rytuał rozpoczyna się z samego rana, a kończy posiłkiem około południa. Jest to zaledwie jeden z etapów *afofofa*.

Ceremonię prowadzi kapłan tradycyjnej religii lub osoba ustanowiona do przeprowadzenia tego typu czynności tzw. *bokono*⁴³. Rodziny żony i męża poszkodowanego wczesnym porankiem zbierają się w ustalonym miejscu, następnie, w imieniu kobiety, najbliżsi z jej rodziny wyznają przewinienie oraz zapewniają o wierności na przyszłość.

⁴² Por. E. Sito, *Pokuta i pojednanie w przypadkach niewierności małżeńskiej wśród ludu Ewe. „Magdaleński” przyczynek do wypracowania wątku inkulturacyjnego*, s. 335-352.

⁴³ Tłumaczenie słowa *bokono* na język polski przysparza wiele kłopotów, ponieważ w kulturze ludu Ewe osoba, która pełni funkcję *bokono*, sprawuje wiele czynności, zarówno w sferze religijnej, jak i politycznej. W literaturze frankofońskiej *bokono* funkcjonuje jako *devin*, czyli osoba, która przepowiada lub odgaduje zatajone fakty, jasnowidz, wróżbiarz. Zob. C. Rivière, *Anthropologie religieuse des Évé du Togo*, s. 77; A. de Surgy, *Le système religieux des évhé*, Ed. l'Harmattan, Paris 1988, s. 220.

Do obowiązków rodziny kobiety należy przygotowanie przedmiotów niezbędnych do przeprowadzenia rytuału *afofofo*. Są to: kogut, duża misa kukurydzy, miska do mycia, gąbka, mydło, ręcznik oraz odzież do przebierania. W niektórych regionach wymagane jest, aby kobieta posiadała tę samą odzież, którą nosiła, gdy doszło do cudzołóstwa. Po zakończeniu rytuału ubrania zostają symbolicznie spalone na znak całkowitego oczyszczenia.

Prawie całkiem naga kobieta siada na ziemi. Między jej nogami znajduje się kogut (ze związanymi nogami), który zjada ziarna kukurydzy. Gdy zje ostatnie ziarno, zebrani głośno krzyczą, potępiając czyn kobiety. Następnie *bokono* bierze koguta w dłonie i wykonuje symboliczny gest, okrążając nim siedem razy głowę kobiety i wymawia słowa: *vo ne todzi, degbe neva*, tzn. „zło niech odejdzie, dobro niech przybędzie”.

Kolejnym etapem rytuału oczyszczenia jest akt *gbe tsi lele* (roślina/woda/umyc się), który wiąże się z kąpielą w wywarze roślinnym. Jedna z żon *bokono* odprowadza kobietę do toalety, gdzie następuje obmycie w wywarze z rośliny *kpotima*, znanej także pod nazwą *afla*⁴⁴. Przed kąpielą oczyszczającą kobieta powinna zdjąć wszelkiego rodzaju ozdoby i pozostać całkiem naga. Żona *bokono* siedmiokrotnie oblewa wodą ciało kobiety. Następnie sama winowajczyni powinna dokonać obmycia ciała, używając *evedi* (mydła), *atikutsa* (gąbki), *tsilete* (ręcznika) i *tsilekolo* (miski) przyniesionych specjalnie do użycia w tym rytuale. Po skończonej kąpeli kobieta zakłada nowe ubranie, natomiast stare zostaje spalone lub przekazane żonie *bokono*. Przed wprowadzeniem kobiety do domu męża jej twarz i szyja zostają pomalowane białą substancją *alilo* lub *ehe* (rodzaj glinki porcelanowej) na znak oczyszczenia. Następnie *bokono* odmawia następującą modlitwę:

Bardzo Was proszę o przebaczenie, och, przodkowie! Och, przodkowie, wzywam Was. Przodku Woadoke, wzywam Cię. Przodku Mihaye, wzywam Cię. Przodkowie Avala, Ekpe, Ganke, wzywam was. Bardzo was przepraszam. Przodkinie, och, przodkinie, po trzykroć wzywam was. Wzywam was dla dobra, a nie zła. Tak więc, jeśli ryba jest zagrożona, niech szuka schronienia w błotnistej wodzie. Jeśli zwierzę domowe jest zagrożone, niech się schroni w lesie. Jeśli natomiast człowiek jest zagrożony, niech zaufa Bogu.

Zdarzyło się, że najmłodsza żona Dégbè popełniła cudzołóstwo, czyn niebezpieczny dla rodziny. Nikt nie wie, dlaczego Lumosi to zrobiła. Dowiedzieliśmy się o tym naruszeniu prawa małżeńskiego i nie możemy pozostać obojętni, ponieważ nie odrzuca się dziecka, które zgrzeszyło. To dlatego dziś rano na prośbę Dégbè przyszedliśmy oczyścić

⁴⁴ Właściwa nazwa rośliny *newbaldia laevis* w języku mina to *kpatima yobo*. Wywary z tego zioła są używane w innych praktykach. Wśród ludu Ewe panuje przeświadczenie, iż kąpiel w takim wywarze przynosi pokój wewnętrzny oraz zdrowie. Zob. C. Rivière, *Anthropologie religieuse des Évé du Togo*, s. 114. Również wśród innych grup etnicznych w Afryce jest znane użycie tej rośliny do celów leczniczych i religijnych. Zob. H.M. Burkill, *The useful plants of west tropical Africa*, Royal Botanic Gardens 1985-2004, t. 1-6.

Lumosi, aby z powrotem wróciła pod dach małżeński służyć mężowi. To wymaga Waszego wsparcia. Działajcie z nami, aby obrzęd dokonał się w sposób doskonały. Aby to, co się wydarzyło z Lumosi, nie powtórzyło się nigdy. Niech się dobrze wiedzie na polu, w pracy i w handlu dla Lumosi, która przez ten obrzęd staje się ponownie małżonką Dégbè i niech nigdy już nie będzie kuszona przez cudzołóstwo, za Waszą pomocą: Be, Have, Kliko, Togo.

Jesteście naszym wsparciem, dlatego zwracamy do Was naszą modlitwę oczyszczenia w intencji Lumosi. Jeśli nam pomożecie, Wasza ofiara zawsze będzie Wam zarezerwowana (oto wasza ofiara). Prosimy o (zdrowie) długowieczność. Odsuńcie od nas każdy rodzaj nieszczęścia. Niech zapanuje pokój. Nie dopuszczajcie, aby spotkały nas nieszczęścia. Sprawcie, aby zapanowało dobro; dużo pieniędzy. Niech zapanuje pokój (oto jest woda)⁴⁵.

Wspólny posiłek przygotowany przez rodzinę kobiety kończy rytuał oczyszczenia *afofoko*.

W mentalności ludu Ewe akt cudzołóstwa jest szczególnie niebezpieczny, ponieważ niszczy relacje na poziomie ludzkim i duchowym. W sferze ludzkiej przynosi on wstyd rodzinie kobiety. Według powszechnych opinii rodzice niewiernej

⁴⁵ Słowa modlitwy były użyte w konkretnej sytuacji, kiedy to Dégbè (imię mężczyzny) został zdradzony przez żonę o imieniu Lumosi. Oto słowa modlitwy wypowiedzianej przed wprowadzeniem małżonki do domu męża: Je vous prie de m'excuser, oh, Ancêtres! oh, Ancêtres, je vous invoque. Grand-père Woadoke, je t'invoque. Grand-père Mihaye, je t'invoque. Grand-père Avala, Ekpe, Ganke, je vous invoque. Je vous prie de m'excuser, o grands-mères ; Par trois fois, ô grands-mères, je vous prie de m'excuser. Je vous invoque pour le bonheur et non pour le malheur. Ainsi, si le poisson est éprouvé, qu'il se réfugie dans l'eau boueuse ; Si l'animal domestique est éprouvé, qu'il se réfugie dans la forêt ; mais si l'homme est éprouvé, qu'il se confie à Dieu.

C'est arrivé que la plus jeune femme de Dégbè ait commis l'adultère ; Ce qui est dangereux pour le foyer. Personne ne sait pourquoi Lumosi a agi ainsi. Nous avons appris cette transgression de la loi conjugale et nous ne saurions rester indifférents car on ne rejette pas l'enfant qui a péché. C'est pourquoi, ce matin à la demande de Dégbè nous sommes venus purifier Lumosi afin qu'elle revienne sous le toit conjugal pour servir son mari. Ceci nécessite votre (appui) concours. Agissez donc avec nous pour que le rite soit parfait. Que ce qui est arrivé à Lumosi ne se répète plus jamais. Que le champ, le travail, le commerce prospèrent pour Lumosi qui par ce rite redevient l'épouse de Dégbè et que jamais, elle ne soit plus tentée par l'adultère : ce, avec le concours de Be, Have, Kliko, Togo.

Vous êtes notre secours ; c'est pourquoi nous vous adressons cette prière de purification à l'intention de Lumosi. Si vous nous aidez, votre part de libation vous sera toujours réservée. (Voici votre libation). Nous demandons la (santé) longévité. Ecartez de nous tout ennemi tout malheur. Que la paix vienne. Ne nous abandonnez pas à la merci du malheur. Faites que le bonheur nous parvienne ; beaucoup d'argent. Que la paix vienne. (Voici votre eau). Tłum. własne. (Wersja francuska zawiera błędy językowe, lecz zostaje przedstawiona w swej formie oryginalnej); G. Komi Mensah Adjassou, *Le rite d'afokofo d'une femme adultère chez les Ewe du Zio à la lumière de Mulieris dignitatem*. Mémoire de fin de cycle, Lomé 2004, s. 27-28. Por. E. Sito, *Pokuta i pojednanie w przypadkach niewierności małżeńskiej wśród ludu Ewe. „Magdaleński” przyczynek do wypracowania wątku inkulturacyjnego*, w: J. Jezierski, K. Parzych-Błaszkiwicz, P. Rabczyński (red.), *Św. Maria Magdalena w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*. Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 2015, s. 349.

kobiety nie przekazali jej właściwego wychowania. Taka sytuacja może w przyszłości dotyczyć również jej sióstr, które w związku z tym mogą napotkać na większe trudności w znalezieniu męża. Cudzołóstwo niszczy relacje rodzinne zawarte w momencie małżeństwa. Jest również występkiem wobec męża w kategoriach zdrowia, ponieważ może spowodować choroby lub utratę sił witalnych.

Togijski uczony Magloire Kouakouvi podczas konferencji wygłoszonej dla małżonków wskazał wymiar uzdrawiający relacji duchowych i rodzinnych w rytuale *afofofo*.

Rytuał *afofofo* jest religijnym aktem naprawczym, który uspokaja bóstwa i przodków chroniących społeczeństwo. Należy więc podkreślić, iż zarówno wśród ludu Ewe z Tsévié, jak i w innych regionach, niewierna żona obraża i hańbi rodzinę, z której się wywodzi. Cudzołóstwo kobiety powoduje zerwanie relacji dwóch wcześniej spokrewnionych rodzin. Rdzeń spajający społeczność został przerwany. Należy wypracować sposób, aby się pogodzić i połączyć rozdarte społeczności. Taka jest istota obrzędu *afofofo*. Ponadto należy uświadomić kobiecie, iż dopuściła się niegodnego aktu społecznego przeciw przynależności (cielesnej) wobec męża oraz zachowania czystego i pewnego potomstwa dla jego rodziny⁴⁶.

W sferze duchowej cudzołóstwo prowokuje gniew bogów: Egu (boga żelaza, opiekuna rodzin), Afeli (boga opiekuna domu), Anigbato (boga opiekuna ziemi lub choroby ospy) oraz Sakpate (boga gniewu).

Akt cudzołóstwa niszczy właściwe przeznaczenie człowieka *Se*, ustanowione przez boga Mawu. Niewierność rujnuje niewidzialną harmonię życia ze zmarłymi przodkami *Togbuizikpi* oraz narusza pokój pożądany przez przepowiednie *Afa*⁴⁷.

Przyczyny i konsekwencje cudzołóstwa

Wśród najczęstszych przyczyn popełnienia cudzołóstwa można wyróżnić następujące motywy: brak wsparcia finansowego żony i dzieci, niewłaściwe zachowanie męża, uzależnienie od alkoholu lub przemoc cielesna wobec żony. W rodzinach poligamicznych często zdarza się, że gdy mężczyzna w zaawansowanym wieku nie może zapewnić potomstwa swej młodszej żonie, wówczas kobieta pra-

⁴⁶ „Le rite afofofo est l'acte religieux réparateur qui vient calmer les ancêtres et les divinités, véritables protecteurs de la communauté. Ainsi faut-il souligner que chez les Ewé de Tsévié comme de partout ailleurs, l'épouse infidèle est un déshonneur et un sujet d'injure pour sa famille de provenance. L'adultère de la femme cause une fissure entre les deux familles jadis alliées. L'ossature humaine se brise en deux. Il faut un moyen pour réconcilier et recoller la société déchirée. C'est le rite d'« afofofo ». Par ailleurs, il faut un fait social désobligeant pour signifier à la femme - son appartenance (charnelle) exclusive au mari afin de garder pure et certaine la lignée du mari”. Konferencja na temat: „Miłość gwarantem wierności małżeńskiej” odbyła się w dniu 20.12.2013 r. w Centrum Chrystusa Króla w Lomé. Tłum. własne. Archiwum Instytutu Św. Pawła, Lomé 2013.

⁴⁷ Bóstwo *Afa* w kategoriach religijnych pośredniczy w ustanowieniu relacji pokojowych między światem widzialnym i niewidzialnym. Zob. A. de Surgy, *Le système religieux des éwé*, s. 220-226.

gnąca mieć dziecko oddaje się innemu mężczyźnie. Według przekonań tradycyjnych syrena *Mami wata* dopuszcza akt cudzołóstwa w rodzinie⁴⁸.

Mężczyzna lub kobieta, którzy nie zawarli związku małżeńskiego z przeznaczoną im osobą przez boga Mawu, żyją w ciągłym niebezpieczeństwie popełnienia niewierności lub zagrożenia chorobą⁴⁹. Pojęcie *dzogbemesi* oznacza małżonkę boga Mawu przeznaczoną dla mężczyzny w świecie widzialnym, natomiast *dzogbemutsui* odnosi się do mężczyzny przeznaczonego kobiecie. W przypadkach zazdrości, gdy *dzogbemesi* jest mniej szanowana lub kochana przez mężczyznę, jego ziemską małżonkę spotyka kara niepłodności lub poronienia poczętych dzieci⁵⁰. Według wierzeń ludu Ewe jedynie *dzogbemesi* ingeruje w życie rodziny⁵¹.

Jeżeli akt cudzołóstwa został popełniony w lesie lub polu, pogarsza sytuację winnych, ponieważ znieważyli „matkę ziemię” oraz „zanieczyszczają wioskę”⁵². Aby dokonać całkowitego oczyszczenia występku, rodziny niewiernej kobiety oraz winnego mężczyzny po zakończeniu rytuału *afofof*, są zobowiązane złożyć dodatkowe ofiary. Podobną ofiarę należy złożyć w przypadku, gdy kobieta pocznie, aby „życie dziecka zostało wymienione za życie zwierzęcia” ofiarowanego w rytuale dopełniającym *afofof*.

Istnieją również inne zwyczaje oczyszczenia powiązane z aktem cudzołóstwa, które należy uzupełnić względem bóstwa Egu. Rytuały te zwane są *Egu dede*. Wśród występków, które pogarszają sytuację dopuszczających się zdrady małżeńskiej, a jednocześnie są przekroczeniami względem Egu, należy wymienić:

- relacje seksualne w łóżu rodziców,
- relacje seksualne w polu lub lesie, na ziemi,
- zdrada w łóżu małżeńskim,
- kazirodztwo (w kulturze Ewe relacje seksualne z jedną z żon ojca lub jej siostr, także z córką ojca, lecz pochodzącą od innej kobiety, są postrzegane jako akt kazirodztwa).

⁴⁸ Zob. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 280. Istnieje różnorodność zapisów imienia bóstwa/syreny: Mamy Wata, Mami Watta, Mami Water, Mama Wata, Mammy Water lub mamiwata. Wokół postaci Mami Water skupia się wiele tradycji. Powszechnie jest uważana za opiekunkę rodziny, przynosi sukces oraz dobrobyt w pracy i zapewnia wierność w życiu rodzinnym. Przyjmuje postać syreny lub kobiety z długimi czarnymi włosami z pytonem. Zob. H.J. Drewal, *Mami Wata. Arts for Water Spirits in Africa and Its Diasporas*, „African arts” (summer 2008), s. 60-83, w: <http://faculty.washington.edu/ellingsn/Drewal-MamiWata-AfAr.2008.41.2.pdf>. (24/10/2015).

⁴⁹ Zob. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 56-57.

⁵⁰ Pastor Jakub Spieth zebrał tradycje, w których według powszechnych przekonań *dzogbemesi* ingerowała w życie małżeńskie. Zob. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 458-463.

⁵¹ Zob. A. de Surgy, *La relation au conjoint idéal et le statut de l'imaginaire chez les Ewé*, „Journal des africanistes” 1980 (50) nr 2, s. 82-85. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 458-463.

⁵² Zob. A. de Surgy, *Le système religieux des éwé*, s. 252.

Wyżej wymienione przewinienia wymagają oczyszczenia poprzez rytuał *gu dede*, któremu przewodniczy *Anygbatowo*, dosłownie „właściciel ziem”. Rytuał odbywa się w nocy, w lesie, na farmie lub w domu, w zależności od miejsca przewinienia. Do przygotowania rytuału jest użyta kora baobabu, ziemia z kopca termitów, wino palmowe, olej palmowy, sól, woda oraz napój przygotowany z *Kpoti* (*newbuldia laevis*), jak również alkohol tradycyjny *sodabi*. Po odmówieniu modlitwy oczyszczającej następuje puryfikacja, po czym spożywa się posiłek pojednawczy, w którym nie uczestniczą strony konfliktu. Naczynia i przedmioty użyte w obrzędzie oczyszczającym są wyrzucane lub pozostają na miejscu, ponieważ tradycyjnie są postrzegane jako nieczyste. Po zakończeniu rytuału dopełniającego wszyscy wracają do swych domostw, przekonani, iż gniew boga Egu został ukojony⁵³.

Znaczenie rytuału oczyszczenia *afofofo*

Fundamentalną przesłanką rytuału *afofofo* jest pragnienie wprowadzenia pokoju i harmonii między światem widzialnym i niewidzialnym. Sama forma oskarżenia zawiera dwa podstawowe elementy: nieświadomość konsekwencji cudzołóstwa i pragnienie pojednania, które również są obecne w modlitwie wstawieniowej wymówionej przez *bokono* podczas rytuału *afofofo* w sytuacji opisanej powyżej, której oryginalna treść przytoczona została w przepisie nr 44. Ten akt naruszył harmonię życia rodzin małżonków, ich rodziny oraz świata przodków i bóstw opiekunów ogniska domowego, którą to harmonię należy we właściwy sposób odbudować. Popularne przysłowia cytowane w przypadku konfliktów podkreślają naturalność codziennego życia. Jednocześnie mądrość obecna w popularnych powiedzeniach zawsze stara się zachować ład i porządek w społeczności oraz zgodę między światem widzialnym i niewidzialnym. Przysłowia cytowane w czasie konfliktowych procesów tradycyjnych: *ne vi gble to fe ata dzi la wometsoa he kpane o* („jeżeli dziecko zbrudzi nogę ojca, nie odcina się nogi”), *ne etre eve le tsi dzi la womegbea nui kaa wo noewo o* („jeżeli dwie tytkwy pływają po wodzie, wcześniej czy później się dotkną”)⁵⁴ obrazują wyobrażenie konfliktowych rzeczywistości. W życiu codziennym człowiek napotyka trudne sytuacje, jednak nie należy podejmować radykalnych decyzji, nawet w takich sytuacjach gdy prawo tradycyjne przewiduje karę śmierci, istnieje możliwość ocalenia swego życia⁵⁵. W kulturze ludu Ewe pokój we wspólnocie jest ideą najważniejszą, co potwierdza togijski ksiądz Laurent Kpogo:

⁵³ Szczegółowy opis rytuału uzupełniającego *gu dede* przedstawiony przez A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewè : l'exemple de l'Avé*, s. 323-325.

⁵⁴ Zob. L. Kpogo, *Jésus le Christ et la «justice ewé»*. *Pistes pour une théologie morale de l'inculturation*, s. 59-64. Podobne przysłowia zebrane przez C. Rivière'a. Zob. C. Rivière *Anthropologie religieuse des Éwè du Togo*, s. 99-100.

⁵⁵ Zob. C. Rivière, *Anthropologie religieuse des Éwè du Togo*, s. 101; J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 287-297.

Jednak większość wspólnot ludu Ewe od momentu ucieczki z Notsé odczuła doświadczenia wojen domowych lub potyczek między dwoma rywalizującymi klanami z tej samej lub z sąsiednich miejscowości. Ludzie z pewnością docenią konflikty, które mogą wzmocnić więzy braterstwa. Akceptując się wzajemnie, stopniowo lepiej poznają jedni drugich. Konflikty nie powinny dzielić społeczeństwa, czy też prowadzić do zakwestionowania braterstwa⁵⁶.

Wprowadzenie pokoju lub braterstwa jest najważniejsze w procesie osądzania. Funkcja wodza wioski i prezydenta ceremonii pojednawczych polega na reintegracji w rodzinie i społeczności osób, które popełniły złe czyny. Każdy taki akt niszczy harmonię wytworzoną przez boga Mawu, strzeżoną przez Tro lub *vodou* i przodków oraz pokojowe współistnienie społeczności, dlatego też akt pojednawczy powinien obejmować całkowity świat, w którym żyje konkretna osoba.

W rytuale pojednania kapłan Kpogo przedstawia trzy sfery, które należy w pewien sposób „naprawić” (*réparer*): wertykalną, horyzontalną i osobistą. Sfera wertykalna, to świat niewidzialny bóstw i przodków, z którymi człowiek powinien się pojednać i wyprosić przebaczenie. Horyzontalnie należy odbudować pierwotną harmonię życia społeczności, gdzie szczęście osobiste zależy od pokojowego współżycia z innymi członkami wspólnoty. Pojednanie osobiste polega na odzyskaniu pokoju wewnętrznego. *Nutifafa* potocznie oznacza „pokój”, dosłownie (*nuti* – „ciało”, *fafa* – „świeżość”) w zależności od kontekstu może oznaczać „odpoczynek”, „błogość” oraz pewien rodzaj śmierci. Słowo *eku* oznacza „śmierć”, jednak oznajmiając, iż pewien człowiek umarł, potocznie używa się wyrażenia zawierającego zwrot *efa*. Dlatego też w świadomości ludu Ewe pokój jest symbolicznie porównywany do śmierci, ponieważ w konfliktowych sytuacjach człowiek powinien milczeć tak, jakby nie istniał⁵⁷.

Akt pojednania w kulturze ludu Ewe obejmuje pełny wymiar egzystencjalny człowieka. Dotyczy on sfery duchowej, społecznej i osobistej.

Dr Edward Sito SVD – misjonarz w Togo i Angoli; dr nauk teologicznych; ostatnio opublikował: „Ciało w wyrażeniach i związkach frazeologicznych w języku ewe” w: *Polisemia ciała*, pod red. J.J. Pawlika i E.M. Mączki, Olsztyn 2016,

⁵⁶ „Cependant la majorité des communautés ewe, depuis la diaspora de Notsé ont connu des guerres civiles ou des échauffourées entre deux clans rivaux d’un même village ou de deux villages voisins. Les hommes sauront apprécier les heurts qui peuvent constituer un facteur de renforcement de la fraternité. En s’acceptant réciproquement, ils arriveront à mieux se connaître différents les uns des autres. Les conflits ne doivent pas les diviser ni les conduire à une négation de la fraternité”. Tłum. własne. L. Kpogo, *Jésus le Christ et la «justice éwé». Pistes pour une théologie morale de l’inculturation*, s. 61.

⁵⁷ Zob. L. Kpogo, *Jésus le Christ et la «justice éwé». Pistes pour une théologie morale de l’inculturation*, s. 71.

s. 185-209; zainteresowania badawcze: etymologie, przekład międzykulturowy, problemy interkulturowości chrześcijaństwa i afrykańskich religii tradycyjnych.

Bibliografia

- Adabra Agbalényo K., *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé: l'exemple de l'Avé*, Éditions Saint-Augustin Afrique, Lomé 2012.
- Adjasou G. Komi Mensah, *Le rite d'afofofu d'une femme adultère chez les Ewe du Zio à la lumière de Mulieris dignitatem*. Mémoire de fin de cycle, Lomé 2004.
- Atiemo Abamfo O., *Religion and the Inculturation of Human Rights in Ghana*, London 2013.
- Burkill Humphrey M., *The useful plants of west tropical Africa*, Royal Botanic Gardens, Kew 1985-2004.
- Drewal Henry J., „Mami Wata. Arts for Water Spirits in Africa and Its Diasporas”, *African arts*, z. 2, 2008 [w:] <http://faculty.washington.edu/ellingsn/Drewal-MamiWata-AfAr.2008.41.2.pdf>. (24.10.2015).
- Kpogo Laurent, *Jésus le Christ et la "justice ewé. Pistes pour une théologie morale de l'inculturation*. Academia Alfonsiana, 1994.
- Meyer Birgit, *Translating the Devil: Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*, Edinburgh University Press for the International African Institute, Edinburgh 1999.
- Mounirou A., *Le phénomène de alokpli: croyances, attitudes des Ouatchi de Hahotoe et Akoumpe du Togo*, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Lomé 2006.
- Pawlik Jacek J., *Trudność przekładu pojęcia zła w kontekście zachodnioafrykańskich kultur*, [w:] *Między przekładem biblijnym a rodzimą teologią. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, Halemba Andrzej, Różański Jarosław, red., Komisja Episkopatu ds. Misji, Warszawa 2003, s. 87-96.
- Pazzi Robert, *Introduction à l'histoire de l'aire culturelle ajatado (peuples ewe, aja, xwla, ayizo, gen, sahwe, xweda, fon, gun)*, Publication Gouvernementale Nationale, Université du Bénin, Lomé 1979.
- Rivière Claude, *Anthropologie religieuse des Éwé du Togo*, Les Nouvelles Editions Africaines, Lomé 1981.
- Rivière Claude, *La naissance chez les Ewe du Togo*, „Journal des Africanistes”, t. 51, 1981, s. 71-95.
- Sito Edward, *Pokuta i pojednanie w przypadkach niewierności małżeńskiej wśród ludu Ewe. „Magdaleński” przyczynek do wypracowania wątku inkulturacyjnego*, [w:] *Św. Maria Magdalena w wierze, pobożności, teologii i sztuce - dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, Jezierski Jacek, Parzych-Blakiewicz Katarzyna, Rabczyński Paweł, red., Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 2015, s. 335-352.
- Spieth Jakob, *Les communautés Ewe*, Lomé 2009.
- Surgy Albert de, *Le système religieux des évhé*, Ed. l'Harmattan, Paris 1988.
- Surgy Albert de, *La relation au conjoint idéal et le statut de l'imaginaire chez les Evhé*, „Journal des Africanistes” t. 50, 1980, z. 2, s. 73-105.

EWA SIWIERSKA

O SYMBOLICZNYCH WIZERUNKACH PSA I HIENY W KULTURZE HAUSA

*Dedykuję Zwierzętom,
bez których świat nie miałby sensu*

Streszczenie

Wygląd zwierząt, ich cechy charakterystyczne i zachowanie odgrywają ważną rolę w kształtowaniu ludzkiego myślenia i sposobu postrzegania świata. Stosunek ludzi do zwierząt odzwierciedla się w języku, który stanowi istotny element kultury i klucz do zrozumienia filozofii życia. Artykuł przedstawia symboliczne znaczenie psa (*kare*) i hieny (*kura*) w hauszańskich przysłowiach i mądrościach, które przekazują wiedzę, poglądy i wartości tego ludu, często wyrażane w sposób metaforyczny.

Słowa kluczowe: pies (*kare*), hiena (*kura*), Hausa, symbolizm

Symbolika zwierząt zajmuje ważne miejsce w ludzkim postrzeganiu i rozumieniu otaczającego świata. Symbolom, tworzącym swego rodzaju ustaloną arbitralnie kulturową konwencję, właściwa jest ambiwalencja: są one stałe i zmienne zarazem, kryją w sobie zarówno cechy pozytywne, jak i negatywne, mogą być oczywiste albo zrozumiałe jedynie dla wtajemniczonych. Kultury posługują się wizerunkami zwierząt w różnych celach. W niektórych społecznościach ludzie mają skłonność do ich humanizowania lub personifikowania. Brytyjski zoolog zauważa: „Pomijając rozmyślne decyzje użycia form zwierzęcych jako bóstw, obrazów i emblematów, działają na nas jeszcze stale subtelne, ukryte naciski, zmuszające do patrzenia na inne gatunki jak na własne karykatury”¹. D. Morris powiada dalej:

Sprawa stosunków między gatunkami pochłania w naszej współczesnej kulturze olbrzymią ilość energii. Jesteśmy namiętnymi miłośnikami zwierząt i z równą namiętno-

¹ D. Morris, *Naga małpa*, przeł. T. Bielicki, J. Koniarnek, J. Prokopiuk, Świat Książki, Warszawa 1997, s. 246.

ścią je nienawidzimy. Tego zaangażowania nie da się wyjaśnić wyłącznie względami natury ekonomicznej i poznawczej. Widocznie pod wpływem pewnych specyficznych sygnałów wyzwała się w nas jakiś rodzaj podstawowej reakcji, której istnienia nawet nie podejrzewaliśmy. Oszukujemy się, że reagujemy na zwierzę jako na zwierzę, utrzymujemy, że jest ono czarujące, że trudno mu się oprzeć lub też że jest okropne².

Antropomorficzny wizerunek zwierząt tworzy swego rodzaju strukturę pojęciową, dzięki której można je zrozumieć, przewidywać ich zachowania, a nawet identyfikować się z nimi³. Jeśli, jak to ujął A. Zajączkowski: „Kategorie myślowe są zawsze zależne od rodzaju kultury, w której kręgu myśl się obraca”⁴, to niewątpliwie właściwe im systemy symboli kryją w sobie różne sposoby ludzkiego poznania i kategoryzowania rzeczywistości. Prawdziwe, domniemane i fantastyczne cechy zwierząt znajdują odzwierciedlenie w metaforycznych użyciach języka, uosabiają cechy i zachowania ludzi, normy, wartości duchowe, stosunki społeczne i pojęcia abstrakcyjne. Według J. Tressidera: „Spójny system symboliczny odegrał istotną rolę w zachowaniu społecznego ładu, zarówno na płaszczyźnie ziemskiej, jak i kosmicznej, stanowił również wyznacznik tożsamości wspólnoty. Do dzisiaj jeszcze ludzie walczą i umierają pod godłami i sztandarami, z którymi łączą symboliczne znaczenia”⁵.

Zróznicowane i zmienne postawy człowieka wobec zwierząt są od dawna przedmiotem dyskusji antropologów. „Ciekawość i wścibstwo pchają nas do poznania wszystkich zjawisk przyrody, a świat zwierzęcy znalazł się pod tym względem w centrum naszej uwagi”⁶. Według niektórych badaczy, stosunek ludzi do zwierząt jest z gruntu czysto materialistyczny, a specyficzne reguły żywieniowe wynikają z racjonalnych powodów ekonomicznych. Inni zaś uważają, że zakaz spożywania mięsa określonych zwierząt wynika z tego, że ludzie przypisują im pewne znaczenia emocjonalne lub symboliczne⁷. Postrzeganie zwierząt w korzystnym świetle nie jest jednak zjawiskiem powszechnym:

Skłonność do antropomorfizacji zwierząt nie zawsze prowadzi do sympatii i przywiązania. Równie łatwo jak na miłych antropomorficznych cechach zwierząt skoncentrować się można na tych niemiłych, pozornie negatywnych, które stają się pretekstem do ich zabijania i do okrucieństwa lub obojętności na ich dobro. Zwierzę często bywa

² *Ibidem*, s. 246.

³ J. Serpell, *W towarzystwie zwierząt. Analiza związków ludzie-zwierzęta*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, PIW, Warszawa 1999, s. 196.

⁴ A. Zajączkowski, *Muntu dzisiaj. Studium afrykanistyczne*, PIW, Warszawa 1970, s. 11.

⁵ J. Tressider, *Symbole i ich znaczenie*, przeł. J. Dalewski, Świat Książki, Warszawa 2001, s. 6. Za wyraz silnych więzi człowieka ze zwierzętami uważa się często totemizm, z którego często wywodzi się symbolikę zwierząt jako mitologicznych przodków czy legendarnych bohaterów kulturowych, którzy wybawili ludzi z opresji albo byli ich opiekunami.

⁶ D. Morris, *op. cit.*, s. 245.

⁷ J. Serpell, *op. cit.*, s. 7-8.

projekcją naszych własnych mrocznych motywów i pragnień, symbolem bestii groźnie czającej się w zakamarkach ludzkiej psychiki⁸.

Zwierzęta i rośliny, tworzące środowisko naturalne dla ludzi, stanowią nieodłączną kategorię tradycyjnej ontologii afrykańskiej, obok Boga, duchów, człowieka oraz zjawisk i przedmiotów pozbawionych życia. Ponieważ ma ona charakter antropocentryczny, zniszczenie któregośkolwiek z jej elementów oznaczałoby zagładę całej egzystencji⁹. Odnoszące się do niej symbole nabierają znaczenia w powiązaniu z przeszłością mityczną, która odwołuje się do pierwotnej jedności ludzi ze zwierzętami i wzajemnego przenikania się ich światów. Przedmiotem niniejszego artykułu jest próba zrozumienia stosunku człowieka do psa (*kare*) i hieny (*kura*) w muzulmańskiej kulturze Hausa na podstawie analizy dosłownego i metaforycznego znaczenia powiedzeń, przysłów i aforyzmów. Jednym z powodów skoncentrowania się na tych właśnie zwierzętach było to, że stały się one symbolami, do których Hausańczycy bardzo często się odwołują¹⁰.

Islam i zwierzęta

Zgodnie z Koranem, pojawienie się zwierząt na ziemi jest dziełem Boga¹¹ oraz jednym z Jego znaków¹². Zwierzęta zostały stworzone z dwóch zasadniczych powodów: dla chwały Boga oraz dla pożytku człowieka, któremu ułatwiają życie. Bóg zesłał ludziom trzody, aby je hodowali na pastwiskach¹³, a konie, muły, osły i wielbłądy przysposobił do podróżowania¹⁴ i przenoszenia towarów¹⁵. Zwierzęta dostarczają pożywienia¹⁶, mleka¹⁷, leczniczego miodu¹⁸, odzieży, schronienia¹⁹ oraz

⁸ *Ibidem*, s. 218.

⁹ J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, przeł. K. Wiercińska, PAX, Warszawa 1980, s. 32.

¹⁰ Zob. P. Zajac, *Słowa-klucze kultury w przysłowiach Hausa*, „Przegląd Orientalistyczny”, 1-2 (265-266), 2018, s. 155-181,

¹¹ Koran 24:45. *Koran*, przeł. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986. Zob. też 16:79; 67:19.

¹² Koran 42:29; 45:4. Zob. też 2:164; 6:38; 31:10; 35:28; 88:17.

¹³ Koran 3:14; 6:142-144; 36:71; 39:6; 80:32).

¹⁴ Koran 43:12-13. Zob. też 3:14; 16:8; 88:17.

¹⁵ Koran 16:7. Zob. też 6:142.

¹⁶ Koran 6:142; 40:79-80.

¹⁷ Koran 16:66. Zob. też 23:21.

¹⁸ Zob. Koran 16:68-69. Pożyteczne i zdyscyplinowane pszczoły, które dały tytuł surze 16 Koranu, są symbolem spokojnego życia, inteligencji i wiedzy. Zob. M.M. Dziekan, *Symbolika arabsko-muzulmańska. Mały słownik*, VERBINUM, Warszawa 1997, s. 87. Mrówki natomiast, będące nazwą sury 27, według jednego z hadisów, stanowią społeczność głoszącą chwałę Boga. Zob. Ahmad Murtala, *The Islamic Viewpoint on Global Climate Change*, „The FAIS Journal of the Humanities”, Vol. 5, 2011, 1, s. 94. Sura 105, zatytułowana „Słoń”, jest aluzją do próby zdobycia Mekki przez Abisyńczyków (ok. 530). W ich armii miał być słoń, który według tradycji muzulmańskiej, odmówił wszakże przekroczenia tego świętego miejsca. Zob. *Koran*, komentarz, s. 965.

¹⁹ Koran 16:80.

wielu innych korzyści²⁰. Są one również źródłem wrażeń estetycznych, obiektem podziwu i dumy człowieka²¹. Nawiązująca do Koranu, mitologiczna tradycja islamu Suahilijczyków opowiada, że najpierw Bóg wypuścił w powietrze owady, które mają na grzbietach Jego znamiona. Następnie posłał ptaki głoszące Jego chwałę swoim świergotem. Potem zasiedlił wody wszelkiego rodzaju rybami, aż w końcu na ziemi pojawiły się jaszczurki, węże, żaby, żyrafy, zebry, antylopy, słonie, bawoły, hipopotamy oraz inne zwierzęta. Wszystkie te istoty oddają cześć swojemu Stwórcy, który ustanowił ich prawa, wzajemne zależności oraz tabu żywieniowe. Jedne są zatem mięsożerne, inne zaś zadawałają się wyłącznie roślinami²².

Wprawdzie Koran nie kładzie nacisku na kwestię ochrony zwierząt, ale powiada, że Bóg troszczy się o nie tak samo jak o ludzi²³, zakazuje okaleczania wielbłądów (26:157)²⁴ i porzucania ciężarnych wielbłądów (81:4)²⁵. Jeden z wersetów potępia przedmuzułmański zwyczaj obcinania zwierzętom hodowlanym uszu (4:119), uważając go za równoznaczny ze zmienianiem przez człowieka tego, co stworzył Bóg²⁶. W innym zaś miejscu (17:37) niektórzy komentatorzy dopatrują się zakazu bezmyślnego zabijania i znęcania się nad zwierzętami²⁷. O stosunku do zwierząt w islamie wiele mówią hadisy, zalecające dobre ich traktowanie: „Kto zlituje się choćby nad małym ptaszkiem, temu Bóg okaże litość w dniu Zmartwychwstania”²⁸; „Nie znęcajcie się nad zwierzętami, albowiem Bóg przeklnie każdego, kto tak czyni”²⁹; „Wysłannik Boga zabronił traktować jak przedmiot cokolwiek, co ma duszę”³⁰; „Pewna kobieta trzymała kotkę w zamknięciu, nie dawała jej jeść ani pić i nie pozwalała jej polować. Kotka umarła, zamęczona. Kobieta poszła

²⁰ Koran 16:5.

²¹ Koran 16:6. Według D. Morrisa, estetyczne podejście do zwierząt wynika z chęci poznania ze względu na piękno i różnorodność ich świata: barw, kształtów, sposobów poruszania się. Zob. D. Morris, *op. cit.*, s. 245.

²² E. Rzewuski, *Azania zamani. Mity, legendy i tradycje ludów Afryki Wschodniej*, Iskry, Warszawa 1978, s. 301.

²³ Koran 16:49; 22:18; 24:41; 11:6; 29:60; 11:56.

²⁴ Obok koni zwierzęta te mają szczególny status w islamie, są środkiem transportu, towarzyszem człowieka, symbolem bogactwa i społecznego porządku, podstawą egzystencji rodziny. Zob. M. i U. Tworuschka, *Islam. Mały słownik*, VERBINUM, Warszawa 1995, s. 104.

²⁵ Beduini nigdy tego nie robili, chyba że groziło im wielkie niebezpieczeństwo. Zob. *Koran*, komentarz, s. 952.

²⁶ Jeden z hadisów powiada: „W Dniu Zmartwychwstania najwięcej będą cierpieli ci, którzy rywalizowali z Bogiem w tworzeniu”. Zob. Mahomet, *O małżeństwie, kupcach i dobrym wychowaniu*, wybór, przekład i wstęp J. Kozłowska, DIALOG, Warszawa 1999, s. 17.

²⁷ M. i U. Tworuschka, *op. cit.*, s. 104.

²⁸ Mahomet, *Mądrości Proroka (Hadisy)*, wybór, przekład i wstęp J. Danecki, DIALOG, Warszawa 1993, s. 121.

²⁹ *Ibidem*, s. 121.

³⁰ *Ibidem*, s. 121.

do piekła³¹. Do relacji Mahometa ze zwierzętami nawiązują też legendy o jego życiu. Według tradycji muzułmańskiej, wieść o tym, że jest on największym z proroków, rozgłosił wiozący go osiołek, który przemówił ludzkim głosem³². Kiedy Prorok wędrował do Medyny, a różne plemiona oferowały mu gościnę, wówczas odpowiadał, że wyboru musi dokonać jego wielbłądzica³³. Gdy zaś ścigany przez mekkańczyków schronił się w napotkanej grocie, wielki pajak zasłonił wejście do niej swoją pajęczyną³⁴. Innym razem Mahomet spotkał Żydówkę, która chciała poczęstować go zatrutym mięsem koźlęcia, ale zwierzę w porę go ostrzegło, podrywając się na równe nogi³⁵. Zdarzyło się również, że wilk, przemawiając ludzkim głosem, zawstydził pewnego człowieka, iż pochłonięty wypasaniem swoich owiec nie słyszał o Mahomecie³⁶. Według legendarnych przekazów, Prorok uratował od śmierci wielbłąda, który poskarżył mu się, że jego właściciel chce go zabić³⁷.

Ze zwierzętami wiązą się także opowieści o innych wysłannikach Boga. W Koranie (5:31) pojawia się wzmianka o tym, że kruk pokazał Kainowi jak ukryć zabitego Abła³⁸. Zwierzęciem symbolem dobrej nowiny jest gołębica, wypuszczona po potopie przez Nuha (Noego), aby znalazła suchy ląd. Legenda muzułmańska powiada, że podczas swojej misji okaleczyła sobie nóżki, ale Bóg jej to wynagrodził sprawiając, że ludzie ją kochają i karmią³⁹. Przejmująca jest koraniczna historia brzemiennej wielbłądźcy proroka Saliha (7:75-79; 11:61-68; 26:155-158), uważanej za jeden ze „znaków Boga”, którą Samudyci okaleczyli, a potem pozbawili życia⁴⁰. Z historią Junusa (Jonasza) związana jest natomiast ryba. Chcąc uciec przed Bogiem, Junus wypłynął w morze, ale wrzucony do wody, został połknięty przez wielką rybę. Kiedy poprosił Boga o ratunek, został przez nią wypłuty, znalazł się na pustyni i stał się człowiekiem wierzącym⁴¹. Sulajmana (Salomona) - pana ludzi, dzinnów, ptaków i innych stworzeń, kochały wszystkie zwierzęta, on zaś uczył się ich języków i z nimi rozmawiał. Koran (27:15-44) opisuje historię Sulajmana i królowej Saby, Bilkis, która pod jego wpływem przyjęła islam. Ich korespondencję dostarczał dudek – symbol mądrości i posłańca dobrych wieści⁴². W kulturze

³¹ Mahomet, *O małżeństwie...*, s. 53.

³² Zob. R. Piwiński, *Mity i legendy w krainie Proroka*, Iskry, Warszawa 1983, s. 126.

³³ *Ibidem*, s. 129.

³⁴ *Ibidem*, s. 129. Pajak dał nazwę surze 29 Koranu.

³⁵ *Ibidem*, s. 134.

³⁶ *Ibidem*, s. 137.

³⁷ *Ibidem*, s. 139.

³⁸ Kruk jest symbolem złej wróżby, zła i nieszczęścia. Zob. M.M. Dziekan, *op. cit.*, s. 54.

³⁹ R. Piwiński, *op. cit.*, s. 107; M.M. Dziekan, *op. cit.*, s. 37.

⁴⁰ R. Piwiński, *op. cit.*, s. 121.

⁴¹ Zob. Koran 37:142-144. Zob. też 18: 60-64. Por. M.M. Dziekan, *op. cit.*, s. 91.

⁴² Zob. J. Danecki (spisał), *Opowieści Koranu*, Instytut Wydawniczy „Nasza Księgarnia”, Warszawa 1991, s. 110-112.

Hausa, dudek (*alhuda-huda*) jest identyfikowany z osobą często recytującą Koran lub dużo czytającą⁴³. Ważnym głosem w dyskusji o stosunku islamu do środowiska naturalnego jest, moim zdaniem, stanowisko wybitnego filozofa muzułmańskiego, który powiada:

Chociaż w wielkich miastach muzułmańskich zwierzęta i przyroda są bardzo źle traktowane przez ludzi niedawno oderwanych od swoich korzeni, którzy przestali żyć w harmonii ze środowiskiem naturalnym, w naukach islamu podkreśla się, że zwierzętom i roślinom należy okazywać to samo współczucie, miłosierdzie i łagodność co ludziom. Już w średniowiecznych miastach muzułmańskich powstawały lecznice lub przytułki dla chorych bądź niezdolnych już do pracy koni czy osłów. Prorok łagodnie obchodził się ze zwierzętami, a w wielu hadisach jest mowa o tym, jak ważne jest litościwe ich traktowanie oraz szacunek dla świata roślinnego: drzewa i inną roślinność można niszczyć tylko w razie absolutnej konieczności⁴⁴.

Pies w kulturze muzułmańskiej

W islamie pies jest zwierzęciem nie tylko rytualnie nieczystym, ale często uważanym za wcielenie diabła, utożsamianym z džinnami, budzącym strach, niechęć, a nawet pogardę. W Koranie tym słowem Bóg nazywa niewiernego: „On jest podobny do psa: jeśli się rzucisz na niego, warczy, a kiedy zostawisz go w spokoju, też warczy. Podobnie zachowują się ludzie, którzy za kłamstwo uznali Nasze znaki” (7:176). Jeden z hadisów zaś powiada: „Kto się domaga zwrotu darów, przypomina psa, który pożarł to, co zwymiotował”⁴⁵. S. Milczarek zwraca uwagę, że na niechętny stosunek Arabów do tych zwierząt mogły mieć wpływ praktyki pogrzebowe wyznawców zoroastryzmu na podbitych przez muzułmanów obszarach. Zwłoki swoich zmarłych wystawiali oni bowiem na pożarcie przez psy i ptaki, co miało pomóc uwolnić się duszy z nieczystego ciała⁴⁶. Być może, negatywne postrzeganie psów uzasadniają też muzułmańskie przypowieści o tym, że Mahomet ich nie lubił, ponieważ zdarzyło się, że pies go ugryzł⁴⁷. Chociaż tym

⁴³ Hamid Ahmed Daba, *Linguistic Taboos and Animal Categories as Verbal Abuse or Compliment in Hausa*, „Harsunan Nijeriya”, Vol. XVIII, 1997, s. 95. Według autora, szacunek dla zwierząt w społeczeństwie Hausa wynika z tego, że każda osoba ma swojego odpowiednika w świecie zwierzęcym, z którym łączy ją podobne cechy charakteru lub zachowanie.

⁴⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Istota islamu*, przeł. K. Pachniak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2010, s. 176-177.

⁴⁵ Mahomet, *Mądrości...*, s. 80.

⁴⁶ S. Milczarek, *Kultura łowiecka w świecie islamu*, DIALOG, Warszawa 2002, s. 114-115. Według relacji Pompejusza Trogusa (I w.): „ich powszechnym obyczajem pogrzebowym jest rozszarpywanie zwłok na kawałki przez ptactwo i psy, dopiero czyste kości są w końcu grzebane w ziemi”. Cytuję za M. Boyce, *Zaratusztrianie*, przeł. Z. Czabak-Józefowicz i B.J. Korzeniowski, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1988, s. 125.

⁴⁷ S. Milczarek, *op. cit.*, s. 113.

zwierzęciem się pogardza, to jednak trzeba pamiętać, że jest ono także stworzeniem bożym. Dlatego zgodnie z tradycją, Prorok zakazał mieszkańcom Medyny zabijania psów⁴⁸. Stosunek Hausańczyków do tych zwierząt Habib Ahmed Daba tak opisuje: „O ile pies jest wiernym towarzyszem białego człowieka, o tyle dla Hausańczyka nie jest on ‘najlepszym przyjacielem’ (...) W tej kulturze psa w ogóle nie porównuje się do istoty ludzkiej”⁴⁹.

W islamie pies dzieli swój nieczysty status z innymi zwierzętami, między innymi z małpą i świnia⁵⁰, do których dołącza również padlinożerna hiena, aczkolwiek Koran o niej nie wspomina. Jeden z hadisów przekazuje słowa Mahometa: „Powiedział mi Dżibril: Nie wejdzimy do domu, w którym jest obraz lub pies”⁵¹. Inny zaś dodaje: „Pięć zwierząt nieczystych można zabić zawsze, nie tylko w czasie, gdy jest to dozwolone: kruk, kanię, mysz (szczura), skorpion i wściekłego psa”⁵². Mięsa psa nie wolno spożywać, a polizane przez niego rzeczy wymagają specjalnych ablucji, o czym Mahomet tak mówił: „Jeśli pies pił z naczynia któregoś z was, obmyjcie je siedem razy”⁵³. Skóra martwego psa jest również nieczysta i według większości szkół prawnych nie podlega oczyszczeniu w procesie jej wyprawiania. Dopuszczają to tylko hanafici, według których po oczyszczeniu może ona służyć do modlitwy, zgodnie z hadisem: „Jakkolwiek skóra po wygarbowaniu staje się czysta”⁵⁴.

Stosunek do psów w kulturze muzułmańskiej potwierdzają obserwacje M. Ząbka, który prowadził badania wśród Arabów z Dar Hamid w Sudanie. Píše on, że spośród wszystkich zwierząt hodowlanych psy są najmniej szanowane. Choć trzymane głównie do pilnowania stad, są także „sprzątaczkami” okolicznych miejsc,

⁴⁸ Zob. Ahmad Murtala, *op. cit.*, s. 94.

⁴⁹ Habib Ahmed Daba, *op. cit.*, s. 86.

⁵⁰ Zgodnie z islamem, świnia jest dużo bardziej nieczystsza niż pies. Zakaz spożywania mięsa małp i świń odnajdujemy w Koranie 2:173; 5:3; 6:145; 16:115. Bóg przemienia niewiernych i politeistów w nieczyste zwierzęta. Zob. 2:65; 5:60.

⁵¹ Mahomet, *O małżeństwie...*, s. 23.

⁵² *Ibidem*, s. 50.

⁵³ Cytuję za S. Sidorowicz, *Czystość rytualna w islamie*, [w:] *Literatura arabska. Dociekania i prezentacje. 2. Prawo i teologia islamu. Współczesna literatura arabska*, DIALOG, Warszawa 2000, s. 18. Zob. też s. 20; 22.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 23. Sprawy dotyczące zwierząt (hodowla, handel, reguły żywieniowe, itp.) są ważną częścią szariat. Każda szkoła prawa w islamie ma własną listę zwierząt, których mięso wolno spożywać. Według Habiba Ahmeda Daba, w kulturze Hausa można wyróżnić cztery ich kategorie: a) dozwolone przez islam (*halal*), jak wołowina, drób, ryby; b) dopuszczalne do spożycia (*tsakatsaki*), ale tylko wówczas, gdy ratuje to ludzkie życie przed śmiercią głodową, np. mięso zwierzęcia zmarłego lub zabitego przez niemuzułmanina; c) zakazane przez islam (*haram*), m.in. mięso psa, małpy, kota, krokodyla, wieprzowina; d) zwierzęta, których spożywanie nie jest zakazane przez islam, ale Hausańczycy nie jedzą ich z powodów kulturowych. Hiena została uznana za *halal* przez większość szkół prawa, malikici uważają jednak, że choć spożywanie mięsa tego zwierzęcia nie jest zakazane, to jednak godne potępienia (*makruh*). Zob. Habib Ahmed Daba, *op. cit.*, s. 85-86.

żywiąc się znalezionej padliną. Są to psy miejscowej rasy, odporne na wysokie temperatury i brak wody. Nigdy nie wpuszczano ich do domu czy namiotu, jako zwierzęta nieczyste trzymano je zawsze na dystans⁵⁵.

Pomimo swojego piętna nieczystości, w kulturze muzułmańskiej psy są cenione za mądrość i wytrzymałość. Zgodnie z nakazami islamu, mogą być wykorzystywane tylko do ochrony domu, ziemi i stad oraz do polowania⁵⁶. Jeden z hadisów powiada: „Kto nabył psa nie po to, by mu służył do polowania, pilnowania bydła i ziemi, ten każdego dnia traci dwa karaty z należnej mu od Boga nagrody”⁵⁷. Pozytywny wizerunek tego zwierzęcia odnajdujemy jednak w Koranie (18:18-22). Pies Kitmir jest wiernym towarzyszem „Mieszkańców Groty” pogrążonych przez wiele lat we śnie. Kitmir pilnie ich strzeże, nie jedząc i nie pijąc⁵⁸. Pies, odznaczający się doskonałym węchem i świetną umiejętnością tropienia zwierzyny, stał się bardzo pożyteczny dla wielu społeczeństw. Był i nadal jest nieodłącznym partnerem polowań, zapewniającym obfite łowy. Tę jego przydatność docenili również muzułmanie. Psy myśliwskie, związane z bogatą kulturą łowiecką w islamie, nierzadko były ulubieńcami emirów i władców, ciesząc się dobrymi warunkami życia⁵⁹. Nieoceniona jest również funkcja psa jako obrońcy domostwa i strażnika stad. Nic zatem dziwnego, że pasterze z Sudanu powiadają: „Odważny pies jest lepszy od tchórzliwego przyjaciela”⁶⁰. Nawet jeśli, jak twierdzą niektórzy, Mahomet nie lubił psów, to jednak zachował się hadis nakazujący dobre traktowanie tych zwierząt: „Pewien człowiek szedł drogą. Nagle poczuł wielkie pragnienie. Znalazł studnię, zszedł do niej i napił się wody. Kiedy wyszedł ze studni, zobaczył ciężko dyszącego psa, który z pragnienia pożerał ziemię. ‘Ten pies jest równie spragniony, jak byłem ja’ – pomyślał człowiek i ponownie wszedł do studni. Tam nabrał do buta wody, złapał psa za pysk i napił go. A wówczas Bóg wyraził mu wdzięczność i odpuścił grzechy”⁶¹.

Pies i hiena: dwa światy

Pies i hiena reprezentują odrębne przestrzenie. Udomowiony i związany przez to z człowiekiem pies dzieli z nim świat ludzi, obszar przez nich zagospodarowany symbolizujący cywilizację i kulturę. Psy, będące od tysięcy lat częścią ludzkiej społeczności, miały dużo czasu, aby dostosować się do roli towarzyszy człowieka.

⁵⁵ M. Ząbek, *Arabowie z Dar Hamid. Społeczność w sytuacji zagrożenia ekologicznego*, DIALOG, Warszawa 1998, s. 82.

⁵⁶ Zob. Koran 5:4.

⁵⁷ Mahomet, *Mądrości...*, s. 122.

⁵⁸ Według tradycji muzułmańskiej, Kitmir wejdzie do raju. Zob. M.M. Dziekan, *op. cit.*, s. 84.

⁵⁹ S. Milczarek, *op. cit.*, s. 114; 118.

⁶⁰ M. Ząbek, *op. cit.*, s. 82.

⁶¹ Mahomet, *Mądrości...*, s. 121.

Było to również możliwe dzięki ich swoistym cechom. Psy bowiem, jak podkreśla J. Serpell: „są w tak wielkim stopniu zwierzętami społecznymi, że większość z nich woli pozostawać blisko właściciela niż wałęsać się swobodnie”⁶². Podobnie jak ludzie, psy są aktywne w ciągu dnia, zwłaszcza rano, a charakterystyczna dla nich gotowość do współpracy zbliża je do człowieka. W ten sposób dopasowują się one do ludzi, nie zakłócając porządku ani trybu ich życia i całkowicie się im podporządkowując⁶³. Jak zauważa D. Morris:

Żaden z pozostałych symbiotycznych gatunków nie służył nam w tak złożony i różnorodny sposób. Nawet dziś, przy całym naszym technicznym postępie, większość funkcjonalnych ról psa jest wciąż czynnie wykorzystywana. Choć duża część spośród setek wyróżnianych obecnie ras to rasy czysto ozdobne, okres świetności psa jeszcze nie minął⁶⁴.

Silne więzi łączące ludzi z psami widać na przykład u Dogonów z Mali, którzy tak tłumaczą składanie ofiar z tych zwierząt:

kręć psa i człowieka jest prawie taka sama. Pies jest dobrym towarzyszem człowieka, pilnuje zagrody, tropi zwierzęta na polowaniu. Psa nie można zastąpić innym zwierzęciem. Koń nie jest dobry, krowa nie jest dobra, koza nie jest dobra, pies zastąpił człowieka. Jeśli zabijesz kozę, fetysz nie będzie już taki silny. Człowiek i pies to prawie to samo⁶⁵.

Opozycja między obszarem zamieszkanym przez ludzi, symbolizującym porządek, dobro i bezpieczeństwo, a buszem - ostoją dzikich zwierząt oraz złych mocy, jest charakterystyczna dla tradycyjnego myślenia Afrykańczyków. Do dzisiaj jest ona widoczna w wielu kulturach, również tych już zislamizowanych. Adekwatnego przykładu dostarcza filozofia wspomnianych już Dogonów, dla których symbolem przestrzeni przyjaznej człowiekowi jest wioska jako:

stabilne, sakralne centrum, przeciwieństwo nieprzyjaznego buszu, który jest pustkowiem, gdzie wszystko może się zdarzyć. W buszu spotkać można byty nadprzyrodzone, a także niebezpieczne dla ludzi dusze zmarłych. Z jednej strony jest on groźny, niebezpieczny, z drugiej zaś jest źródłem żywności, siły, płodności i wiedzy. Jeśli busz jest źródłem i dawcą, to wioska jest odbiorcą jego darów. Dawniej zbytnie oddalenie się od wioski groziło śmiercią lub popadnięciem w niewolę. Pustkowie nosi ze sobą groźne piętno obcości dla działań ludzkich (...) Wioska symbolizuje bezpieczną, płodną przestrzeń kobiecą, a busz suchą, bezpłodną i groźną domenę mężczyzn (...) Powstaje więc pewna opozycja wioska/busz, człowiek/dzikość, swojskość i bezpieczeństwo/obcość i zagrożenia⁶⁶.

⁶² J. Serpell, *op. cit.*, s. 30-31.

⁶³ *Ibidem*, s. 148.

⁶⁴ D. Morris, *op. cit.*, s. 241.

⁶⁵ L. Buchalik, *Dawny świat Dogonów*, Muzeum Miejskie w Żorach, Żory b.r., s. 221.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 435-436.

Busz, będący przeciwieństwem przestrzeni zamieszkaanej przez ludzi, kojarzony także z nocą, ciemnością i niebezpieczeństwem, reprezentuje hiena. Jako drapeżnik, w normalnych warunkach aktywny w nocy, jest wrogiem człowieka: „Każdy gatunek, który współzawodniczy z nami o pokarm lub przestrzeń albo też przeszkadza w sprawnym biegu naszego życia, jest bezlitośnie tępiony”⁶⁷. Jednym z przejawów utożsamiania buszu ze złymi mocami jest oskarżanie zwierząt o związki z czarownictwem. Jak pisał E.E. Evans-Pritchard w swojej klasycznej monografii poświęconej Azande, na podstawie obserwacji wyglądu i zachowania zwierząt ludzie wyciągają pewne wnioski i przypinają zwierzętom określone etykiety, które następnie urastają do rangi symboli. Zgodnie z takim myśleniem, dzikie zwierzęta są podejrzewane o posiadanie umiejętności magicznych bądź o współpracę z czarownikami. Są one bowiem uważane za przebiegłe i sprytnie, mogą wydostać się z zastawionych na nie pułapek albo je ominąć. Żyjące na wolności zwierzęta są stygmatyzowane także dlatego, że zarzuca się im wrogie nastawienie do człowieka. Dlatego trudno nawet przewidzieć, które z nich posługują się mocami magicznymi⁶⁸. Obserwacje E.E. Evansa-Pritcharda znajdują potwierdzenie we współczesnych badaniach M. Brzezińskiej, prowadzonych w Gwinei Bissau. Autorka dowodzi, że wśród mieszkańców tego kraju popularne jest przeświadczenie, iż czarownicy mogą przemieniać się w zwierzęta, aby wykorzystać ich siłę i umiejętności w celu pokonania wroga. W tej roli pojawiają się także pies i hiena. To, że pies jest łączony z czarami, stawia go niejako na marginesie przestrzeni ludzkiej, choć jako zwierzę udomowione do niej należy. Warto jednak pamiętać, że podobnie jest z czarownikami, których sytuuje się na marginesie społeczeństwa, jako jednostki niebezpieczne. Jeśli zatem zwierzę zachowuje się niezgodnie ze swoją naturą, dla ludzi może to oznaczać, że kryje się za tym coś niedobrego. Hieny uważa się za częste wcielenia czarowników. Istnieje również zjawisko odwrotne, a mianowicie zdolność przemieniania w zwierzę ofiary czarownika⁶⁹.

Pies i hiena, reprezentując odmienne przestrzenie, są wrogami zarówno naturalnymi, jak i symbolicznymi zarazem. Pies nie zapuszcza się do lasu, zaś hiena jest intruzem na obszarze zarezerwowanym dla człowieka. Pies strzeże domostwa, a pojawienie się hieny w pobliżu siedzib ludzkich stanowi zagrożenie dla nich i dla zwierząt hodowlanych. A zatem, pies i hiena nie tworzą dobranego towarzystwa, symbolizują sprzeczność interesów, sytuacje nie do pogodzenia, albowiem różne ich światy wzajemnie się wykluczają. W języku hausa wyraża tę myśl maksyma:

⁶⁷ D. Morris, *op. cit.*, s. 243.

⁶⁸ E.E. Evans-Pritchard, *Czary, wyrocznie i magia u Azande*, przeł. S. Szymański, PIW, Warszawa 2008, s. 211-214.

⁶⁹ M. Brzezińska, *Kontrakt z duchami. Czary i religia w Gwinei Bissau*, Sopotkie Wydawnictwo Naukowe, Sopot 2014, s. 100-109.

„Hiena i pies nie mogą żyć razem” (*Da kura da kare ba su gama mazauni*)⁷⁰, co oznacza niedopasowanie, niezgodność, brak logicznego związku. Podobną wymowę ma powiedzenie: „Co dziesięć psów ma wspólnego z hieną?” (*Me kare goma ya ka yi da kura?*)⁷¹.

Hierarchia bożych stworzeń

Powszechne przekonanie człowieka o nierozumności zwierząt daje mu upoważnienie do antropocentrycznego poczucia nadrzędności i uzurpowania sobie prawa do panowania nad nimi. W islamie zwierzęta „podlegają ludzkiej władzy rozporządzenia, przy czym Koran na plan pierwszy wysuwa bardziej aspekt ich użytkowania niż ciążyący na człowieku obowiązek troszczenia się o nie i ich obrońcy”⁷². Ludzie, jako istoty rozumne, mające zdolność wyznawania wiary, górują zatem nad zwierzętami w porządku stworzenia, choć w Koranie (8:22; 8:55) mówi się także, że niektórzy spośród ludzi w oczach Boga są gorsi od zwierząt, a są nimi ci, którzy odrzucili wiarę. W innym miejscu Koranu (6:38) jest mowa o tym, że zwierzęta tworzą społeczności podobne do ludzkich, co czasem interpretuje się jako wyraz równości zwierząt i ludzi wobec Boga oraz apel o poszanowanie tych ostatnich, jako istot bożych⁷³. Jeśli hierarchia jest rozumiana w znaczeniu podległości, to jak pisze J. Serpell:

Przetrwanie zwierzęcia domowego zależy od jego właściciela – człowieka. Stał się on panem i władcą, a zwierzę jego sługą i niewolnikiem. Z samej definicji zwierzęta domowe poddane są woli człowieka, a dla większości ich gatunków ta utrata niezależności miała na dalszą metę niszczycielskie konsekwencje⁷⁴.

⁷⁰ A.H.M. Kirk-Greene, *Hausa ba dabo ba ne*, Oxford University Press, Ibadan 1966, s. 5; 29.

⁷¹ R.C. Abraham, *Dictionary of the Hausa Language*, University of London Press Ltd, London 1962, s. 485.

⁷² M. i U. Tworuschka, *op. cit.*, s. 103-104. Zob. Koran 16:5-8.

⁷³ Zob. M. i U. Tworuschka, *op. cit.*, s. 103. Warto w tym miejscu odwołać się do maksym wielkiego myśliciela muzułmańskiego, Ibn Hazma: „Człowiek rozumny nie zadowala się zaletami, które dają mu wyższość nad dzikimi zwierzętami, bydlęm domowym i martwymi przedmiotami. Cieszy go natomiast rozwijanie tej zalety, której Bóg pozbawił dzikie zwierzęta, bydlę domowe i martwe przedmioty, a mianowicie rozsądku, które dzieli z aniołami. [16]”; „Kto jest dumny ze swojej odwagi, którą wykorzystuje w sprawach innych niż służba Bogu wielkiemu, niechaj pamięta, że leopard jest bezwzględniejszy od niego, a zarówno lew jak i wilk są odważniejsze niż on. [17]”; „Kto się chlubi siłą swojego ciała, niechaj wie, że muł, byk i słoń mają ciała o wiele silniejsze. [18]”; „Kto się cieszy z tego, że potrafi dźwigać ciężary, niechaj pamięta, że osioł potrafi unieść dużo więcej. [19]”; „Kto się raduje tym, że potrafi szybko biegać, niechaj wie, że pies i zając są szybsze od niego. [20]”; „Kto cieszy się ze swojego pięknego głosu, niechaj wie, że ptaki mają głos piękniejszy, a dźwięk mizmaru jest miłszy i słodszy od głosu człowieka. [21]”. Cytuję za Ibn Hazm, *O leczeniu dusz i poskramianiu wad*, przekład, wstęp i przypisy J. Danecki, DIALOG, Warszawa 1998, s. 22.

⁷⁴ J. Serpell, *op. cit.*, s. 17-18.

Wyrazem władzy Boga nad światem jest zatem porządek obowiązujący w świecie zwierząt i ludzi, gdzie każdy zajmuje określone miejsce. Badacze hien cętkowanych zaobserwowali, że wspólnotowe życie tych zwierząt cechuje ścisła hierarchia. Hieny mogą żyć w stadach/klanach składających się z samiec i ich córek oraz dalszych krewnych, do których przyłączają się niespokrewnione samce. Żeńskie potomstwo tworzy część grupy, synowie natomiast opuszczają klan z chwilą osiągnięcia dojrzałości płciowej:

Zmaskulizowane samice przewyższają pozycją wszystkie samce, które jako zwierzęta z zewnątrz znajdują się na samym dole drabiny. Córki zajmują w klanie pozycję bezpośrednio za matką i już w wieku kilku miesięcy wyraźnie przewyższają rangą wszystkie starsze samice, które są podległe ich matce. Dyktat hierarchii rozpoczyna się już w pierwszych minutach życia⁷⁵.

Skoro z punktu widzenia islamu, porządek zarówno w świecie zwierzęcym, jak i ludzkim został ustanowiony przez Boga, nawet jeśli wydaje się nam nienaturalny, to jednak należy go traktować jako wyraz woli Stwórcy. Hausańczycy powiadają zatem: „Z mocy Boga zając może pochwycić psa” (*Sarautar Allah kare a bakin zomo*)⁷⁶. Ponieważ to Bóg sprawuje władzę wszechmocną nad światem, dlatego taka sytuacja jest możliwa. W zhierarchizowanym społeczeństwie Hausa, uświęcony ład przejawia się we wzorach postępowania właściwych dla relacji międzyludzkich. Oznaką złego wychowania jest brak uległości wobec osób starszych, zajmujących wyższą pozycję, wobec rządzących i przełożonych⁷⁷. W sposób metaforyczny uzasadniają to przysłowia. Kiedy Hausańczycy powiadają: „Gdy hiena pije wodę, pies tylko zerka” (*Kura na shan ruwa, kare sai lek'a*) albo: „Koza nie współzawodniczy z hieną” (*Akwiya ba ta gasa da kura*), w przełożeniu na relacje międzyludzkie oznacza to: „Nie konkuruj z tymi, którzy stoją wyżej ciebie”⁷⁸. Podobnie, w świecie zwierząt to dzika hiena góruje nad udomowionym psem i kozą, ponieważ jest silniejsza, one zaś schodzą jej z drogi. Taki jest naturalny/boski porządek rzeczy. Do kwestii uświęconego ładu odnosi także inna maksyma: „W mieście hien nie mianuje się psa pośrednikiem” (*Birnin kura ba a sa kare dillanci*)⁷⁹. Według R.C. Abrahama, znaczenie tego przysłowia sprowadza się do tego, że cokolwiek by się nie działo, obowiązuje hierarchia, zawsze są rządzący i rządzeni, a wszystkie stworzenia boże mają określony status⁸⁰. A zatem, obecność udomowionego psa w mieście dzikich

⁷⁵ R. Radke, *Serengeti*, przeł. E. Walewska-Wilk, Bertelsmann Media, Warszawa 2002, s. 143.

⁷⁶ A.H.M. Kirk-Greene, *op. cit.*, s. 18; 50.

⁷⁷ Zob. S. Piłaszewicz, *Egzotyczny świat sawanny. Kultura i cywilizacja ludu Hausa*, DIALOG, Warszawa 1995, s. 111.

⁷⁸ R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 561, 618; *Labaru na da da na yanzu*, The Northern Nigerian Publishing Company, Zaria 1970, s. 202.

⁷⁹ A.H.M. Kirk-Greene, *op. cit.*, s. 4; 28.

⁸⁰ R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 561.

hien naruszałaby ten porządek. Tak więc, pytanie: „Czy hiena by chciała, żeby dostał pies?” (*Kura tana so kare ya samu?*)⁸¹ jest retoryczne.

Pies (*kare*)

W wielu tradycjach pies pojawia się jako przyjaciel człowieka i jego pomocnik odpowiedzialny za dobro ludzi. Podobnie, w mitach ludów Afryki Zachodniej występuje on w roli zaufanego wysłannika. Od wypełnienia powierzonej mu misji zależał przyszły los ludzkości. Z różnych powodów jednak, takich jak opieszałość, zbieg nieoczekiwanych okoliczności albo współudział innych zwierząt, niekiedy nastawionych do niego przyjaźnie, psu nie udało się wykonać zadania, czego skutkiem było pojawienie się śmierci na ziemi⁸². U Hausańczyków pies (*kare*) jest kulturowym wyobrażeniem człowieka uczuciowego, charakteryzującego się dużymi potrzebami i zdolnościami seksualnymi⁸³. Stosunek do psa w tym społeczeństwie jest widoczny w przypisywanym temu zwierzęciu epitecie:

O psie, twoim posiłkiem jest maczuga, a kij jest twoją zupą.
O psie, co przeszkadzasz w modlitwie. Padniesz łupem hieny.
Twe zebra są jak sploty trawy w macie,
Twój ogon zwitek tabaki przypomina.
Masz nos wilgotny nieustannie⁸⁴.

Ponieważ pies towarzyszy ludziom od tysięcy lat, człowiek doskonale poznał jego charakter i zachowanie, a przynajmniej tak mu się wydaje. Skoro: „Pierwsi nauczyciele ludzkości pojęli, że droga do ludzkiego umysłu wiedzie przez wzrok”⁸⁵, to obserwacja i przebywanie z psem pozwoliły zauważyć najbardziej znamienne dla tego zwierzęcia cechy. Ze względu na swoje przywiązanie do człowieka pies już dawno stał się symbolem wierności:

„Typowy pies zachowuje się tak, jakby był dosłownie ‘przywiązany’ do swojego pana niewidzialnymi nićmi. Gdy tylko będzie mógł, podąży za nim wszędzie, będzie siedział lub leżał obok albo przynajmniej w pobliżu i przejawiał wyraźne oznaki cierpienia, gdy pan wyjdzie bez niego lub niespodzianie zamknie przed nim drzwi pokoju”⁸⁶.

⁸¹ *Ibidem*, s. 560.

⁸² Taki wątek występuje w mitach Ibów (Nigeria) oraz ludów Ghany: Baule, Kraczi i Dagomba. Zob. S. Piłaszewicz, *Afrykańska Księga Rodzaju. Mity i legendy ludów Afryki Zachodniej*, Iskry, Warszawa 1978, s. 115-116; 125-126; 155-156; 177-178.

⁸³ Hamid Ahmed Daba, *op. cit.*, s. 94.

⁸⁴ Zob. S. Piłaszewicz, *Historia literatur afrykańskich w językach rodzimych. Literatura hausa*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1988, s. 41. Wspomniany tutaj wilgotny nos psa jest rozwiązaniem jednej z hausańskich zagadek: „Dokładnie umyłem moją kalebasę, udałem się do Mekki i Medyny, wróciłem stamtąd, ale ona nie zdążyła wyschnąć”. Zob. S. Piłaszewicz, *Historia...*, s. 28.

⁸⁵ J. Prieur, *Symbole świata*, przeł. J. Kluza, Wydawnictwo TOMaCO, Warszawa b.r., s. 15.

⁸⁶ J. Serpell, *op. cit.*, s. 149. K. Darwin pisał: „Uczucie przywiązania psa do swego pana połączo-

Dzięki tej zalecie człowiek zaczął polegać na psu, ten zaś na jedzeniu i schronieniu zapewnianym mu przez właściciela. Człowiek jednak posunął się znacznie dalej. Krzyżując i selekjonując preferowane przez siebie cechy psa spowodował, że w znacznym stopniu zwierzę to stało się tworem ludzkim (artefaktem). Stąd bierze się antropocentryczny stosunek ludzi do psów, przekonanie, że mają całkowitą władzę nad tymi zwierzętami, mogą je zatem traktować jak przedmioty, nie zaś jak istoty żywe⁸⁷.

Wierność, jako znamienne dla psa cecha, stała się pretekstem do metaforycznego ujmowania rzeczywistości w hausańskich przysłowiach. Jeden z aforyzmów, nawiązując do tej szczególnej więzi łączącej psa z człowiekiem, powiada: „Nawet jeśli głodzisz swojego psa, on nadal będzie za tobą szedł” (*Ba karenka yunwa, ya bi ka*)⁸⁸. Kiedy Hausańczycy mówią: „Grzech jest jak pies, który podąża za swoim właścicielem” (*Alhaki kare ne mai shi yakan bi*)⁸⁹, chcą przez to dać do zrozumienia, że złych uczynków nie da się ukryć, albowiem są one tak związane ze sprawcą, jak pies ze swoim panem. Powiedzenie: „Kto ma szczenięta, ten ma psa” (*Mai kwikwiyo shi ke da kare*)⁹⁰ jest zaś interpretowane jako wyraz nadziei rodziców, że kiedy ich dzieci dorosną, zaopiekują się nimi.

Przypisywana psu tchórzliwość znajduje odzwierciedlenie w hausańskiej maksymie: „Pies obraża hienę, gdy widzi swój dom, ale nigdy nie robi tego w buszu” (*Ganin gida kare yakan zagi kura amma ba a daji ba*)⁹¹. Hiena jest wrogiem psa, pochodzącym z innego świata (z buszu), do którego lepiej się nie zapuszczać. Pies może się zatem czuć bezpiecznie tylko w swojej przestrzeni, którą dzieli z człowiekiem. Do osoby tchórzliwej odnosi się także wyrażenie „niewidzialny jak pies” (*layar zanar kare*)⁹². Uwadze człowieka nie uszło również niezdecydowanie tego zwierzęcia, które w powiedzeniu: „Pies krąży wokół kości” (*Kare na nan, na kewayar k'ashi*)⁹³ symbolizuje sytuację wahania się i niemożności podjęcia decyzji.

Pies, choć bywa ukochanym towarzyszem człowieka, jest jednocześnie powszechnym obiektem braku szacunku, a nawet nienawiści:

ne jest z silnym poczuciem uległości, które jest pokrewne bojaźni. Stąd nie tylko płaszczy się i kuli, gdy zbliża się do swego pana, ale niekiedy rzuca się na ziemię brzuchem do góry”. Zob. K. Darwin, *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, przeł. Z. Majlert, PWN, Warszawa 1988, s. 142.

⁸⁷ J. Serpell, *op. cit.*, s. 209.

⁸⁸ A.H.M. Kirk-Greene, *op. cit.*, s. 26.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 58.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 16; 46. Por. R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 598.

⁹¹ A.H.M. Kirk-Greene, *op. cit.*, s. 7; 32.

⁹² R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 617. *Layar zana* oznacza w języku hausa amulet, mający czynić człowieka niewidzialnym. Arabowie z Sudanu powiadają: „Pies tchórzliwy jest odważny, jeśli pokazuje, że się go boisz”. Zob. M. Ząbek, *op. cit.*, s. 82.

⁹³ R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 485.

W wielu częściach świata psy uważane są za stworzenia nieczyste i godne pogardy, ponieważ widzi się jak bezwstydnie oddają się czynnościom zakazanym lub będącym tabu w społecznościach ludzkich: promiskuityzmowi, kazirodztwu, próżniactwu, a także spożywają padlinę i odchody. Ponieważ pod innymi względami psy są tak bardzo do nas podobne i tak łatwo nam się z nimi identyfikować, stają się nośnym symbolem degeneracji i deprawacji człowieka (...) wskutek tych oszczerstw psy w końcu rzeczywiście stają się wyrzutkami czy pariasami, wegetującymi na najnędźniejszych peryferiach ludzkiego społeczeństwa (...) Arabowie, którzy stronią od psów, odpędzają je wymyślaniami i przekleństwami, zmuszają do tego, by żywiły się na ulicy gnijącym mięsem i nieczystościami, sami w ten sposób utwierdzają się w swoim obrzydzeniu. Podobnie mieszkańiec Zachodu, który twierdzi, że nie lubi psów ze względu na ich służalcze łaszenie się, sam zapewne będzie zachowywał się tak, że niemal na pewno wywoła dalsze demonstracje skwapliwej przyjaźni psa. Trzeba pamiętać, że żaden z tych wizerunków psa nie jest trafny. Oba są projekcją tych cech, których ludzie obawiają się u siebie i które potępiają, i oba służą temu, by uzasadnić unikanie lub złe traktowanie tego zwierzęcia⁹⁴.

Podły status psa symbolizuje zatem nędzną sytuację człowieka. Arabowie z Sudanu powiadają: „Murzyn jest niewolnikiem, nawet jeśli nosi wielki turban, pies jest psem, nawet jeśli nie szczeka”⁹⁵. Hausańczycy zaś mówią: „Jeżeli jesteś bogaty, jesteś kochany, a jeśli nic nie masz, to nawet pies będzie bardziej od ciebie szanowany” (*In da abinka ake k'aunarka, in babu abinka kare ya fi ka daraja*)⁹⁶. Maksyma: „Kto by konkurował z psem o posłanie?” (*Wa zai gasa wa kare gado?*), oznacza, że nikt nie będzie przejmował się biedakiem⁹⁷. Z punktu widzenia zasad islamu, głoszącego równość wszystkich ludzi, a nawet zwierząt wobec Boga oraz nałożonego na zamożnych obowiązku wspomagania ubogich, przysłowia te można zinterpretować jako krytykę relacji społecznych. Słowa „pies” używa się także w odniesieniu do ludzi nie zasługujących na szacunek. O osobie bezużytecznej mówi się „syn psa” (*d'an kare*): „Psie, nie ma dnia, żebyś nie szczekał” (*Kare, ba ka da rana, sai ta haushi*)⁹⁸, o człowieku rozpustnym natomiast: „baran z psim ogonem” (*rago da wutsiyar kare*)⁹⁹. Wyrażenie: „Naźarł się jak pies” (*Ya cika ci kaman na kare*), kojarzone z przypisywaną psom żarłocznością, oznacza zaś żądnego władzy tyrana, ciemieżcę¹⁰⁰. Zarzucana tym zwierzętom agresja symbolizuje osobę nie przebiegającą w słowach: „Obrzucił mnie obelgami, jakich nawet pies

⁹⁴ J. Serpell, *op. cit.*, s. 221-222.

⁹⁵ M. Ząbek, *op. cit.*, s. 82.

⁹⁶ A.H.M. Kirk-Greene, *op. cit.*, s. 8; 34.

⁹⁷ R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 238; 308.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 484. Warto w tym miejscu zauważyć, że owo irytujące człowieka szczekanie psa wyraża rozmaite uczucia i pragnienia zwierzęcia. Zob. K. Darwin, *op. cit.*, s. 380.

⁹⁹ R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 650; 715. W kulturze Hausa baran symbolizuje głupca.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 484.

by nie przełknął” (*Ya same ni da zagi, abin ko kare ba ya ci ba*)¹⁰¹. Osobę fałszywą i podstępną określa się „wiernym, który gryzie i szczeka” (*muminin kare, cizo da haushi*)¹⁰². W polityce określenie „psy gończe” (*karnukan farauta*) oznacza „marionetki”¹⁰³.

Skojarzenia z fizjonomią psa, naturalnymi dla niego odruchami i zachowaniami silnie oddziałują na ludzką wyobraźnię. Określenie „śmiech psa” (*dariyar kare*)¹⁰⁴ w odniesieniu do człowieka oznacza manifestację zawziętości i srogości, podobnie jak pokazując zęby w niektórych sytuacjach, pies odsłania swoje groźne oblicze. Hausańczycy powiadają: „Nie należy przejmować się tym, kto śmieje się jak pies” (*Kowa yai dariyar kare a bar shi*)¹⁰⁵, czyli trzeba być stanowczym, a wtedy ludzie dadzą ci spokój. Jeśli mówi się o kimś, że „wydobył wnętrzości psa” (*ya d’iba cikin na kare*)¹⁰⁶, oznacza to, że wziął nogi za pas, uciekł co tchu. Jest to aluzja do sprawności tych zwierząt, które szybko biegają. Komentarz: „ona ma psie piersi” (*nonon kare gare ta*)¹⁰⁷, oznacza, że mają one kształt spiczasty, zapewne zauważony u żeńskich osobników tych zwierząt, karmiących swoje potomstwo. Rzeczą naturalną i niezadką do zaobserwowania jest wędrowka psów nie mających domu. Stąd „psem miejskiej ulicy” (*karen rariya*)¹⁰⁸ nazywa się sezonowego robotnika albo włóczykija. „Pies żebraków” (*karen marok’a*)¹⁰⁹ to naganiacz ludzi proszących o jałmużnę, analogicznie do człowieka, który podczas polowania nagania zwierzynę na stanowiska myśliwych. Osoba pracująca na podrzędnym stanowisku pomocnika kierowcy jest określana „psem samochodu” (*karen mota*)¹¹⁰.

Przysłowie: „Wzięto psa, aby szczekał, a on bodzie” (*An d’auki kare don haushi, ya komo, yana tunkwuyi*)¹¹¹ oznacza niespodziewany obrót spraw, albowiem bodzenie nie jest naturalnym zachowaniem tego zwierzęcia. Jest to zatem sytuacja zaskakująca, której nikt się nie spodziewał. Aby wyrazić zdumienie natomiast, Hausańczycy powiadają: „Rzeczą dziwną jest widok psa sprzedającego mięso” (*Abin mamaki kare da tallan tsire*)¹¹². Komentarzem do nierozsądnego zachowania człowieka jest zaś ostrzeżenie: „Nie mówi się psu, gdzie jest dom dla gości”

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 484.

¹⁰² *Ibidem*, s. 683. W języku hausa słowo *mumini* oznacza wierzącego, wyznawcę islamu.

¹⁰³ J. McIntyre, H. Mahlburg, *Hausa in the Media. A Lexical Guide*, Buske Verlag, Hamburg 1991, s. 68.

¹⁰⁴ R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 195.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 485.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 210; 484.

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 706.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 484.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 484.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 117.

¹¹¹ *Ibidem*, s. 383; 485.

¹¹² A.H.M. Kirk-Greene, *op. cit.*, s. 1; 23; 57.

(*Ba a gaya wa kare gidan bak'i*)¹¹³. Psom zarzuca się bowiem nachalność i żarłoczność, a przecież tam, gdzie są goście, jest też jedzenie. Dobra rada kryje się w retorycznym pytaniu: „Posłać psa po to, by on posłał swój ogon?” (*A aiki kare ya aiki wutsiya?*)¹¹⁴, co oznacza: zrób sam to, o co cię poproszono, nie wyręczaj się nikim. Pies symbolizuje również trudną sytuację i kłopoty. Powiedzenie: „Nie-dobrze, pies zapalił papierosa” (*Ba lafiya, kare ya sha taba*)¹¹⁵, odwołujące się także do nienaturalnego zachowania zwierzęcia, sygnalizuje, że sprawy źle się teraz mają. Gdy zaś Hausańczyk powie: „Rzucenie garści ziemi nie rozdzieli psa z hieną” (*Ature ba ya raba kare da kura*)¹¹⁶, sygnalizuje, że aktualna sytuacja jest rozpacзлиwa, a jej rozwiązanie wymaga użycia desperackich środków. Inaczej nie da się wyjść z kryzysu, podobnie jak nie da się w prosty sposób rozdzielić psa i hieny, kiedy ze sobą walczą. Inna hausańska maksyma powiada: „Pies, który nie ma ogona, nie może być zadowolony” (*Ba a sanin murnar karen da ba shi da wutsiya*)¹¹⁷. Oznacza to, że trudno być szczęśliwym człowiekowi ubogiemu, pozbawionemu środków do życia, tak jak psu bez jego naturalnej części ciała, służącej mu do wyrażania uczuć. Odpowiednikiem znanego nam „z deszczu pod rynnę” jest w języku hausa przysłowie: „Kucanie się nie skończyło, sprzedano małpę i kupiono psa” (*Tsuguno bai k'are ba, an sayar da biri, an sayi kare*)¹¹⁸.

Hiena (*kura*)

W kulturach afrykańskich hiena nie cieszy się raczej dobrą opinią. W przekazach mitologicznych jest obwiniana między innymi za spowodowanie oddalenia się Boga Najwyższego od ludzi¹¹⁹. Inne mity opowiadają, że w dawnych czasach hieny były ludźmi, a u niektórych ludów to zwierzę uważa się za wynaturzone¹²⁰. W hausańskich bajkach hiena jest niechlubnym bohaterem i symbolizuje wroga człowieka. Jako obłudna intrygantka, ucieka się do podstępów, aby zdobyć coś do jedzenia, oszukuje i kłamie, ale zawsze dostaje nauczkę. Potrafią ją bowiem przechytrzyć inne zwierzęta. Czasem zostaje ukarana przez lwa, który w lesie sprawuje sprawiedliwe rządy¹²¹. W kulcie *bori*, praktykowanym przez ludność Hausa przed przyjęciem islamu, samiec hieny (*kure*) był jednym z ważniejszych duchów, który patronował pięścierzom. Składano mu ofiary pod drzewem kauczukowym, gdzie

¹¹³ R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 485.

¹¹⁴ A.H.M. Kirk-Greene, *op. cit.*, s. 1; 22; 55.

¹¹⁵ R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 832.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 485.

¹¹⁷ A.H.M. Kirk-Greene, *op. cit.*, s. 3; 25. Zob. też R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 485.

¹¹⁸ R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 890.

¹¹⁹ J. Mbiti, *op. cit.*, s. 74; 128.

¹²⁰ E. Rzewuski, *op. cit.*, s. 94-98.

¹²¹ Zob. S. Piłaszewicz, *Egzotyczny...*, s. 149-152; 157-159; 175-182.

najchętniej przebywał, a na gałęzi zawieszano kalebasę z piwem - jego ulubionym napojem. Symbolem tego ducha był kij splamiony krwią zabitych zwierząt, a w ofierze składano mu czarnego kozła¹²². W kulturze Hausa samca hieny utożsamia się z osobą bardzo silną, przypominającą boksera lub zapaśnika. Samica tego zwierzęcia natomiast jest kojarzona z osobą tchórzliwą, ale jednocześnie chciwą i zachłanną¹²³. To właśnie żeńska hiena jest bohaterką hausańskich przysłów. Podobnie jak pies, jest ona zwierzęcym symbolem o znaczeniu ambiwalentnym:

Hieny wywołują w ludziach bardzo mieszane uczucia. Niewiele jest zwierząt kryjących w sobie tyle sprzeczności. Jednym razem oglądamy je jako działającą zespołowo grupę myśliwych, na którą składa się nawet ponad pięćdziesiąt osobników, innym razem zaś całymi tygodniami wałęsają się samotnie. Matki bardzo czule troszczą się o własne potomstwo, ale gryząc przepędzają, a nawet zabijają obce młode (...) Krótko mówiąc, ich społeczność jest niezwykle elastyczna, są łatwo przystosowującymi się zbieraczami i myśliwymi, wykorzystującymi większość nisz mięsożerców żyjących na afrykańskiej sawannie¹²⁴.

Chociaż dzięki silnemu uzębieniu i doskonałemu węchowi hienę identyfikuje się z siłą, wiedzą i roztropnością¹²⁵, to jednak bywa ona najczęściej uosobieniem najgorszych cech, nawet na tych obszarach geograficznych, gdzie zwierzę to nie żyje w naturalnych warunkach, dla przykładu w Polsce. Hienę oskarża się o wiele rzeczy, między innymi o chciwość i okrucieństwo. Tymczasem H. Plessner uważa te cechy za specyficznie ludzkie i błędnie interpretowane w odniesieniu do zwierząt drapieżnych: „Zwierzę może tylko zabijać (aby ratować siebie, aby przeżyć), człowiek natomiast morduje, ponieważ wie, czym jest skończoność”¹²⁶. Podobnego zdania jest zresztą J. Serpell:

Tego rodzaju negatywna personifikacja z pewnością dominuje w ludzkiej postawie wobec drapieżników, szkodników i padlinożerców – gatunków zwierząt, które albo współzawodniczą z nami bezpośrednio, albo zdołały przeżyć mimo ekspansji ludzkości. Opisując te zwierzęta, często stosuje się nasyczony emocjonalnie, antropomorfizujący język: mówi się o nich jako o brudnych, podłych, żarłocznych, podstępnych, okrutnych, złych, tchórzliwych, krwiożerczych i dzikich. Przedstawia się je jako nie-

¹²² S. Piłaszewicz, *Wcieniu krzyża i półksiężyca. Rodzime religie i „filozofia” ludów Afryki Zachodniej*, Iskry, Warszawa 1986, s. 176.

¹²³ Hamid Ahmed Daba, *op. cit.*, s. 94, 96.

¹²⁴ R. Radke, *op. cit.*, s. 139-140.

¹²⁵ M. Oesterreicher-Moliwo (oprac.), *Leksykon symboli*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo ROK Corporation, Warszawa 1992, s. 50.

¹²⁶ H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, PIW, Warszawa 1988, s. 258. Badacze tych zwierząt zauważyli wszakże, iż młode hieny zaraz po narodzinach zaczynają ze sobą walczyć. Ponieważ przychodzą na świat z otwartymi oczami dość młodymi zębami mlecznymi, osobniki słabsze nie mogą dostać się do pokarmu matki. Od samego początku zatem ujawnia się rywalizacja między potomstwem. Zob. R. Radke, *op. cit.*, s. 143.

bezpiecznych i nikczemnych wrogów społeczeństwa, zasługujących jedynie na nienawiść i pogardę¹²⁷.

Ludzi przeraża wygląd hien, ich oczy, którymi rzekomo hipnotyzują one swoje ofiary¹²⁸, oraz niesamowity śmiech. Być może zwierzę to nie wzbudza zaufania także dlatego, że samice hien cętkowanych są większe i silniejsze od samców i mogą mieć więcej androgenów we krwi niż osobniki męskie: „Tak więc męskie i żeńskie hieny są do siebie zastanawiająco podobne pod względem wyglądu zewnętrznego i trzeba prawdziwego fachowca, by rozróżnić je według płci. Nic więc dziwnego, że w ludowej mitologii pojawiają się jako obojnaki obdarzone magicznymi właściwościami”¹²⁹. Hausańskie przysłowie: „Po wyglądzie hieny widać, że zje kozę” (*Da ganin kura an san ta ci akwiya*) nawiązuje do niepoahamowanej żarłoczności tego zwierzęcia¹³⁰. W znaczeniu przenośnym natomiast maksyma ta sugeruje, że aparycja wiele mówi o charakterze człowieka¹³¹. Kiedy Hausańczycy przytaczają aforyzm: „Niełatwo zajrzeć do nory hieny” (*Ramin kura mai wuyar lek'awa*)¹³², mają na myśli człowieka przebiegłego, fałszywego, którego tak jak hienę trudno przejrzeć. Podobnie, powiedzenie „Jego maniery są manierami hieny” (*Ladabinsa ladabin kura ne*)¹³³ oznacza osobę, która tylko udaje dobrze wychowaną i uprzejmą, gdyż w istocie taką nie jest.

Do zarzucanej hienie fałszywości odwołuje się także powiedzenie: „Chwalono hienę, a ona miała biegunkę” (*Ana yabon kura, ta b'arke da zawo*). W przełożeniu na świat ludzki należy przez to rozumieć wychwalanie kogoś, kto zupełnie na to nie zasłużył, dowodząc tego swoim postępowaniem¹³⁴. Podobnie, maksyma: „Hiena ma lek na biegunkę? To niech sama go zażyje” (*Kura tana da maganin zawo? Ta yi wa kanta mana*)¹³⁵ daje do zrozumienia, że nie można jej wierzyć. Obmawianie i oczernianie jest również łączone z tym zwierzęciem: „Hiena przeszła i rozniosło się po kraju” (*Kura ta wuce, k'asa aka zaga*)¹³⁶. Zadawanie się z hieną

¹²⁷ J. Serpell, *op. cit.*, s. 218.

¹²⁸ W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Oficyna Wydawnicza RYTM, Warszawa 2001, s. 107.

¹²⁹ R. Radke, *op. cit.*, s. 142. W hausańskich podręcznikach dla szkół podstawowych hiena jest opisywana jako zwierzę bardzo brzydkie. Można tu odnaleźć również wzmiankę o przypisywanemu jej zjadaniu ludzkich zwłok, wykopywanych z cmentarnych grobów. Zob. Ibrahim Yaro Yahaya, Yunusa Yusufu, *Da koyo akan iya. Littafi na hud'u*, University Press PLC, Ibadan 2001, s. 31-32.

¹³⁰ Z obserwacji badaczy hien wynika, że jedzą one w błyskawicznym tempie. W pół godziny hiena może połknąć 15 kg mięsa. W odróżnieniu od innych drapieżników zwierzęta te zjadają cały zdobyty łup. Zob. R. Radke, *op. cit.*, s. 141; 149.

¹³¹ R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 138; 154.

¹³² *Ibidem*, s. 560.

¹³³ *Ibidem*, s. 605.

¹³⁴ *Ibidem*, s. 560.

¹³⁵ *Ibidem*, s. 560.

¹³⁶ *Ibidem*, s. 560.

jest zatem rzeczą pozbawioną zdrowego rozsądku: „Nie daje się hienie mięsa na przechowanie” (*Ba a ba kura ajiyar nama*)¹³⁷. Używane w języku hausa wyrażenie *cin kura*, przypisujące hienie skłonność do oszustwa, przekłada się na nieuczciwość w transakcjach handlowych¹³⁸. Bezwzględność, łączona z jej siłą fizyczną, zainspirowała zapewne powiedzenie: „Hiena nie zna ceny kozy” (*Kura ba ta san kud'in akwiya ba*)¹³⁹, czyli „kto silniejszy, ten ma rację”. Hiena wszakże nie musi pytać o cenę, po prostu porywa ofiarę. Skoro trudno się po niej spodziewać altruizmu, dlatego warto posłuchać dobrej rady: „Niech każdy pilnuje tego, co wziął pod swoją opiekę, sąsiad kozy kupił hienę” (*Kowa da kiwon da ya karb'e shi, mak'wabcin akwiya ya sayi kura*)¹⁴⁰. W języku hausa wyrażenie „panowanie hieny” (*sarautar kura*)¹⁴¹ oznacza rządy samolubne i tyraniczne. Zwierzę to stało się też poręcznym symbolem używanym w sferze polityki. Określenie „dół hieny dla przeciwników rządu” (*ramin kura ga 'yan adawar gwamnati*) oznacza twierdzę opozycji, a politycznego sojusznika nazywa się „synem hieny” (*d'an kura*)¹⁴².

Badacze hien zwrócili uwagę na to, że w swoim życiu nie postępują one jak automaty, lecz doskonale radzą sobie z różnymi wyzwaniami, łatwo przystosowując się do warunków środowiskowych i wypracowując różne techniki polowania¹⁴³. Hieny są zatem mądre, sprytne i zaradne. Hausańczycy mówią: „Jeśli hiena nie sprzedaje swojego konia, to sama go zje” (*Dokin kura in bai sawu ba, ta ci abinta*)¹⁴⁴, prawdopodobnie mają jednak na myśli jej skąpstwo. Dla obserwatorów tych zwierząt godna podziwu jest ponadto ich wytrzymałość. Ponieważ bronią one swojego rewiru i jednocześnie polują na obcym terytorium, kursują tam i z powrotem, pokonując duże odległości. Dlatego zwane są „wahadłowcami”¹⁴⁵. „Myśliwi polujący w sforze, jak likaony, czy hieny, zdobywają łup przede wszystkim dzięki wytrzymałości, nie zaś prędkości, jak czyni to gepard”¹⁴⁶. Hausańskie przysłowie: „Nietrudno zamienić się w hienę, ale zdobyć ogon” (*Ba rikid'a kura ke da wuya ba, a yi wutsiya*)¹⁴⁷ zachęca więc do wytrzymałości, która wieńczy dzieło. O tym,

¹³⁷ *Ibidem*, s. 560; 696-697.

¹³⁸ P. Newman, R. Ma Newman, *Modern Hausa-English Dictionary*, University Press PLC, Ibadan 1979, s. 70.

¹³⁹ A.H.M. Kirk-Greene, *op. cit.*, s. 14; 43.

¹⁴⁰ R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 16.

¹⁴¹ *Ibidem*, s. 559.

¹⁴² J. McIntyre, H. Mahlburg, *op. cit.*, s. 68.

¹⁴³ R. Radke, *op. cit.*, s. 145.

¹⁴⁴ R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 560.

¹⁴⁵ R. Radke, *op. cit.*, s. 149-150. W stosunku do rozmiarów swojego ciała hieny mają największe serce spośród wszystkich afrykańskich drapieżników. Dlatego biegają z prędkością około 50 kilometrów na godzinę. Nawet po tak intensywnym biegu mają jeszcze dość siły, aby upolować zdobycz. *Ibidem*, s. 145.

¹⁴⁶ R. Radke, *op. cit.*, 260.

¹⁴⁷ A.H.M. Kirk-Greene, *op. cit.*, s. 3; 26; 61. Por. R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 735.

że nie należy się zniechęcać i wszystkiego można spróbować, mówi inna maksyma: „Jedno spotkanie nawet z hieną jest możliwe” (*Gami d'aya ko da kura a yi*)¹⁴⁸. W żargonie hausańskich kierowców taksówek określenie „hiena pracy” (*kurar aiki*) oznacza pracowitego szofera¹⁴⁹. Odwaga hieny jest raczej utożsamiana przez ludzi z bezczelnością. „W klasycznym polowaniu hien nie występują etapy zbliżania się, podkradania czy czatowania. Myśliwi zupełnie otwarcie podchodzą do ewentualnej ofiary i chłodno mierzą ją wzrokiem według sobie tylko znanych kryteriów”¹⁵⁰. Hausańskie przysłowie: „Bóg obdarzył hienę talentem, nawet na rynku zdobędzie mięso” (*Allah shi ke ba kura gishiri, nama ko a kasuwa ta samu*) jest epitetem chwalcącym dzielnego wojownika albo pracowitego robotnika¹⁵¹. Jednocześnie jednak człowieka mało odważnego również porównuje się do hieny: „on jest strachliwy jak hiena” (*tsoro kamar na kura gare shi*). Do osoby, która musiała przejść twardą szkołę życia i nie jest człowiekiem rozczulającym się nad drobiazgami, Hausańczycy odnoszą aforyzm: „Genitalia hieny są przyzwyczajone do osiadania” (*Gindin kura ya saba da rab'a*)¹⁵².

Wiele metaforycznych odniesień do życiowej sytuacji człowieka zostało zainspirowanych wizerunkiem hieny jako zwierzęcia groźnego. Powiedzenie: „W pokoju hieny mogą przebywać tylko jej dzieci” (*D'akin kura sai 'ya'ya*)¹⁵³ sugeruje, że jest to miejsce niebezpieczne, którego lepiej unikać. Charakterystyczny dla tych zwierząt śmiech symbolizuje osobę zachowującą się agresywnie: „Zachichotał jak hiena” (*Ya yi kukan kura*)¹⁵⁴. Jeśli człowiekowi udało się wydostać z groźnej sytuacji, wtedy mówi się, że: „Wyszedł z pokoju hieny” (*Ya fito daga d'akin kura*)¹⁵⁵. Gdy zaś ktoś miał wyjątkowe szczęście i uniknął kłopotów, Hausańczycy powiadają: „Zrobiłeś użytek z nóg, hiena nadepnęła na żabę” (*Ka yi ribar k'afa, kura ta taka kwad'o*)¹⁵⁶. Szczególnie niebezpieczną sytuację symbolizuje maksyma: „Zdrowa hiena jest groźna, a co dopiero, gdy wpadnie w szal” (*Da ma, yaya lafiyar kura, balle ta yi hauka*)¹⁵⁷, czyli: „już wcześniej sprawy wyglądały wystarczająco źle, a tym bardziej teraz!” Odpowiednikami naszego „między młotem a kowadłem” są hausańskie maksymy: „Znaleźć się w sytuacji, gdzie z przodu

¹⁴⁸ A.H.M. Kirk-Greene, *op. cit.*, s. 7; 31. Por. R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 293.

¹⁴⁹ Usman Usaini Fagge, *Ire-iren karin harshen hausa na rukuni*, Benchmark Publishers Limited, Kano b.r., s. 116.

¹⁵⁰ R. Radke, *op. cit.*, s. 145.

¹⁵¹ R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 327; 696.

¹⁵² R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 560. Moim zdaniem jest to aluzja do dużych rozmiarów narządów płciowych hieny.

¹⁵³ *Ibidem*, s. 560.

¹⁵⁴ *Ibidem*, s. 559.

¹⁵⁵ *Ibidem*, s. 560.

¹⁵⁶ *Ibidem*, s. 560.

¹⁵⁷ *Ibidem*, s. 155.

jest hiena, a z tyłu hiena pręgowana” (*An fad’a cikin wani hali na gaba kura baya sayakil*) oraz: „Z przodu mają hienę, a z tyłu lamparta” (*Sun zama gaba kura, baya damisa*)¹⁵⁸. Inne przysłowie powiada: „Widząc hienę w dzień miałbym pozwolić, by mnie pogryzła?” (*Ina ganin kura da rana, k’ak’a zan yarda ta cije ni?*)¹⁵⁹. Jest to sugestia, że osoba rozumna nie naraża się na niebezpieczeństwo świadomie. Ale czasami groźną sytuację wywołuje sam człowiek. Do takiego przypadku odwołują się Hausańczycy, kiedy mówią: „Jeśli właściciel kozy podróżował nocą, to tym bardziej właściciel hieny” (*Mai akwiya ya yi tafiya dare, bale mai kura*)¹⁶⁰. Noc jest wszakże porą aktywności hien, nie zaś człowieka. Decydując się na podróżowanie w tym czasie, ludzie ryzykują. Jeśli ktoś znalazł się w poważnych kłopotach, Hausańczycy komentują: „Obłąkany dosiadł hieny” (*Mahaukaci ya hau kura*)¹⁶¹. Bardzo wymowne jest tutaj zestawienie człowieka niespełna rozumu z niebezpieczną hieną. Powiedzenie: „Niech coś wymyśli ten, kto dosiadł hieny” (*Dabara na ga mai hawan kura*)¹⁶² oznacza, że człowiek sam musi wypłatać się z kłopotów, które na siebie ściągnął, „dosiadając hieny”, czyli postępując nierozważnie. Podsumowując, problemy człowieka skończą się dopiero po śmierci tego zwierzęcia, zgodnie z hausańskim powiedzeniem: „Hiena umarła, wszyscy odetchnęli” (*Kura ta mutu, an huta*)¹⁶³. W rzeczywistości bowiem: „U większości ludzi hieny nie budzą zbytniej sympatii. I oczywiście bezsensowna śmierć hieny nie jest bardziej godna ubolewania niż śmierć koba lub lwa, duszącego się w stalowej pętli”¹⁶⁴.

O tym, co brzmi znajomo

Pies i hiena występują często w przysłowiaach, które mają swoje odpowiedniki w naszej kulturze. Znanе nam ostrzeżenie: „Nie igraj z ogniem” w języku hausa brzmi: „Kto igra z hieną, któregoś dnia na tym straci” (*Mai wasa da kura wata rana ragwanta ne shi*)¹⁶⁵. Kiedy Hausańczycy radzą: „Jeśli wybierasz się w drogę, podróżuj jak słoń, nie zaś jak hiena” (*In za ka tafiya, ka yi tafiya giwa, kada ka yi tafiya kura*)¹⁶⁶, chcą przez to powiedzieć: „Mów prosto z mostu, nie owijaj w bawełnę”. Aktywna w nocy hiena, postrzegana jako fałszywa, nie ujawnia swoich zamiarów, gdy tymczasem słoń nie ma nic do ukrycia, stąpa śmiało i pewnie. Interesującym przypadkiem jest maksyma: „Kiedy kota nie ma, myszy harcują”.

¹⁵⁸ *Ibidem*, s. 560.

¹⁵⁹ *Ibidem*, s. 560.

¹⁶⁰ *Ibidem*, s. 560.

¹⁶¹ *Ibidem*, s. 637.

¹⁶² *Ibidem*, s. 560.

¹⁶³ *Ibidem*, s. 561.

¹⁶⁴ R. Radke, *op. cit.*, s. 209.

¹⁶⁵ R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 560.

¹⁶⁶ *Ibidem*, s. 327; 561; 837.

Choć zwierzęta, występujące w polskiej wersji, pojawiają się również w odpowiednikach hausańskich¹⁶⁷, to jednak istnieje również przysłowie z hieną w roli głównej: „Narzeczony hieny, jeśli jesteś obecny, małżeństwo dojdzie do skutku, jeżeli wyjdiesz, ślubu nie będzie” (*Angwan kura kana d’aka, a kan d’aura aure, in ka fito waje, aure ya mutu*)¹⁶⁸.

Dobrze znamy także aforyzm: „Kto pod kim dołki kopie, ten sam w nie wpada”. To samo znaczenie przenośne ma kilka mądrości hausańskich. W powiedzeniu: „Hiena przyszła z kawałkiem sznura” (*Kura ta zo da guntun k’iri*)¹⁶⁹ ów sznur zwisający z jej szyi świadczy o tym, że udało się jej wydostać z sideł zastawionych przez kłusowników. W rzeczywistości, jak pisze badacz tych zwierząt, hieny nierzadko stają się ofiarami kłusowników jako „produkt uboczny”, a w pułapki zwabiają je porozrzucane wokół kawałki mięsa. Choć rzadko można spotkać hienę z ranami świadczącymi o tym, że wydostała się ona z sideł, jeszcze rzadszy, ale przerażający jest widok hieny ze stalową pętlą na szyi¹⁷⁰. Przypisywane zaś hienie zastawianie pułapek jest fałszywym stereotypem, skoro z obserwacji tych zwierząt wynika, że śmiało i otwarcie atakują one swoje ofiary.

W naszej kulturze mówi się: „Trafiła kosa na kamień”, w kulturze Hausa zaś: „Hiena pożarła złodzieja” (*Kura ta cinye b’arawo*)¹⁷¹, albowiem złodziej i hiena niczym się od siebie nie różnią. Powiedzenie: „Z powodu psa trzeba wzniecić pożar” (*Domɪn kare a yi gobara*)¹⁷², odpowiada naszemu „Z małej chmury wielki deszcz”. Choć zwierzę to jest nikim ważnym, niegodnym uwagi, to jednak może stać się powodem sytuacji, której nie można zlekceważyć. Jedna z arabskich mądrości radzi: „Nie podejmuj się tego, czego nie podołasz”¹⁷³, co odpowiada naszemu ostrzeżeniu: „Nie porywaj się z motyką na słońce”; „Nie żądaj gwiazdki z nieba”. W języku hausa natomiast odnajdujemy kilka wersji tej maksymy: „Po co kazać psu, aby wziął wiązkę zboża?” (*Hujjar me, an ce da kare ya d’auki dami*)¹⁷⁴; „Odchody w mózdzierz nie należą do karłowatego psa” (*Kashin turmi ba na wadan kare ba ne*)¹⁷⁵; „Wątroba hieny jest dla psa trudna do zdobycia” (*Mala-*

¹⁶⁷ „Jeśli widzisz, że mysz biega tam i z powrotem, to kota nie ma w domu” (*In ka ga b’era yana kaiwa da kawowa, kyanwa ba ta gida*); „Kiedy mysz się rozwodzi, kota nie ma w domu” (*In ka ga b’era yana saki, kyanwa ba ta gida*). Zob. R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 95; 768.

¹⁶⁸ R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 43; 560.

¹⁶⁹ *Ibidem*, s. 560.

¹⁷⁰ R. Radke, *op. cit.*, s. 199-200.

¹⁷¹ R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 560.

¹⁷² *Ibidem*, s. 485. Autor interpretuje jego znaczenie jako konieczność dołożenia wszelkich starań, by dowieść swojej niewinności, czyli oczyścić się z niesłusznie stawianych zarzutów.

¹⁷³ *Księga znaczeń...*, s. 60.

¹⁷⁴ R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 485.

¹⁷⁵ *Ibidem*, s. 485; 498; 905; 913.

kar kare da hantar kura)¹⁷⁶; „Nie kozy sprawą jest pozdrawianie hieny” (*Karam-banin akwiya, gai da kura*)¹⁷⁷ oraz: „Do kryjówki hieny nie wejdzie początkujący zaklinacz węży” (*Shiga ramin kura ba na k'aramin gardi ba ne*)¹⁷⁸. Podsumowując zatem, nigdy nie należy przeceniać swoich możliwości.

Za dobrą radę uważamy również przestrozę: „Nie trzymaj dwóch srok za ogon”, co Hausańczycy wyrażają w maksymie: „Dwa domy psują psa” (*Gida biyu lalata kare*)¹⁷⁹. Zarówno w naszej kulturze, jak i u Hausańczyków odnajdujemy przesłanie: „Nie mów ‘hop’, zanim nie przeskoczysz”. Powiedzenie: „Zobaczyć nie jest tym samym, co zjeść, pies nie spał z głodu” (*Gani ba ci ba, da kare bai kwana da yunwa ba*)¹⁸⁰ uświadamia, że samym widokiem jedzenia pies się nie pożywi, nie powinien zatem cieszyć się za wcześnie. Podobnie: „Nie ciesz się, dopóki twój pies nie złapie lwa” (*Bari murna sai karenka ya kama zaki*)¹⁸¹. Taka sytuacja jest odwróceniem naturalnego porządku w świecie zwierząt, chyba że stałoby się to z woli Boga. Jeszcze inny aforyzm wyrażający tę samą myśl powiada: „Kto chce pojmać hienę, musi wiedzieć jak ją powalić na ziemię” (*Kowa ya d'aure kura ya san yadda zai yi ya kwance ta*)¹⁸². Zwierzęta zamieniają się miejscami w równie dobrze nam znanym ostrzeżeniu: „Nie kupuj kota w worku”, w języku hausa bowiem w tej roli występuje pies: „Zwykle bierze się psa, poznawszy jego charakter” (*An san halin kare, kan d'auko shi*)¹⁸³. Podobnie, my mówimy: „Kto chce psa uderzyć, kij zawsze znajdzie”, a Hausańczycy powiadają: „Wszystkiemu winna jest hiena, za wyjątkiem kradzieży beli materiału” (*Lai fi duk na kura ne, amma banda satar wad'ari*)¹⁸⁴. Zaleceniu bycia przezornym i ostrożnym, wyrażonym w powiedzeniu „dmuchać na zimne”, odpowiada hauskańskie: „Uważaj, by pies nie uciekł” (*Kula da kai kare da gudun lahiya*)¹⁸⁵. Z natury, zwierzęta te lubią swobodnie biegać, ale może to być powodem nieoczekiwanych perturbacji. Nierzadko, nieprzemyślane postępowanie człowieka prowadzi do „wylania dziecka z kąpielą”. Do takiej sytuacji nawiązuje maksyma: „Nie chciano zjeść psa, a zjedzono szczenię” (*An k'i cin kare an komo an ci kwikwiyo*)¹⁸⁶. Muzułmanom nie wolno spożywać mięsa psów, ale zdarza się, że nawet przy dobrej woli sprawy mogą przybrać zły obrót. Ponadkulturowy charakter ma również mądrość, że nie należy niczego zostawiać na

¹⁷⁶ A.H.M. Kirk-Greene, op. cit., s. 16; 46; 79. Por. R.C. Abraham, op. cit., s. 650.

¹⁷⁷ A.H.M. Kirk-Greene, op. cit., s. 11; 39. Por. R.C. Abraham, op. cit., s. 16; 480.

¹⁷⁸ R.C. Abraham, op. cit., s. 304; 560.

¹⁷⁹ *Ibidem*, s. 108; 318.

¹⁸⁰ *Ibidem*, s. 138; 300.

¹⁸¹ A.H.M. Kirk-Greene, op. cit., s. 4. Por. R.C. Abraham, op. cit., s. 686.

¹⁸² R.C. Abraham, op. cit., s. 560.

¹⁸³ *Ibidem*, s. 485.

¹⁸⁴ *Ibidem*, s. 561.

¹⁸⁵ *Ibidem*, op. cit., s. 485.

¹⁸⁶ *Ibidem*, s. 485; 596.

ostatnią chwilę, będąca przesłaniem wielu hausańskich aforyzmów. Wyrażając tę prawdę, Hausańczycy używają między innymi przysłów: „Kij na hienę przygotowuje się rano” (*Sandan jifan kura sai da safe akan d'auko shi*)¹⁸⁷ oraz „Czy zbiera się psy dopiero w dzień polowania?” (*A d'auki kare ran farauta?*)¹⁸⁸.

Doświadczenie życiowe nauczyło człowieka, że nie należy być łatwowiernym, a zatem „uwierzyć to zobaczyć”. Chcąc wyrazić tę myśl, Hausańczycy powiadają: „Gdy powiedziano psu, że jest dużo jedzenia w domu, gdzie ludzie świętują, ten odrzekł: zobaczymy, co będzie na podłodze” (*An ce da kare tuwo ya yi yawa a gidan biki, ya ce 'mu gani a k'as'*)¹⁸⁹. Pies zatem uwierzy dopiero wówczas, gdy rzeczywiście znajdzie dla siebie coś do jedzenia. Z doświadczenia również człowiek doszedł do przekonania, że najskuteczniej zwalczyć wroga jego własną bronią. Odwołując się do tej nauki, Hausańczycy mówią: „Trzymaj psa z powodu psa sąsiada” (*Rik'e karenka don karen wani*)¹⁹⁰. Metaforyczne znaczenie naszych maksym: ‘Nie ma dymu bez ognia’, ‘Nie ma róży bez kolców’ wyraża hausańskie powiedzenie: „Pomimo niezwyklej skrupulatności zostawiono psa synowi gospodarza” (*Kome da tsananin tara, a bar wa d'an mai gida kare*)¹⁹¹. Swoje hausańskie odpowiedniki mają również maksymy: „Niejednemu psu na imię Burek”: „Czy jest jakiś pies, który nie wabi się Bare?” (*Da wani kare ba Bare ba?*)¹⁹² oraz „Kto widział lamparta, ten wie, że to nie pies” (*Kowa ya ga damisa, ya san ba kare ba ne*)¹⁹³. Używa się ich zatem w celu skomentowania czegoś oczywistego, o czym nie warto nawet dyskutować. Kończąc swoje rozważania, mogłabym użyć kolo-kwializmu: „I to by było na tyle”, albo posłużyć się jednym z hausańskich odpowiedników: „Postrzelono psa w ogon, można wracać do domu” (*An harbi kare a wutsiya, sai gida*)¹⁹⁴ lub: „Pies wyrzucił owoc tamaryszku hieny, mówiąc: Ko-niec na dzisiaj” (*Kare ya zubar da tsamiyar kura, ya ce: „sai wani jik'wan”*)¹⁹⁵.

* * *

Odczytywanie charakteru i usposobienia żyjących z nami lub obok nas zwierząt jest zapewne jednym ze sposobów doświadczania otaczającego świata. H. Plessner zauważa, że: „W pewnych sytuacjach zachowania zwierząt możemy bezpośrednio zrozumieć i poznać intuicyjnie, a wtedy łatwo o antropomorficzną interpretację

¹⁸⁷ *Ibidem*, s. 560.

¹⁸⁸ A.H.M. Kirk-Greene, *op. cit.*, s. 1; 22.

¹⁸⁹ *Ibidem*, s. 9; 70. Por. R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 485; 907.

¹⁹⁰ R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 485.

¹⁹¹ *Ibidem*, s. 485.

¹⁹² A.H.M. Kirk-Greene, *op. cit.*, s. 5; 29; 64. W kulturze Hausa, Bare jest popularnym imieniem nadawanym psom.

¹⁹³ R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 485.

¹⁹⁴ A.H.M. Kirk-Greene, *op. cit.*, s. 2; 59. Por. R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 485.

¹⁹⁵ R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 876.

opartą na własnych przeżyciach¹⁹⁶. Ogół tych doświadczeń, zarówno jednostkowych, jak i grupowych, składa się na wiedzę zawartą w dosłownej i symbolicznej warstwie języka, przekazywaną kolejnym pokoleniom. Na kształtowanie się stosunku człowieka do zwierząt ma wpływ wiele czynników. To, że pies należy do sfery ludzkiej, nie oznacza jeszcze, że jest on lepiej postrzegany niż pochodząca z „innego” świata hiena, choć, jak powiada R. Dubos: „Człowiek obco się czuje w dziewiczej przyrodzie i od setek pokoleń przed nią ucieka. Odgradza się od niej coraz bardziej zmieniając w tym celu naturę, a nawet tworząc w wielu miejscach nowe środowiska¹⁹⁷. Aby odseparować się od zwierząt (dosłownie albo psychicznie), ludzie używają różnej argumentacji i wykorzystują w tym celu elementy swojej kultury, na przykład nakazy religijne. Ale i ten argument nie jest dostatecznie przekonujący. Z jednej bowiem strony, pies stał się powszechnym na świecie symbolem obrazu, pogardy i obelgi. Z drugiej zaś, nawet w tych społeczeństwach, w których uważa się go za istotę nieczystą, można odnaleźć przykłady bliskich związków człowieka z tym zwierzęciem.

Cechą symbolu, jako nośnika znaczenia, jest wieloznaczność, ambiwalencja i arbitralność. Przez to, że nie jest on precyzyjny, można go interpretować na wiele sposobów. Niektóre symbole zwierzęce, tworzące określone wyobrażenia w ludzkiej świadomości, nie są przywiązane do obszaru naturalnego występowania określonych gatunków. A zatem: „Wiele takich samych podstawowych symboli odnaleźć można w różnych tradycjach i kulturach (...)”¹⁹⁸. Podobnie, hausańskie przysłowia i powiedzenia z udziałem psa i hieny zawierają pewne prawdy uniwersalne, są dobrymi radami albo przestrogi, nawołują do aktywności, opiewają określone cechy charakteru i piętnują ludzkie wady. Te zwierzęce symbole niosą także wartości emocjonalne, oddziałują na ludzi i wzbudzają określone uczucia, ponieważ jak zauważa J. Prieur: „Symbol tworzy w umyśle obrazy, które z kolei tworzą uczucia, one zaś tworzą czyny i wydarzenia. Posiada on zdolność zbiorowej sugestii”¹⁹⁹.

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

¹⁹⁶ H. Plessner, *op. cit.*, s. 232.

¹⁹⁷ R. Dubos, *Pochwała różnorodności*, przeł. E. Krasieńska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, s. 136.

¹⁹⁸ J. Tressider, *op. cit.*, s. 6.

¹⁹⁹ J. Prieur, *op. cit.*, s. 8.

Bibliografia

- Abraham, Roy Clive, *Dictionary of the Hausa Language*, University of London Press Ltd, London 1962.
- Ahmad Murtala, *The Islamic Viewpoint on Global Climate Change*, "The FAIS Journal of the Humanities", vol. 5, 2011, 1, s. 94-104.
- Boyce, Mary, *Zaratusztrianie. Wiara i życie*, przeł. Z. Józefowicz-Czabak, B.J. Korzeniowski, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1988.
- Brzezińska, Magdalena, *Kontrakt z duchami. Czary i religia w Gwinei Bissau*, Sopotkie Wydawnictwo Naukowe, Sopot 2014.
- Buchalik, Lucjan, *Dawny świat Dogonów*, Muzeum Miejskie w Żorach, Żory b.r.
- Danecki, Janusz (spisał), *Opowieści Koranu*, Instytut Wydawniczy „Nasza Księgarnia”, Warszawa 1991.
- Darwin, Karol, *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, przeł. Z. Majlert, Warszawa 1988.
- Dubos, René, *Pochwała różnorodności*, przeł. E. Krasieńska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.
- Dziekan, Marek M., *Symbolika arabsko-muzułmańska. Mały słownik*, VERBINUM, Warszawa 1997.
- Evans-Pritchard, Edward E., *Czary, wyrocznie i magia u Azande*, przeł. S. Szymański, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2008.
- Hamid Ahmed Daba, *Linguistic Taboos and Animal Categories as Verbal Abuse or Compliment in Hausa*, "Harsunan Nijeriya", vol. XVIII, 1997, s. 83-98.
- Ibn Hazm, *O leczeniu dusz i poskramianiu wad*, przeł. J. Danecki, DIALOG, Warszawa 1998.
- Ibrahim Yaro Yahaya, Yunusa Yusufu, *Da koyo akan iya. Littafi na hud'u*, University Press PLC, Ibadan 2001.
- Kirk-Greene, Anthony H.M., *Hausa ba dabo ba ne*, Oxford University Press, Ibadan 1966.
- Kopaliński, Władysław, *Słownik symboli*, Oficyna Wydawnicza RYTM, Warszawa 2001.
- Koran*, przekład i kometarz J. Bielawski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.
- Księga znaczeń. Muzułmańskie hikmy o Bogu i ludziach*, VERBINUM, Warszawa 1999.
- Labaru na da da na yanzu*, The Northern Nigerian Publishing Company, Zaria 1970.
- Mahomet, *Mądrości Proroka (Hadisy)*, wybór, przekład i wstęp J. Danecki, DIALOG, Warszawa 1993.
- Mahomet, *O małżeństwie, kupcach i dobrym wychowaniu*, wybór, przekład i wstęp J. Kozłowska, DIALOG, Warszawa 1999.
- Mbiti, John S., *Afrykańskie religie i filozofia*, przeł. K. Wiercińska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1980.
- McIntyre, Joseph, Mahlburg, Hilke, *Hausa in the Media. A Lexical Guide*, Buske Verlag, Hamburg 1991.
- Milczarek, Sylwester, *Kultura łowiecka w świecie islamu*, DIALOG, Warszawa 2002.
- Morris, Desmond, *Naga małpa*, przeł. T. Bielicki, J. Koniarek, J. Prokopiuk, Świat Książki, Warszawa 1997.

- Newman, Paul, Newman, Roxana Ma, *Modern Hausa-English Dictionary*, University Press PLC, Ibadan 1979.
- Oesterreicher-Moliwo, Marianne, *Leksykon symboli*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo ROK Corporation SA, Warszawa 1992.
- Piłaszewicz, Stanisław, *Afrykańska Księga Rodzaju. Mity i legendy ludów Afryki Zachodniej*, Iskry, Warszawa 1978.
- Piłaszewicz, Stanisław, *W cieniu krzyża i półksiężyca. Rodzime religie i „filozofia” ludów Afryki Zachodniej*, Iskry, Warszawa 1986.
- Piłaszewicz, Stanisław, *Historia literatur afrykańskich w językach rodzimych. Literatura hausa*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1988.
- Piłaszewicz, Stanisław, *Egzotyczny świat sawanny. Cywilizacja i kultura ludu Hausa*, DIALOG, Warszawa 1995.
- Piwiński, Ryszard, *Mity i legendy w krainie Proroka*, Iskry, Warszawa 1983.
- Plessner, Helmuth, *Pytanie o conditio humana*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988.
- Prieur, Jean, *Symbole świata*, przeł. J. Kluza, Wydawnictwo TOMaCO, Warszawa b.r.
- Radke, Reinhard, *Serengeti*, przeł. E. Walewska-Wilk, Grupa Wydawnicza Bertelsmann Media, Warszawa 2002.
- Rzewuski, Eugeniusz, *Azania zamani. Mity, legendy i tradycje ludów Afryki Wschodniej*, Iskry, Warszawa 1978.
- Serpell, James, *W towarzystwie zwierząt. Analiza związków ludzie-zwierzęta*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęśna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999.
- Seyyed Hossein Nasr, *Istota islamu*, przeł. K. Pachniak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2010.
- Sidorowicz, Sergiusz, *Czystość rytualna w islamie*, [w:] *Literatura arabska. Dociekania i prezentacje. 2. Prawo i teologia islamu*, DIALOG, Warszawa 2000, s. 7-45.
- Tressider, Jack, *Symbole i ich znaczenie*, przeł. Z. Dalewski, Świat Książki, Warszawa 2001.
- Tworyschka, Monika i Udo, *Islam. Mały słownik*, VERBINUM, Warszawa 1995.
- Usman Usaini Fagge, *Ire-iren karin harshen hausa na rukuni*, Benchmark Publishers Limited, Kano b.r.
- Zajac, Patryk, *Słowa-klucze kultury w przysłowiaach Hausa*, „Przegląd Orientalistyczny”, 1-2 (265-266), 2018, s. 155-181.
- Zajackowski, Andrzej, *Muntu dzisiaj. Studium afrykanistyczne*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.
- Ząbek, Maciej, *Arabowie z Dar Hamid. Społeczność w sytuacji zagrożenia ekologicznego*, DIALOG, Warszawa 1998.

PATRYK ZAJĄC

ANALIZA UŻYCIA PRZYSŁÓW W DYSKURSIE POLITYKI NA PRZYKŁADZIE TEKSTÓW PRASOWYCH W JĘZYKU HAUSA OPUBLIKOWANYCH W OKRESIE WYBORÓW POWSZECHNYCH W NIGERII W 2019 R.¹

Streszczenie

Niniejszy artykuł stanowi analizę funkcji i treści przysłów hausa w dyskursie nigerskiej polityki. Przysłowia hausańskie (*karin magana*) są krótkimi twórcami językowymi, trwałymi powiedzeniami o stałej interpretacji. Pod względem formalnym *karin magana*, podobnie jak przysłowia w innych językach, są jednostkami tekstu, minimalnymi (skończonymi) tekstami, które wchodzą do wypowiedzi jako gotowe, utarte cytaty. Materiał źródłowy do analizy stanowiły wybrane teksty prasowe, opublikowane w kilku z najpopularniejszych gazet w języku hausa wydawanych w Nigerii, których główną tematyką jest polityka. Obejmują one następujące tytuły: „Aminiya”, „Albishir”, „Al-Mizan” oraz „Leadership A Yau”. Wszystkie artykuły prasowe, które posłużyły jako materiał do analizy zostały opublikowane w okresie od 30 stycznia do 27 lutego 2019 r., w którym odbyły się wybory powszechne w Nigerii. Analiza wykazała, że przysłowia stanowią znaczący element języka prasy i pełnią rozmaite funkcje w strukturze tekstów publicystycznych. Analizując treści wyrażane w przysłowiach zaobserwowano, że ich znaczenia ogólne ulegają konkretyzacji w kontekście bieżących wydarzeń politycznych, co pozwala na używanie ich jako figur retorycznych mających na celu oddziaływanie na czytelnika w zamierzony sposób.

Słowa kluczowe: przysłowia hausa, dyskurs polityki, wybory powszechne w Nigerii, prasa w języku hausa

¹ Niniejszy artykuł prezentuje wyniki badań terenowych „Przysłowia hausa w dyskursie politycznym”, przeprowadzonych przez autora w okresie od 30.01 do 27.02.2019 r. w Abudży w Nigerii, dofinansowanych z mikro-grantu w ramach programu „Strategia doskonałości – Uczelnia badawcza” na Wydziale Orientalistycznym w Uniwersytecie Warszawskim.

1. Wprowadzenie

Przysłowia hausańskie (*karin magana*) są krótkimi tworam językowymi, wywodzącymi się z tradycji ustnej. *Karin magana* stanowią zbiór utartych, trwałych powiedzeń, które obejmują różne rodzaje tekstów kultury o stałym znaczeniu, a zatem termin *karin magana* może być uznany za synonim polskiego (łacińskiego) *przysłowia*² (*proverbium*) w jego szerokim rozumieniu³. Przekaz *karin magana* jest wciąż żywy w społeczeństwie Hausa. Przysłowia są cenionym składnikiem wypowiedzi poetów, pisarzy, piosenkarzy i polityków. Co więcej, wykorzystywanie przysłów w literaturze stanowi o jej wartości i erudycji autora oraz wpisuje się w kanon hausańskiej tradycji literackiej⁴. Współcześnie *karin magana* weszły także do języka mediów, w tym prasy politycznej. Federalna Republika Nigerii jest państwem stosunkowo młodym⁵, w którym ustrój demokratyczny kształtuje się w sposób nieprzerwany dopiero od 20 lat⁶. Wszystko to sprawia, że czas wyborów w Nigerii jest okresem ożywionej debaty politycznej w mediach i prasie, której zapis (w postaci tekstów publicystycznych) stanowi istotny materiał do analizy dyskursu w jego aspekcie interaktywnym i konfrontacyjnym.

Dyskurs jest pojęciem „nieostrym”, definiowanym w różnorodny sposób⁷. Najkrócej mówiąc jest on „komunikatem powstałym w jakimś kontekście”⁸:

Dyskurs obejmuje [...] całość danego aktu komunikacji, a więc zarówno określoną werbalizację (tekst), jak i czynniki pozajęzykowe, które jej towarzyszą, tj. przede wszystkim określoną sytuację użycia oraz jej uczestników⁹.

² Terminów *karin magana* i *przysłowie* (*hausa*) używam dalej jako równoznaczne.

³ O kwestii różnic pojemności znaczeniowej literackich terminów hausańskich i „uniwersalnych” zobacz: S. Piłaszewicz, *Historia literatur afrykańskich w językach rodzimych. Literatura hausa*, Warszawa 1983, s. 13. oraz G. Furniss, *Poetry, Prose and Popular Culture in Hausa*, London 1996, s. 70-71. Na temat polskiego terminu *przysłowie* i pokrewnych mu form więcej w: K. Kłosińska, *Słownik przysłów. Przysłownik*, Poznań 2011, s. 10-14. oraz J. Krzyżanowski (red.), *Nowa księga przysłów polskich*, t. I-IV, Warszawa 1969-78, s. VII-XX.

⁴ S. Piłaszewicz, *op. cit.*, s. 28-29.

⁵ Niepodległość od Wielkiej Brytanii uzyskała w 1960 r.

⁶ Wcześniej, co prawda, były okresy rządów demokratycznych w latach 1960-1966 oraz 1979-83, ale przeplatały się one z licznymi zamachami stanu, a przez większość czasu w Nigerii panowała dyktatura wojskowa. Wskutek tego tradycje demokracji nie miały możliwości ugruntowania się.

⁷ Na temat różnych sposobów rozumienia dyskursu zobacz: A. Duszak, *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, Warszawa 1998, s. 13-21. oraz M. Czerwiński, *Semiotyczna analiza dyskursu*, [w:] *Jak analizować dyskurs? Perspektywy dydaktyczne*, red. W. Czachur, A. Kulczyńska, Ł. Kumięga, Kraków 2016, s. 41-43.

⁸ *Ibid.*, s. 43.

⁹ A. Duszak, *op. cit.*, s. 19.

Punkt wyjścia dla niniejszych rozważań nad prasowym dyskursem polityki¹⁰ stanowi miejsce pojęcia WYBORY w językowym obrazie świata¹¹ Hausańczyków. Sposób rozumienia pojęcia WYBORY wpływa na postrzeganie przez Hausańczyków wydarzenia społeczno-politycznego do którego się ono odnosi, co znajduje swoje odbicie w sposobie mówienia (pisanie) o nim. W jednej z największych ogólnokrajowych gazet w języku hausa pt. „Aminiya” (‘zaufana przyjaciółka’) z 15 lutego 2019 r. (czyli dzień przed zaplanowanymi wyborami) na pierwszej stronie zamieszczono tytuł: (1) *Gobe Nijeriya za ta yi anga*¹², dosł. ‘Jutro Nigeria będzie miała pana młodego’. Konstruowanie znaczenia tego wyrażenia frazeologicznego opisać można jako szereg operacji mentalnych, do których dochodzi w umysłach czytelników. Posłużę się w tym celu metodami językoznawstwa kognitywnego zaproponowanymi przez Lakoffa i Johnsona¹³. Zdanie *Jutro Nigeria wybierze pana młodego* zawiera metaforę pojęciową NOWY PREZYDENT TO PAN MŁODY, która z kolei implikuje funkcjonowanie w hausa metafory WYBORY TO MAŁŻEŃSTWO. MAŁŻEŃSTWO (*aure*) w kulturze Hausa postrzegane jest jako pozytywnie wartościowana WALKA, co zaświadczone jest na przykład w przysłowiu (2) *Aure yakin ‘yammata*¹⁴ ‘Małżeństwo jest walką dziewcząt’. Na tej podstawie orzec można, że Hausańczycy postrzegają WYBORY jako szczególny rodzaj WALKI, podobnej do tej, którą prowadzą ze sobą dziewczęta rywalizujące o względy potencjalnego PANA MŁODEGO. W tytule występuje także metonimia NIGERIA ZA NARÓD NIGERYJSKI (model NAZWA PAŃSTWA ZA MIESZKAŃCÓW). Ostatnie pojęcie natomiast metonimicznie oznacza RODZINĘ panny młodej, która wybiera jej męża (NARÓD ZA RODZINĘ to metonimia oparta na modelu ZBIÓR ZA ELEMENT ZBIORU). Za ich wspólne cechy prototypowe uznać można, m.in. identyfikowanie się z określoną grupą, poczucie tożsamości, występowanie związków pokrewieństwa między członkami grupy. Podsumowując, na mocy opisanych powyżej operacji mentalnych, zdanie: *Gobe Nijeriya za ta yi anga*, dosł. ‘Jutro Nigeria wybierze pana młodego’ oznacza ‘Jutro naród nigeryjski wybierze prezydenta’.

¹⁰ Na problemy związane z tym terminem zwróciła uwagę B. Witosz w artykule *Styl dyskursu ideologicznego z perspektywy lingwistycznej*, [w:] *Wybrane zagadnienia lingwistyki tekstu, analizy dyskursu i komunikacji międzykulturowej – In memoriam Profesor Anny Duszak (1950-2015)*, red. U. Okulska, U. Topczewska, A. Jopek-Bosiacka, Warszawa 2018, s. 96, przypis 6. Dla możliwe największej precyzji używam sformułowania *dyskurs polityki*, w odróżnieniu od *dyskursu politycznego* (czyli dyskursu elit politycznych), mimo że rozróżnienie to jest respektowane przede wszystkim w pracach socjologicznych, podczas gdy na gruncie językoznawstwa terminy te stosowane są zwykle wymiennie.

¹¹ Terminem tym posługuję się w znaczeniu zaproponowanym przez: J. Bartmińskiego w: *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 2012 [1977], s. 11-21.

¹² H. Idris, *Gobe Nijeriya za ta yi anga*, „Aminiya”, 15-21.02.2019, s. 1.

¹³ G. Lakoff i M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago 1980 [wydanie polskie: *Metafory w naszym życiu*, przeł. Tomasz Krzeszowski, Warszawa 2011].

¹⁴ Y. Yunusa, *Hausa a dunkule na daya* [*Hausa w pigułce, tom pierwszy*], Kano 1977, s. 102.

1.1. Cel artykułu

Celem niniejszego artykułu jest dokonanie analizy przysłów w dyskursie polityki, w oparciu o teksty prasowe opublikowane w okresie wyborów powszechnych w Nigerii w 2019 r. Analiza dyskursu skupia się na zastosowaniu przysłów jako środków językowych budujących określone narracje w tekstach prasowych, tj. stara się odpowiedzieć na pytanie, jakie treści wyrażają przysłowia poprzez aktualizację swoich znaczeń w dyskursie i jakie pełnią one funkcje. Analiza obejmuje także dane pozajęzykowe, takie jak kontekst, intencje nadawcy oraz zamierzoną interpretację odbiorcy.

1.2. Materiały źródłowe i metodologia

Jakościowa analiza (interpretacja) dyskursu, która zostanie przeprowadzona w niniejszym artykule bazuje na trzech podstawowych założeniach metodologicznych:

I. Wyznaczenie granicy między analizą a interpretacją dyskursu nie jest możliwe z tego względu, że **interpretacja jest inherentną właściwością każdej analizy danych językowych**, tym bardziej analizy semantycznej¹⁵. [wyróżnienie – P.Z.]

II. Przedmiotem interpretacji mogą być (...) dyskursy rozumiane jako teksty powiązane ze sobą tematycznie. Ponieważ teksty stanowią wielowarstwowy konstrukt interpretacyjny, w analizie jakościowej interpretacji **nie muszą podlegać wszystkie ich elementy**. Złożony przedmiot analizy **narzuca konieczność badania wybranych aspektów** tego przedmiotu¹⁶. [wyróżnienie – P.Z.]

III. ...[I]nterpretacja jako metoda analizy nie jest w stanie objąć wszystkich struktur danych językowych jednocześnie. Koncentruje się na **wybranych uprzednio strukturach**, uznanych za **relewantne** czy to ze względu na **częstotliwość powtarzania się**, czy też ze względu na **odmienność od standardowych form** lub ze względu na jakiegokolwiek **wyróżnienie formalne**¹⁷. [wyróżnienie – P.Z.]

W świetle powyższych założeń, zaproponowana jest interpretacja przysłów w dyskursie nigeryjskiej polityki. Materiał źródłowy stanowią wybrane teksty prasowe, opublikowane w okresie od 30 stycznia do 27 lutego 2019 r., w kilku z najpopularniejszych gazet w języku hausa wydawanych w Nigerii, których główną tematyką jest polityka. Obejmują one następujące tytuły: „Aminiya”, „Albishir”, „Al-Mizan” oraz „Leadership A Yau”.

¹⁵ U. Topczewska, *Interpretacja jako metoda analizy dyskursu* [w:] *Wybrane zagadnienia lingwistyki tekstu, analizy dyskursu i komunikacji międzykulturowej – In memoriam Profesor Anny Duszak (1950-2015)*, red. U. Okulska, U. Topczewska, A. Jopek-Bosiacka, Warszawa 2018, s. 181.

¹⁶ *Ibid.*, s. 182.

¹⁷ *Ibid.*, s. 184.

Aspekt poddany badaniu stanowi użycie przysłów hausa w tych tekstach. Wybór przysłów jako struktur będących głównym przedmiotem analizy, uargumentowany jest faktem, iż spełniają one wszystkie trzy warunki relewancji wymienione powyżej, tzn. występują z dużą częstotliwością¹⁸, są odmienne od standardowych form i wyróżniają się pod względem formalnym (np. operują stałymi, charakterystycznymi strukturami składniowymi typu *ya fi...* ‘jest lepszy niż...’, *inda... nan...* ‘gdzie... tam...’, a ich leksyka obfituje w terminy kulturowe¹⁹).

Przysłowia uznaje się za szczególny rodzaj mowy przytoczonej: „Przyjmując wypowiedzianą za pojęcie centralne, uznajemy, że mowa przytoczona niezależna lub zależna występuje wtedy, gdy jeden akt wypowiedziania zawiera drugi”²⁰. „Przysłowia są jednostkami tekstu – nie budujemy z nich zdań, ponieważ one same są już zdaniami, minimalnymi tekstami. Wchodzą do wypowiedzi jako cytaty, gotowe teksty w tekście...”²¹. W tym przypadku przysłowie jest aktem wypowiedziania zawartym w innym akcie, jakim jest artykuł prasowy. Takie spojrzenie na materiał badawczy, unaocznia wartość niniejszej analizy oraz jej potencjał w perspektywie dalszych badań nad hausańskim dyskursem polityki, jako że „mowa przytoczona jest szczególnie adekwatnym punktem wyjścia do analizy dyskursu, widzianym przez pryzmat krążenia wypowiedzi w komunikacji”²². To właśnie owo „krążenie” ma niebagatelne znaczenie dla interpretacji przysłów, gdyż przekłada się ono na językowy oraz pozajęzykowy kontekst ich użycia. Przysłowia odnoszą się zatem do konkretnych sytuacji i wydarzeń politycznych, które zostaną przybliżone w oparciu o doniesienia medialne, i dopiero z tej perspektywy, z uwzględnieniem kontekstu kulturowego, odczytane zostaną znaczenia i funkcje paremii²³.

1.3. Wybory powszechne w Nigerii w 2019 r.

Zanim przejdziemy do analizy przysłów w prasowym dyskursie polityki na podstawie tekstów, które ukazały się w okresie wyborów, krótko przedstawiony zostanie ich przebieg i wyniki. Te wydarzenia i fakty pozajęzykowe tworzą kon-

¹⁸ Obserwacja własna.

¹⁹ P. Zając, *O przekazie uniwersalnym tekstów kultury na podstawie przysłów w języku hausa i polskim*, „Afryka”, nr 47, 2018, s. 15. *Id.*, *Słowa-klucze kultury w przysłowiaach hausa*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 1–2, 2018, s. 155–181.

²⁰ A. Dutka-Mańkowska, *Mowa przytoczona w analizie dyskursu – propozycje dydaktyczne dla II etapu studiów*, [w:] *Jak analizować dyskurs? Perspektywy dydaktyczne*, red. W. Czachur, A. Kulczyńska, Ł. Kumiega, Kraków 2016, s. 62.

²¹ K. Kłosińska, *op. cit.*, s. 10–11.

²² Jest to opinia uznanej francuskiej badaczki Laurence Rosier przytoczona przez: A. Dutka-Mańkowska, *op. cit.*, s. 62.

²³ Zastosowana metoda spełnia wymogi metodologiczne interpretacji danych językowych sformułowane przez F. Hermannsa (za U. Topczewską, *op. cit.*, s. 183–184).

tekst, w którym osadzone są analizowane przysłówia, a zatem stanowią elementy mające istotny wpływ na aktualizację znaczeń przysłów hausa w tekstach, a w szerszej perspektywie także na kształtowanie się określonego dyskursu polityki.

Wybory powszechne w Nigerii w roku 2019 miały na celu wyłonienie prezydenta kraju oraz członków dwuizbowego parlamentu (*National Assembly*). O urząd prezydenta ubiegało się aż 73 kandydatów. Jednakże w praktyce walka toczyła się między dwoma z nich – Muhammadu Buharim oraz Atiku Abubakarem, reprezentującymi odpowiednio, partię rządzącą *All People's Congress* (APC) oraz największą frakcję opozycyjną *People's Democratic Party* (PDP). Generałowi Muhammadu Buhariemu udało się uzyskać reelekcję, zdobywając 56% (ponad 15 mln) głosów i większość w 19 z 36 stanów, a jego partia-matka APC ponownie zyskała przewagę w parlamencie (w Izbie Reprezentantów ma 217 z 360 posłów, a w Senacie zdobyła 64 z 109 mandatów)²⁴.

Wybory prezydenckie w roku 2019 były w pewien sposób wyjątkowe. Obydwaj główni kandydaci byli muzułmanami sunnitami, mieszkańcami północy kraju, zhausanizowanymi Fulańcami²⁵ (grupa ta jest stosunkowo liczna i stanowi ok. 8% ludności Nigerii, którą zamieszkuje ponad 500 grup etnicznych²⁶). W przeszłości bowiem dwaj czołowi kandydaci reprezentowali odmienną przynależność etniczną i wyznanie, co stanowiło odbicie podziałów społeczeństwa Nigerii przebiegających według umownej geograficzno-demograficznej linii północ-południe, np. w 2015 r. o reelekcję ubiegał się południowiec, chrześcijanin z ludu Idżau, Goodluck Jonathan, jego konkurentem zaś był aktualny prezydent Muhammadu Buhari.

Podobnie jak w poprzednich latach organizacja wyborów przerosła instytucje nigeryjskie, a w szczególności bezpośrednio odpowiedzialną za ich przebieg Inde-

²⁴ *Independent National Electoral Commission, 2019 Presidential Election 23rd February 2019, Declaration Of Results*, <https://www.inecnigeria.org/wp-content/uploads/2019/03/2019-GE-PRESIDENTIAL-ELECTION-RESULTS.pdf> (19.04.2019). <https://nigeriaelections.stearsng.com> (19.04.2019). <http://www.electionguide.org/elections/id/3101/> (19.04.2019). *Nigeria Presidential Elections Results 2019*, <https://www.bbc.co.uk/news/resources/idt-f0b25208-4a1d-4068-a204-940cbe88d1d3> (26.04.2019).

²⁵ Dżihad fulańskiego kaznodziei Usmana dān Fodio proklamowany w 1804 r. doprowadził do zmiany wcześniej panujących elit. Fulańscy przywódcy szybko ulegli hausanizacji, zachowując jednak do pewnego stopnia swoją odrębność. Ze względu na swoją liczebność, zaangażowanie oraz wspomniane uwarunkowania historyczne, współcześnie Fulanie odgrywają nadal znaczącą rolę w polityce północnej Nigerii oraz ogólnokrajowej.

²⁶ Niecałe 8%, czyli blisko 15,5 mln ludzi, czyni Fulańców czwartą najliczniejszą grupą etniczną w Nigerii. (*Nigeria Country Profile*, <https://joshuaproject.net/countries/NI> (26.04.2019). Kulturę północnej Nigerii określa się często mianem hausa-fulańskiej, podkreślając tym samym fakt mieszanej tożsamości ludności tych terenów oraz bliską, wielowiekową koegzystencję obydwu grup.

pendent Nigerian Electoral Commission (INEC)²⁷. Zarejestrowało się 84 mln wyborców²⁸, co stanowiło największą liczbę potencjalnie głosujących w historii Nigerii. Jednakże, aby zagłosować większość z nich musiała odbyć podróż do swojej rodzinnej miejscowości (gdzie znajdował się ten ze 120 tys.²⁹ lokali wyborczych, w którym byli zarejestrowani).

Wybory zaplanowano na sobotę 16 stycznia 2019 r. W nocy z 15 na 16 stycznia ok. godz. 3.00, tj. na 5 godzin (!) przed planowanym otwarciem lokali wyborczych, INEC ogłosił przełożenie wyborów o tydzień. Jako przyczyny decyzji podano m.in. problemy natury technicznej i logistycznej – materiały wyborcze, dostarczane drogą lotniczą, nie zdołały dotrzeć na czas do wszystkich lokali z powodu złej pogody. Wiele terminali używanych do elektronicznego odczytu dokumentów uprawniających do głosowania nie zadziałało prawidłowo. Ponadto w kilku lokalach doszło do pożarów, w których spłonęły materiały wyborcze³⁰. Fakt ten wywołał frustrację w społeczeństwie³¹, a partie PDP i APC zaczęły rzucać na siebie oskarżenia o próbę zmanipulowania wyborów³². Zgodnie z przewidywaniami, w związku z przesunięciem wyborów o tydzień, wiele osób wróciło do miast, w których żyją i pracują, i zrezygnowało z ponownej, niekiedy bardzo długiej, podróży „do domu”, aby zagłosować w następny weekend³³. Fakt ten odbił się na tradycyjnie wysokiej frekwencji w wyborach prezydenckich, która wyniosła zale-

²⁷ *African Union Election Observation Mission (Aueom) To The Federal Republic Of Nigeria 23 February 2019 Presidential And National Assembly Elections*, <https://www.eisa.org.za/pdf/nig2019au.pdf> (26.04.2019), s. 6-9.

Interim Statement of the Commonwealth Observer Group Nigeria Presidential and National Assembly Elections 23 February 2019, <https://www.eisa.org.za/pdf/nig2019commonwealth.pdf> (26.04.2019), s. 2-3.

²⁸ *Independent National...*, *op. cit.*

Zagłosować mogły tylko osoby mające czynne prawo wyborcze i posiadające specjalny dokument (rodzaj dowodu osobistego), którym potwierdzają swoją tożsamość w lokalu wyborczym poprzez jego elektroniczne odczytanie za pomocą terminala (podobnego do terminala kart płatniczych). Jednakże 11,2 mln osób (czyli 13% wszystkich mogących głosować) nie odebrało swoich kart, które były już wydane (*Interim Statement...*, *op. cit.*, s. 2).

²⁹ *Nigeria election 2019: Atiku Abubakar challenges Muhammadu Buhari*, <https://www.bbc.com/news/world-africa-47242168> (26.04.2019).

³⁰ R. Oyekanmi, *Decision To Re-Schedule General Elections Painful But Necessary, Says INEC Chairman*, <https://inecnews.com/decision-to-re-schedule-general-elections-painful-but-necessary-says-inec-chairman/> (26.04.2019).

³¹ D. Zane, *Nigeria election: Anger and frustration after poll delay*, <https://www.bbc.com/news/world-africa-47242173> (26.04.2019).

³² *Nigeria election 2019: Poll halted in last-minute drama*, <https://www.bbc.com/news/world-africa-47263122> (26.04.2019).

³³ T. Oladipo, *What we've learnt from the Nigerian election*, <https://www.bbc.com/news/world-africa-47385552> (26.04.2019). D. Zane, *op. cit. Nigeria election 2019: Poll halted...*, *op. cit.*

dwie 35,66% (oddano 28,6 mln głosów, z czego ponad milion było nieważnych)³⁴. Na tak niskim poziomie frekwencja była ostatni raz w 1979 r. Dla porównania w 1999 r. wyniosła ona 52,26%, w 2003 r. – 69,08%, 2007 r., – 57,49%, 2011 r. – 53,68%, 2015 r. – 43,65%³⁵. Intuicja podpowiada, że mobilizacja elektoratu z Północy w połączeniu z niską frekwencją ogólną (wynikającą głównie z braku zaangażowania mieszkańców stanów południowych) mogły w jakiś sposób przyczynić się do wygranej Buhariego i APC. Jednakże analiza dziennikarska sugeruje, że przełożenie wyborów, i w konsekwencji stosunkowo niewielki odsetek głosujących, były równie niekorzystne dla obu kandydatów³⁶.

Końcowe oceny organizacji wyborów w Nigerii, wystawione przez zagraniczne misje obserwacyjne, były pozytywne, pomimo tego że ich sprawozdania zawierały wiele uwag krytycznych³⁷. W całym kraju doszło do wielu incydentów i naruszeń, które zostały opisane w sporządzonych raportach oraz w doniesieniach medialnych. Doszło, m.in. do kradzieży urn wyborczych³⁸ i kupowania głosów³⁹. W wielu miejscach lokale wyborcze nie zostały otwarte na czas, głosowanie przedłużono, w niektórych lokalach nawet o kolejny dzień⁴⁰. Doszło także do aktów

³⁴ *Independent National...*, *op. cit.*

³⁵ *Voter turnout data for Nigeria*, <https://web.archive.org/web/20150505062611/http://www.idea.int/vt/countryview.cfm?CountryCode=NG> (26.04.2019).

³⁶ T. Oladipo, *op. cit.*

³⁷ *Preliminary Statement of the Joint NDI/IRI International Observer Mission to Nigeria's February 23 Presidential and Legislative Elections*, <https://www.ndi.org/publications/preliminary-statement-joint-ndiiri-international-observer-mission-nigerias-february-23> (26.04.2019).

African Union Election Observation Mission (Aueom) To The Federal Republic Of Nigeria 23 February 2019 Presidential And National Assembly Elections, <https://www.eisa.org.za/pdf/nig2019au.pdf> (26.04.2019). *Interim Statement of the Commonwealth Observer Group Nigeria Presidential and National Assembly Elections 23 February 2019*, <https://www.eisa.org.za/pdf/nig2019commonwealth.pdf> (26.04.2019). *Ecowas Commission Nigeria 2019 – General Elections. Preliminary Declaration*, <https://www.eisa.org.za/pdf/nig2019ecowas.pdf> (26.04.2019).

³⁸ E. Amaize i T. Ugboogu, *Ballot thieves snatch ballot box in Delta*, <https://www.vanguardngr.com/2019/02/breaking-ballot-thieves-s snatch-ballot-box-in-delta/> (27.04.2019). S. Oyadongha, *Armed thugs allegedly hijack ballot boxes*, <https://www.vanguardngr.com/2019/02/breaking-armed-thugs-allegedly-hijack-ballot-boxes/> (27.04.2019). Ten proceder spotkał się z bardzo ostrą reakcją ze strony prezydenta, który nakazał obchodzić się służbom bezpieczeństwa ze złodziejami w sposób bezlitosny (*ruthless*), co interpretowane było jako zezwolenie na strzelanie do nich, a nawet ich zabicie (T. Oludayo, *Buhari's 'ruthless' order on ballot box snatchers*, <https://punchng.com/buharis-ruthless-order-on-ballot-box-snatchers/> (1.05.2019).

³⁹ D. Ojo, *APC leads in Ondo Assembly polls, party supporters alleged votes buying*, <https://thenationonlineng.net/apc-leads-in-ondo-assembly-polls-party-supporters-alleged-votes-buying/> (27.04.2019).

⁴⁰ V. Ikuomola, *INEC extends voting hours*, <https://thenationonlineng.net/breaking-inec-extends-voting-hour/> (27.04.2019). *Nigeria election 2019: Counting under way*, <https://www.bbc.com/news/world-africa-47348900> (27.04.2019).

przemocy (stosunkowo niewielkich jak na Nigerię), w których życie straciło co najmniej kilkanaście osób⁴¹.

1. Funkcje przysłów hausa w politycznych tekstach prasowych

Poniżej znajduje się fragment artykułu, który został zamieszczony w prorządowej gazecie „Albishir” (‘dobra nowina’). Stanowi obronę gubernatora stanu Kano Abdullahiego Ganduje przed oskarżeniami ze strony lokalnych polityków. Rozpoczyna go refleksja nad funkcjonowaniem przysłów w języku hausa:

*Masu nazari kan adabin Hausa sun bayyana cewa, karin magana na nufin takaita labari, ma'ana idan labari ya yi tsawo kuma zai amfani jama'a, sai a kawo karin magana domin a takaita shi kowa ya amfana*⁴².

‘Badacze literatury hausa wyjaśniają, że celem przysłowia jest przekazanie wiadomości krótko. To znaczy, jeśli wiadomość jest długa, ale warta uwagi wszystkich ludzi, nic tylko ująć ją w formie przysłowia, żeby ją skrócić, a każdy się z nią zapozna.’

Pod względem formalnym *karin magana*, podobnie jak przysłowia w innych językach, są jednostkami tekstu, minimalnymi (skończonymi) tekstami, które wchodzą do wypowiedzi jako gotowe, utarte cytaty. Jednocześnie przypominają pod wieloma względami utwory literackie⁴³. Zwykle mają postać jednozdaniową, o wewnętrznie zbalansowanej, dwuczęściowej strukturze (której elementy określane bywają jako „temat” i „komentarz”), np. (3) *Kome nisan daji | da gari gabansa* ‘Nieważne, jak duży las | jest za nim miasto’⁴⁴, a niekiedy eliptyczną (przede wszystkim chodzi tu o pominięcie spójki *ne/ce*, wyrażającej znaczenie ‘być’ w zdaniach imiennych), np. (4) *Kwadayi mabudin wahala [ne]*⁴⁵ ‘Pożądanie [jest] kluczem do kłopotów’⁴⁶. W hausa odnaleźć można także przysłowia mające formę zdań złożonych, np. (5) *Kowa ya yi sammako ya huta da rana* ‘Każdy, kto wcześniej bierze się do pracy, może odpocząć w dzień [tj. gdy słońce najmocniej grzeje]’, pytań retorycznych, np. (6) *Ina amfanin kyaun daki ba kofa?* ‘Cóż wart jest ładny dom bez drzwi?’ oraz pytań i odpowiedzi, np. (7) *Me kuma ake jira? Bagwari ya yi toshi*. ‘Na co czekacie? Aby człowiek z ludu Gwari przyniósł po-

⁴¹ A.A. Adams, *Situation Room: 16 were killed in election day violence*, <https://www.thecable.ng/situation-room-16-were-killed-in-election-day-violence> (27.04.2019).

⁴² A. Umar, *op. cit.*, s.16.

⁴³ K. Kłosińska, *op. cit.*, s. 10-11.

⁴⁴ *Ibid.*, s. 11; A. Dundes, *On the Structure of the Proverb*, „Proverbial”, nr 25, 1975, s. 963-965; G. Furniss, *op. cit.*, s. 72; T-S. Jang, *Balance and Bipartite Structure in Hausa Proverbs*, London 1994 [praca doktorska].

⁴⁵ W nawiasach kwadratowych umieszczono pominięty element gramatyczny.

⁴⁶ G. Furniss, *op. cit.*, s. 71-72; S. Piłaszewicz, *op. cit.*, s. 35.

darek⁴⁷. *Karin magana* posługują się stałymi jednostkami leksykalno-gramatycznymi, np. *kowa* ‘każdy’, *kome* ‘cokolwiek’, *abin da* ‘to, co’, *idan* ‘jeżeli, in ji ‘powiedział’ i in.⁴⁸ Bywają także wprowadzane do wypowiedzi (tekstu) za pomocą utartych zwrotów, np. *Hausawa dai na cewa...* ‘Hausańczycy zaś powiadają...’, *Hausawa sun ce...* ‘Hausańczycy mawiali...’, *hakika...* ‘zaprawdę...’⁴⁹. Ponadto przysłowia hausa mają także swój wymiar artystyczny i poetycki, na który składają się takie ich cechy jak rytm, rym, gra słów, np. (8) *Dutse cikin ruwa ba ruwansa da rana*⁵⁰ ‘Kamień w wodzie nie dba o słońce’, czy aliteracja, np. (9) *Bakin bunu bata baibaya* ‘Zgniła trawa niszczy dach’⁵¹.

1.1. Przysłowia jako tytuły

Tytuł „stanowi rodzaj magnesu dla odbiorcy, przewodnika, wydobywającego na światło dzienne główną myśl tekstu”⁵². Cechy formalne przysłów hausa czynią z nich doskonale tworzywo dla tytułów prasowych, które w odróżnieniu od tytułów innych typów tekstów, pełnią przede wszystkim funkcję symboliczną i z tego powodu wymagają od czytelnika posiadania kompetencji kulturowych, aby je odczytać. Należy jednak zauważyć, że w niektórych przypadkach wykazują cechy indykatywne (streszczanie najważniejszej wiadomości lub tezy) i ikoniczne (oparte na dostrzeganym przez czytelnika metaforycznym podobieństwie tytułu i tekstu)⁵³. Jak wskazuje Wójcicka⁵⁴ tytuły zwykle mają charakter endoforyczny. Nie inaczej jest w przypadku omawianych przykładów. Jednakże, ponieważ są one przysłowiami, które z definicji mają swoją podstawę doświadczeniową, a więc są zakotwiczone w rzeczywistości pozajęzykowej, wykazują także funkcję egzoforyczną. Zatem przysłowia jako tytuły prasowe odsyłają czytelnika zarówno do treści samego tekstu, jak i innych tekstów kultury (gł. bajek, ludowych opowieści) oraz sytuacji znanych z rzeczywistości pozajęzykowej i ukierunkowują jego odbiór (pełnią więc funkcje kontekstualizacyjną i makrotekstualną)⁵⁵.

⁴⁷ *Ibid.*, s. 34-35.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Przykłady z: S.S. Umar, *Aski ya zo gaban goshi*, „Leadership A Yau”, 15.02.2019, s. 5; M. Yaba, *Zafen 2019: Ya kamata mu dage da addu'a – Sheikh Bala Lau*, „Aminiya”, 1-7.02.2019, s. 9; A. Umar, *Yan kinibibin siyasa kun yi sake, dan zaki ya girma*, „Albishir”, nr 29, 25-31.01.2019, s. 16.

⁵⁰ Podkreślone zostały wyrazy mające w hausa taką samą postać leksykalną *ruwa* ‘woda’ lub ‘interes, sprawa, problem’.

⁵¹ S. Piłaszewicz, *op. cit.*, s. 35-36.

⁵² M. Wójcicka, *O tytule tekstu z perspektywy semiotyki [w:] Wybrane zagadnienia lingwistyki tekstu, analizy dyskursu i komunikacji międzykulturowej – In memoriam Profesor Anny Duszak (1950-2015)*, red. U. Okulska, U. Topczewska, A. Jopek-Bosiacka, Warszawa 2018, s. 152.

⁵³ *Ibid.*, s. 156, 160-161, 170.

⁵⁴ *Ibid.*, s. 150-151.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 165-168.

Poniższe przysłowie mówi o wydarzeniu, które nastąpi w bardzo bliskiej przyszłości⁵⁶. Użyte zostało jako tytuł artykułu prasowego na temat jutrzejszych wyborów prezydenckich:

(10) *Aski ya zo gaban goshi*⁵⁷

(10) '[Wybory] już za pasem'

dosł. 'golenie [głowy brzytwą] dosięgło czoła'⁵⁸

Drugi przykład jest nagłówkiem listu od czytelnika, dotyczącego procesu zmierzającego do odwołania prezesa Sądu Najwyższego Nigerii Waltera Onnoghena. Prezydent Buhari polecił zawiesić go w okresie bezpośrednio poprzedzającym wybory, co przez część społeczeństwa zostało odebrane jako krok polityczny, gdyż jest to główna osoba stwierdzająca ich ważność. Jako powód podano zatajenie przez sędziego w deklaracji majątkowej części posiadanych aktywów⁵⁹:

(1) *Dambarwar cire Onnoghen: Ruwa ba ya tsami banza*⁶⁰

'Spór o odwołanie Onnoghena: Nic nie dzieje się bez przyczyny'

dosł. 'Woda nie kwaśnieje (psuje się) po nic'

Bezkontekstowa interpretacja przysłowia mówi, że jest ono używane w celu wskazania na konieczność istnienia przyczyny każdego wydarzenia⁶¹.

1.2. Przysłowia jako podsumowania-streszczenia

Częstą funkcją przysłów w tekstach prasowych jest streszczanie lub podsumowywanie wyrażonych w nich treści. Występują one wtedy zwykle w zakończeniu. Nawet dwa *karin magana* mogą być użyte bezpośrednio po sobie, aby dobitnie przekazać główne myśli artykułu, np.

Hausawa dai na cewa (12) *rana ba ta karya sai dai uwar diya ta ji kunya, haka ma*
(13) *ba a san maci tuwo ba sai miya ta kare*, zaɓen 2019 ya riga ya zo, makomar shu-
gabancin kasar nan tana a hannun 'yan Nijeriya waɗanda za su yi alkalanci a akwatu-
nan zaɓe kan 'yan siyasar da suke muradin su shugabance su...⁶²

⁵⁶ R.C. Abraham, *Dictionary of the Hausa Language*, London 1962, s. 40.

⁵⁷ S.S. Umar, *op. cit.*, s. 1.

⁵⁸ W kraju Hausa, wśród mężczyzn popularne jest golenie głowy brzytwą, które zaczyna się od tyłu głowy, a kończy w okolicy czoła.

⁵⁹ A. Ayijo, *Dambarawar cire Onnoghen: Ruwa ba ya tsami banza*, „Leadership A Yau”, 01.02.2019, s. 28.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 749; Y. Yunusa, *op. cit.*, s. 42.

⁶² S.S. Umar, *op. cit.*, s. 5.

‘Hausańcyzcy bowiem powiadają, że (12) **kłamstwo zawsze wychodzi na jaw**⁶³ (dosł. ‘jeśli matka dziewczyny zachowuje się godnie, to nie skłamała, co do dnia [zaślubin]’), a więc, (13) **żeby poznać się na kimś, potrzeba czasu**⁶⁴ (dosł. ‘nie zna się tego, kto je *purée* [razem z tobą], póki sos się nie skończy’). Wybory 2019 już nadeszły, a przyszłość przywództwa w kraju jest w rękach Nigeryjczyków, którzy rozsądzą przy urnach wyborczych zgodnie ze swoją wolą, którzy politycy będą nimi rządzić...’

2. Treści przysłów hausa w prasowym dyskursie polityki

Karin magana cechują się zwięzłością i wyrazistością przekazu. Pełnią funkcje dydaktyczne. Stanowią wyraz filozofii i przekonań ludu Hausa⁶⁵. Podobnie jak przysłowia w innych językach, „kodyfikują społeczną wiedzę w jej wariacie popularnym”⁶⁶. Naczelną cechą ich semantyki jest dwustopniowość znaczenia⁶⁷, stawiająca odbiorcę przed koniecznością interpretacji. Umiejętne wykorzystywanie tej właściwości przysłów postrzegane jest jako przejaw inteligencji i znajomości chwytów retorycznych (co określa się terminem *azanci*⁶⁸). Poszczególne przysłowia mogą stanowić nawiązanie do znanych z folkloru opowieści, czy bajek i w sposób zamierzony przywoływać ich treść⁶⁹. Mają swoje znaczenia bezkontekstowe, ale ich interpretacja może być inna w zależności od kontekstu użycia (językowego i pozajęzykowego). Dopiero suma wszystkich kontekstów stanowić mogłaby pełen opis znaczenia przysłowia⁷⁰. *Karin magana* przekazują niekiedy treści uniwersalne, co pozwala na odnalezienie ich ekwiwalentów znaczeniowych w innych językach, np. (14) *Rigakafi ta fi magani* ‘Zapobieganie jest lepsze niż leczenie’, por. pol. *Lepiej zapobiegać niż leczyć*⁷¹. Z drugiej strony jednakże, reprezentują wartości jednej kultury, i operują w ramach jej językowego obrazu świata. Fakt ten często uniemożliwia ich dosłowne przełożenie na inne języki w sposób dostatecznie zrozumiały, z całością przekazywanych przez nie treści, bez podejmowania przez tłumacza trudnych decyzji i uciekania się do komentarzy⁷².

⁶³ Y. Yunusa, *op. cit.* s. 41.

⁶⁴ *Ibid.*, s. 171; R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 907.

⁶⁵ S. Piłaszewicz, *op. cit.*, s. 29.

⁶⁶ J. Batmiński, *op. cit.*, s. 160.

⁶⁷ K. Kłosińska, *op. cit.*, s. 10.

⁶⁸ G. Furniss, *op. cit.*, s. 70.

⁶⁹ S. Piłaszewicz, *op. cit.*, s. 33-34.

⁷⁰ G. Szpila, *Przysłowie – semantyka tekstu jednozdaniowego*, „Język polski”, nr 79, z. 5, 1999, s. 371-372.

⁷¹ P. Zając, *O przekazie uniwersalnym...*, *op. cit.*

⁷² Przegląd technik mogących mieć zastosowanie do tłumaczenia przysłów w: K. Hejwowski, *Tłumaczenie idiomów* [w:]: *Id.: Iluzja przekładu. Przekładoznawstwo w ujęciu konstruktywnym*, Katowice 2015, s. 245-274.

2.1. Przysłowia jako oręż walki politycznej

Antyrządowa gazeta „Al-Mizan” (ar. ‘waga’), wydawana przez szyicką organizację *Harkar Musulmi (Islamic Movement of Nigeria)* zamieściła rysunek satyryczny przedstawiający gubernatora stanu Kaduna z ramienia APC, Nasira El-Rufa’i, zapakowanego do torby, wraz z podpisem w postaci przysłowia:

(15) *Kowa ya debo da zafi, bakinsa*⁷³

‘To, co czynisz innym, uczynią i tobie’⁷⁴

dosł. ‘Każdy, kto zaczerpnął gorącego, [poczuje to na] swoich ustach’

ALLAH YA JI KAN HAKEEM RAJI

“Duk waɗanda suka yi
mana katsalanda a zaɓe,
za a ɗebe su a jakunkunan gawa”
-Gwamna



KOWA YA DEBO DA ZAFI, BAKINSA

Ilustracja oraz jej podpis są kąśliwą, a zarazem inteligentną odpowiedzią na jego wcześniejsze słowa (przyczone w prawym górnym rogu ilustracji): „ci, którzy będą wtrącać się w wybory zostaną wyjęci z worków (hau. *jakunkuna* ‘torby’) na zwłoki (tj. będą zabici)”, których ocena wyrażona jest hausąńsko-arabskim hasłem zamieszczonym w lewym górnym rogu obrazka, które przetłumaczyć można jako ‘niech Bóg zmiłuje się nad mędrcom o wstecznych poglądach’. Być może, w zamierzeniu karykaturzysty, kratkowy deseń torby przywoływać ma kraty więzienne (potencjalną karę za ostre słowa polityka?).

⁷³ Rysunek satyryczny, „Al-Mizan”, nr 1380, s. 3.

⁷⁴ R.C. Abraham, *op. cit.*, s. 960.

Kolejne dwa przykłady dotyczą Oluseguną Ọbasanjó, byłego prezydenta kraju z partii PCP w latach 1999-2007, który bezskutecznie starał się o reelekcję na trzecią kadencję. Nadal jest obecny w nigeryjskiej polityce, ale stoi na uboczu. Prasa przedstawia go w złym świetle, na co wskazują tytuły artykułów: *Ọbasanjó ɗan adawa da Nijeriya* ‘Ọbasanjó wrogiem Nigerii’ oraz *’Yan Nijeriya ku yi watsi da Ọbasanjó, shi ba komai ba ne* ‘Nigeryjczycy, pozbądźcie się Ọbasanjó, on jest nikim’. W ich treści znalazły się przysłowia implikujące, że ponosi on po prostu negatywne konsekwencje swoich działań:

*Aika-aikar da Ọbasanjó ya tabka, kuma yake ganin ya yi bajinta wadda zai faranta wa Yarabawa da ita, (16) kwalliya ba ta biya kuɗin sabulu ba, har kwanan gobe ba shi da karɓuwa a ƙasar Yarabawa, domin ya riga ya yi masu laifi babba...*⁷⁵

‘Ọbasanjó wykazał się wielką nieostrożnością. Gdy tylko ją dostrzegł zrobił więcej niż mógł, aby zadowolić Jorubów, (16) **ale trud się nie opłacił** (dosł. ‘Pielęgnacja nie warta była ceny mydła’). Jeszcze długo nie będzie przyjmowany w kraju Jorubów z powodu swoich wcześniejszych ogromnych przewinień wobec nich z radością’

*Wai wannan shi [Ọbasanjó] ne mutumin da yanzu zargin wasu da shirya maguɗin zabe. Ya manta cewa, (17) **abin da ya shuka a zaɓen 2007 shi ya girba** a lokacin da ya sake neman tazarge a karo na uku...*⁷⁶

‘I tak oto on [Ọbasanjó] jest człowiekiem, który teraz oskarża niektórych o organizację nieuczciwych wyborów. Zapomniał, że (17) **to, co zasiał w wyborach w roku 2007, zebrał**, gdy starał się o reelekcję na trzecią kadencję...’

Jest to adaptacja przysłowia *Abin da mutum ya shuka, shi zai girba*⁷⁷, por. pol. *Co człowiek posiał, to i żąć będzie*.

2.2. Przysłowia jako element manifestu politycznego

Poniższy fragment artykułu z prorządowej gazety „Albishir” zawiera przykład wykorzystania przysłowia w manifestie politycznym. Stanowi publiczny protest wobec zarzutów kierowanych w stronę gubernatora stanu Kano z partii APC Abdullahiego Ganduje:

*...ana so a yi Ganduje adalci, maimakon a rinka sauraron gaza-gani, masu soki-burutsu a cikin gidajen radio tamkar gaskiya suke faɗa wa jama’a. Hakika, (18) **gani ya kori ji gwamna Ganduje** ya bai wa maraɗa kunya game da takun tafiyar da mulkinsa, inda ya yi taka-tsantsan wajen aiwatar da aikace-aikacen da ya tsara yin wa jama’ar Kano...*⁷⁸

⁷⁵ L.S. Ibrahim, *Obasanjo ɗan adawa da Nijeriya*, „Albishir”, nr 29, 25-31 01 2019, s. 16.

⁷⁶ S. Anwar, *’Yan Nijeriya ku yi watsi da Obasanjo, shi ba komai ba ne*, „Leadership A Yau”, 01.02.2019, s. 3.

⁷⁷ Y. Yunusa, *op. cit.*, s. 2.

⁷⁸ A. Umar, *op. cit.*, s. 16.

‘...chciano wymierzyć Ganduje sprawiedliwość, zamiast tego ciągle słuchają tych wścibskich ludzi, którzy podnoszą nieistotne sprawy w studiach radiowych, mówiąc jakoby prawdę ludziom. Naprawdę, (18) **lepiej samemu zobaczyć niż tylko słuchać**⁷⁹ (dosł. ‘widzenie przegania słyszenie’). Gubernator Ganduje poniżył opowiadających kłamstwa o jego sposobie sprawowania władzy poprzez roztropne działania takie jak prace, które zarządził wykonać na rzecz ludności Kano...’

2.3. Przysłowia jako odezwa

W okresie wyborów przysłowia w prasie politycznej pełniły czasami funkcję odezw. W poniższym fragmencie *karin magana* posłużyło jako element nawoływania do obywateli o zaangażowanie i troskę o uczciwość wyborów:

*Ashe ke nan abin lamarin ya zama na hannun karba hannun mayarwa ke nan kuma (19) abin da ka shuka shi za ka girba, domin idan har talaka bai sayar da nasa ikon da kundin tsarin mulki ya ba shi ba, to babu yadda za a yi duk wanda ka zaɓa bai kulla masa abin a zo a gani ba ya sake zarcewa*⁸⁰.

‘Aż nie chce się wierzyć, że sprawa jest w rękach biorących, co innych ręce dają. Jednakże (19) **dostaniesz to, na co zasłużyłeś** (dosł. ‘co zasiejesz, to i żąć będziesz’), ponieważ tylko jeśli przeciętny obywatel nie zaprzeda swojej siły, zapisanej w prawie, które dała mu władza, to nie zdarzy się tak, żeby żaden z tych, których wybierzesz nie przyjrzał się osobiście sprawom, a tylko znowu mówił’.

Jest to kolejna adaptacja szeroko używanego w prasie przysłowia *Abin da mutum ya shuka, shi zai girba*.

Z kolei w wywiadzie z nigeryjskim noblistą, pisarzem, prof. Wole Soyinką, odnajdujemy emocjonalny wyraz jego poglądów, ujęty w formie trawestacji wspomnianego już wcześniej przysłowia:

*Ban yarda da abin da ake kira bata kuri’a ba, wanda hakan ke nufin jefar da kuri’a a cikin kwandon shara, amma ni na yarda da (20) shuka kuri’a, ba zubar da kuri’a ba, shuka kuri’a! Shuka kuri’a yana nufin, hanyar shuka irin da zai nuna ya fito a girba ta hanyar kuri’a, sannu a hankali.*⁸¹

‘Nie zgadzam się na to, co zwą niszczeniem głosów, które znaczy tyle, co wyrzucenie głosów do kosza na śmieci. Ja optuję za (20) **sianiem głosów**, nie wyrzucaniem głosów, ale **sianiem głosów!** **Sianie głosów** ma na celu **sianie** ich w taki sposób, że gdy już wejdą na **żęcie** w postaci głosowania, dokona się ono uczciwie, bez przeszkód, w sposób spokojny.’

⁷⁹ Y. Yunusa, *op. cit.*, s. 17.

⁸⁰ 2019: *Sai a yanzu ne ikon alkalanci zai dawo hannun talakan Nijeriya!*, „Leadership A Yau”, 12.02.2019, s. 3.

⁸¹ U.A. Hunkuyi, *APC da PDP ba su cancanci sake hawa mulki ba* – Soyinka, „Leadership A Yau”, 1.02.2019, s. 4.

4. Podsumowanie

Powyższa analiza przysłów hausa w dyskursie polityki oparta na tekstach prasowych, prowadzi do następujących wniosków:

– Przysłowia są minitekstami, stanowiącymi zamkniętą całość, i jako takie mogą stanowić część innych tekstów. Posiadają określone cechy formalne, które umożliwiają wkomponowanie ich w obręb wypowiedzi na różne sposoby. W prasie najczęściej pełnią funkcję tytułów (przykłady 10, 11), ale także podpisów (przykład 15) oraz podsumowań (wyrazistych streszczeń) treści artykułów (przykłady 12, 13).

– Przysłowia mogą być wykorzystywane kreatywnie, tzn. poprzez rozszerzenie ich postaci leksykalnej o elementy odwołujące się do konkretnych kwestii politycznych, przy jednoczesnym zachowaniu konstytutywnych elementów ich leksyki (przykłady 17, 19, 20).

– Treści wyrażane w przysłowiach są stałe i mogą być interpretowane bezkontekstowo. W dyskursie polityki znaczenia przysłów są aktualizowane i prowadzą do skonkretyzowanych interpretacji (sposobu ich rozumienia). Zakotwiczone są w pozajęzykowych sytuacjach i wydarzeniach ze świata polityki (szczególnie ciekawy jest przykład 15).

– Przysłowia mogą stanowić oręż walki politycznej (przykłady 15, 16, 17), element manifestu (18), a także nawoływać do uczciwości wyborczej (poprzez specyficzną realizację swojej funkcji dydaktycznej, jak w przykładach 19 i 20).

Mgr Patryk Zając, doktorant w Katedrze Języków i Kultury Afryki UW; zainteresowania naukowe: przysłowia hausa, analiza dyskursu, językoznawstwo kulturowe i kognitywne, wyrażenia funkcyjne w języku hausa, zapożyczenia arabskie w języku hausa.

Bibliografia

- Abraham, Roy C., *Dictionary of the Hausa Language*, University of London Press, London 1962.
- Barmiński, Jerzy, *Językowe podstawy obrazu świata*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2012 [1977].
- Czerwiński, Maciej, *Semiotyczna analiza dyskursu*, [w:] *Jak analizować dyskurs? Perspektywy dydaktyczne*, red. W. Czachur, A. Kulczyńska, Ł. Kumięga, Universitas, Kraków 2016, s. 41-58.
- Dundes, Alan, *On the Structure of the Proverb*, „Proverbium”, nr 25, 1975, s. 961-973.
- Duszak, Anna, *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

- Dutka-Mańkowska, Anna, *Mowa przytoczona w analizie dyskursu – propozycje dydaktyczne dla II etapu studiów*, [w:] *Jak analizować dyskurs? Perspektywy dydaktyczne*, red. W. Czachur, A. Kulczyńska, Ł. Kumiega, Universitas, Kraków 2016, s. 59-79.
- Furniss, Graham, *Poetry, Prose and Popular Culture in Hausa*, Edinburgh University Press, London 1996, s. 70-71.
- Hejwowski, Krzysztof, *Tłumaczenie idiomów* [w:] *Id.: Iluzja przekładu. Przekładoznawstwo w ujęciu konstruktywnym*, Wyd. Śląsk, Katowice 2015, s. 245-274.
- Jang, Tae-Sang, *Balance and Bipartite Structure in Hausa Proverbs*, London 1994 [praca doktorska].
- Kłosińska, Katarzyna, *Słownik przysłów. Przysłownik*, Publicat, Poznań 2011.
- Krzyżanowski, Julian (red.), *Nowa księga przysłów polskich, t. I-IV*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1969-78, s. VII-XX.
- Lakoff, George i Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, Chicago 1980 [wydanie polskie: *Metafory w naszym życiu*, przeł. Tomasz Krzeszowski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2011].
- Piłaszewicz, Stanisław, *Historia literatur afrykańskich w językach rodzimych. Literatura hausa*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1983.
- Szpila, Grzegorz, *Przysłowie – semantyka tekstu jednozdaniowego*, „Język polski”, nr 79, z. 5, 1999, s. 371-378.
- Topczewska, Urszula, *Interpretacja jako metoda analizy dyskursu* [w:] *Wybrane zagadnienia lingwistyki tekstu, analizy dyskursu i komunikacji międzykulturowej – In memoriam Profesor Anny Duszak (1950-2015)*, red. U. Okulska, U. Topczewska, A. Jopek-Bosiacka, Instytut Lingwistyki Stosowanej UW, Warszawa 2018, s. 175-197.
- Witosz, Bożena, *Styl dyskursu ideologicznego z perspektywy lingwistycznej*, [w:] *Wybrane zagadnienia lingwistyki tekstu, analizy dyskursu i komunikacji międzykulturowej – In memoriam Profesor Anny Duszak (1950-2015)*, red. U. Okulska, U. Topczewska, A. Jopek-Bosiacka, Instytut Lingwistyki Stosowanej UW, Warszawa 2018, s. 93-110.
- Wójcicka, Marta, *O tytule tekstu z perspektywy semiotyki* [w:] *Wybrane zagadnienia lingwistyki tekstu, analizy dyskursu i komunikacji międzykulturowej – In memoriam Profesor Anny Duszak (1950-2015)*, red. U. Okulska, U. Topczewska, A. Jopek-Bosiacka, Warszawa 2018, s. 149-174.
- Yunusa Yusufu, *Hausa a dunkule na daya* [*Hausa w pigułce, tom pierwszy*], Kano 1977.
- Zajac, Patryk, *O przekazie uniwersalnym tekstów kultury na podstawie przysłów w języku hausa i polskim*, „Afryka”, nr 47, 2018, s. 11-27.
- Zajac, Patryk, *Słowa-klucze kultury w przysłowiaach hausa*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 1-2, 2018, s. 155-181.

Artykuły prasowe w języku hausa

- 2019: *Sai a yanzu ne ikon alkalanci zai dawo hannun talakan Nijeriya!*, „Leadership A Yau”, 12.02.2019, s. 3.
- Anwar, Sani, *'Yan Nijeriya ku yi watsi da Obasanjo, shi ba komai ba ne*, „Leadership A Yau”, 01.02.2019, s. 1-3.
- Ayijo, Amadu, *Dambarawar cire Onnoghen: Ruwa ba ya tsami banza*, „Leadership A Yau”, 01.02.2019, s. 28.

- Hunkuyi, Umar A., *APC da PDP ba su cancanci sake hawa mulki ba – Soyinka*, „Leadership A Yau”, 1.02.2019, s. 4.
- Ibrahim, Lawal S., *Obasanjo dan adawa da Nijeriya*, „Albishir”, nr 29, 25-31 01 2019, s. 16.
- Idris, Hamza, *Gobe Najeriya za ta yi ango*, „Aminiya”, 15-21.02.2019, s. 1-2.
- Rysunek satyryczny „Al-Mizan”*, nr 1380, s. 3.
- Umar, Aliyu, *‘Yan kinibibin siyasa kun yi sake, dan zaki ya girma*, „Albishir”, nr 29, 25-31.02.2019, s. 16.
- Umar, Sharafaddeen S., *Aski ya zo gaban goshi*, „Leadership A Yau”, 15.02.2019, s. 1, 2, 5.
- Yaba, Mohammed, *Zaben 2019: Ya kamata mu dage da addu'a – Sheikh Bala Lau*, „Aminiya”, 1-7.02.2019, s. 9.

Źródła internetowe

- Adams, Abiose A., *Situation Room: 16 were killed in election day violence*, <https://www.thecable.ng/situation-room-16-were-killed-in-election-day-violence> (27.04.2019).
- African Union Election Observation Mission (Aueom) To The Federal Republic Of Nigeria 23 February 2019 Presidential And National Assembly Elections*, <https://www.eisa.org.za/pdf/nig2019au.pdf> (26.04.2019).
- Amaize, Emma i Theresa Ugobobu, *Ballot thieves snatch ballot box in Delta*, <https://www.vanguardngr.com/2019/02/breaking-ballot-thieves-snatch-ballot-box-in-delta/> (27.04.2019).
- Ecowas Commission Nigeria 2019 – General Elections. Preliminary Declaration*, <https://www.eisa.org.za/pdf/nig2019ecowas.pdf> (26.04.2019).
- <https://nigeriaelections.stearsng.com> (19.04.2019).
- <http://www.electionguide.org/elections/id/3101/> (19.04.2019).
- Ikuomola, Vincent, *INEC extends voting hours*, <https://thenationonlineng.net/breaking-inec-extends-voting-hour/> (27.04.2019).
- Independent National Electoral Commission, 2019 Presidential Election 23rd February 2019, Declaration Of Results*, <https://www.inecnigeria.org/wp-content/uploads/2019/03/2019-GE-PRESIDENTIAL-ELECTION-RESULTS.pdf> (19.04.2019).
- Interim Statement of the Commonwealth Observer Group Nigeria Presidential and National Assembly Elections 23 February 2019*, <https://www.eisa.org.za/pdf/nig2019commonwealth.pdf> (26.04.2019).
- Nigeria Country Profile*, <https://joshuaproject.net/countries/NI> (26.04.2019).
- Nigeria election 2019: Atiku Abubakar challenges Muhammadu Buhari*, <https://www.bbc.com/news/world-africa-47242168> (26.04.2019).
- Nigeria election 2019: Counting under way*, <https://www.bbc.com/news/world-africa-47348900> (27.04.2019).
- Nigeria election 2019: Poll halted in last-minute drama*, <https://www.bbc.com/news/world-africa-47263122> (26.04.2019).
- Nigeria Presidential Elections Results 2019*, <https://www.bbc.co.uk/news/resources/idthf0b25208-4a1d-4068-a204-940cbe88d1d3> (26.04.2019).
- Ojo, Damisi, *APC leads in Ondo Assembly polls, party supporters alleged votes buying*, <https://thenationonlineng.net/apc-leads-in-ondo-assembly-polls-party-supporters-alleged-votes-buying/> (27.04.2019).

- Oladipo, Tomi, *What we've learnt from the Nigerian election*, <https://www.bbc.com/news/world-africa-47385552> [dostęp: 26.04.2019].
- Oyekanmi, Rotimi, *Decision To Re-Schedule General Elections Painful But Necessary, Says INEC Chairman*, <https://inecnews.com/decision-to-re-schedule-general-election-s-painful-but-necessary-says-inec-chairman/> (26.04.2019).
- Oyadongha, Samuel, *Armed thugs allegedly hijack ballot boxes*, <https://www.vanguardngr.com/2019/02/breaking-armed-thugs-allegedly-hijack-ballot-boxes/> (27.04.2019).
- Preliminary Statement of the Joint NDI/IRI International Observer Mission to Nigeria's February 23 Presidential and Legislative Elections*, <https://www.ndi.org/publications/preliminary-statement-joint-ndiiri-international-observer-mission-nigerias-february-23> (26.04.2019).
- Tade, Oludayo, *Buhari's 'ruthless' order on ballot box snatchers*, <https://punchng.com/buharis-ruthless-order-on-ballot-box-snatchers/> (1.05.2019).
- Voter turnout data for Nigeria*, <https://web.archive.org/web/20150505062611/http://www.idea.int/vt/countryview.cfm?CountryCode=NG> (26.04.2019).
- Zane, Damian, *Nigeria election: Anger and frustration after poll delay*, <https://www.bbc.com/news/world-africa-47242173> (26.04.2019).

SPOŁECZEŃSTWO I GOSPODARKA

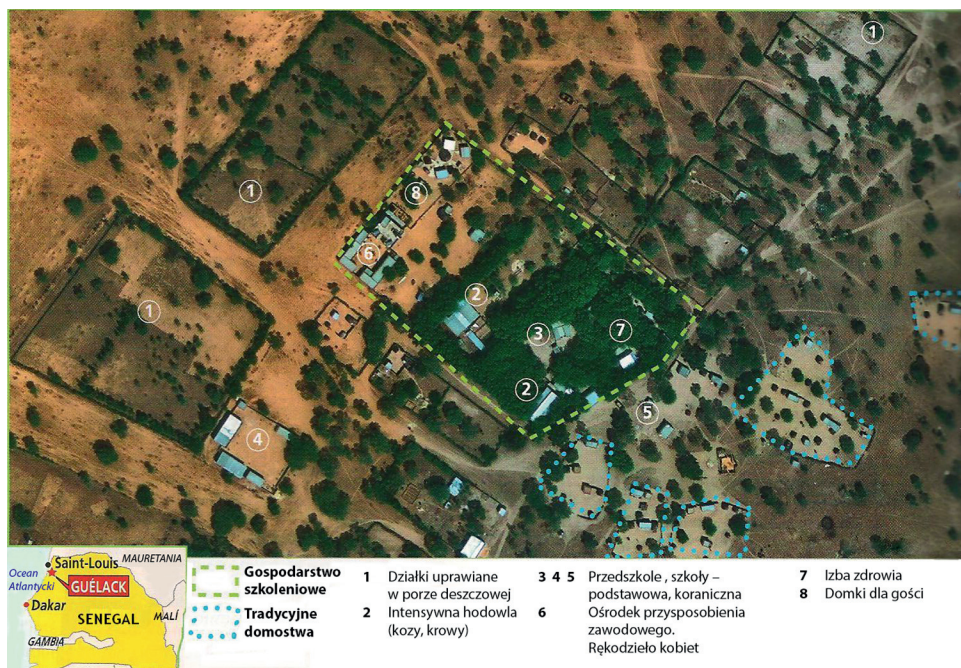
EWA KALINOWSKA

FULAŃSKA WIOSKA GUELACK, ZRÓWNOWAŻONY ROZWÓJ W MIKROSKALI

Streszczenie

Niniejszy artykuł przedstawia zwięzły opis udanej realizacji zasad zrównoważonego rozwoju, do jakiej doszło w wiosce Guelack, położonej na północy Senegalu i zamieszkaną przez grupę etniczną Fulan. Dzięki inicjatywie mieszkańców oraz przy częściowej pomocy zewnętrznej, Guelack rozwinęło hodowlę i uprawy rolne, jak też podjęło szereg kroków, które podniosły poziom życia mieszkańców.

Słowa kluczowe: Guelack, Senegal, Fulanie, zrównoważony rozwój



Zdjęcie satelitarne Guelack w porze suchej: FORM *Du développement au développement durable* : <https://slideplayer.fr/slide/510400/> [dostęp: 10.09. 2018].

Początki kształtowania się doktryny zrównoważonego rozwoju (nazywanego również trwałym rozwojem lub ekorozwojem) datuje się na XIX wiek, choć samo pojęcie stworzono jeszcze wcześniej w odniesieniu do jednej, określonej dziedziny ludzkiej działalności¹. Od drugiej połowy XX w. koncepcje zrównoważonego rozwoju formułowano coraz bardziej precyzyjnie nadając im ogólny i szeroki wymiar, przy zachowaniu współzależności trzech czynników – ludzkiego (społeczeństwo), ekonomicznego (gospodarka) i ekologicznego (przyroda)².

Zrównoważony rozwój znalazł się w polu zainteresowania i działań Organizacji Narodów Zjednoczonych, w wyniku czego powstały akty o zasięgu międzynarodowym, pośród których najważniejsze to Raport Brundtland (1983 r.)³ oraz dokument programowy ONZ, tzw. Agenda 21 (1992 r.)⁴. Wszystkie dokumenty wskazują na konieczność świadomego i odpowiedzialnego określania relacji pomiędzy ochroną środowiska, staraniami o jakość życia ludzi i gospodarką. Trwały rozwój stał się także elementem prawa międzynarodowego⁵. Praktyka pokazuje jednak, że koncepcje i doktryny o dużym zasięgu, formułowane na potrzeby ogólne, w taki sposób, aby dały się zastosować w różnych sytuacjach i kontekstach, nie zawsze znajdują rzeczywiste i efektywne zastosowanie w warunkach konkretnych miejsc:

Dążenie do całościowego ujęcia problemu trwałości spowodowało, jak się wydaje, że gdzieś w gąszczu szczegółowych rozważań i zaleceń zawartych w Agendzie 21, gubi

¹ Pojęcie zrównoważonego rozwoju zostało użyte po raz pierwszy w odniesieniu do leśnictwa - przez Hansa Carla von Carlowitza (1645-1714), w jego dziele *Sylvicultura oeconomica, oder haußwirthliche Nachricht und Naturmäßige Anweisung zur wilden Baum-Zucht* (1713). Trwała gospodarka leśna nie może zakładać szybkiego zysku, który prowadzi do zagrożenia lasów: należy wycinać nie więcej drzew, niż może urosnąć nowych, tak by lasy mogły się odbudowywać.

² Historia koncepcji zrównoważonego rozwoju oraz prezentacja dokumentów ONZ: E. Rokicka, W. Woźniak, *W kierunku zrównoważonego rozwoju. Koncepcje, interpretacje, konteksty*, Łódź, 2016; publikacja dostępna: http://socjologia.uni.lodz.pl/pliki/32-w_kierunku_zrownowazonego_rozwoju.pdf (31.08.2018).

³ *Our Common Future* (Nasza Wspólna Przyszłość), to raport Światowej Komisji ds. Środowiska i Rozwoju (*The World Commission on Environment and Development*), nazywany Raportem Brundtland – od nazwiska przewodniczącej komisji, Gro Harlem Brundtland. Raport przedstawiono na 96. sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ (11.12.1987, nr A/RES/42/187). Tekst raportu (ang.): www.un.org/documents/ga/res/42/ares42-187.htm (29.08.2018).

⁴ Agenda 21 (*Action Programme – Agenda 21*) prezentuje zasady i metody wdrażania programów zrównoważonego rozwoju na poziomie lokalnym. Dokument przyjęto w 1992 r. na II Konferencji w Rio de Janeiro (UNCED - United Nations Conference on Environment and Development). Opis Agendy 21 (pl.): www.agenda21.waw.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=9&Itemstart=1 (30.08.2018).

⁵ Konwencja o Dostępie do Informacji, Udziale Społeczeństwa w Podejmowaniu Decyzji oraz Dostępie do Sprawiedliwości w Sprawach Dotyczących Środowiska – 25.06.1998, Aarhus, IV Paneuropejska Konferencja Ministrów Ochrony Środowiska. Tekst Konwencji, ratyfikowanej przez Polskę, Dz.U. 2003, nr 78, poz. 706: <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20030780706> (1.09.2018).

się zasadnicze przesłanie, jakie niesie wczesnoromantyczna idea H. C. von Carlowitza [...]: gospodarka ma służyć człowiekowi, zabezpieczać jego potrzeby respektując przy tym prawa jednostek i grup słabszych, zwłaszcza tej najsłabszej, bo jeszcze nie-narodzonej – naszych dzieci i wnuków. W interesie trwałości rozwoju leży unikanie kierowania się jedynie chęcią maksymalizacji zysku w krótkim okresie i rozwijanie nadmiernej konsumpcji⁶.

Ta sama praktyka dowodzi również, że realizacja teoretycznych założeń nie jest wykluczona, choć często dotyczy sytuacji o ograniczonym zasięgu. Poniżej zostanie zaprezentowany przypadek udanego, jak się zdaje, rzeczywistego wdrożenia zasad zrównoważonego rozwoju na poziomie lokalnym, w małej wsi Guelack, w północnej części Senegalu.

Guelack⁷ to wieś położona w regionie Saint-Louis, wysuniętym najbardziej na północ regionie Senegalu, graniczącym z Mauretanią. Guelack leży w okręgu Rao, na terenie gminy Fass Ngom⁸, ok. 5 km na północ od miejscowości Rao i 22 km na południowo-wschód od miasta Saint-Louis (wolof – Ndar). Do Guelack zalicza się również okoliczne gospodarstwa w obrębie kilkunastu kilometrów.

W regionie tym, położonym na południowo-zachodnim krańcu Sahelu, panuje suchy klimat podrównikowy; to pas strefy klimatu równikowego, którego charakterystycznym elementem jest mocno zaznaczająca się pora sucha. Wiejący okresowo harmattan⁹ przyczynia się do erozji gleby i dezertyfikacji. Opady roczne należą do najniższych w kraju i wynoszą 330-340 mm, podczas gdy średnia rocznych opadów na południu kraju to 1200 mm¹⁰. W pobliżu Guelack płynie Ferlo, lewobrzeżny dopływ rzeki Senegal, aktywny tylko w okresie pory deszczowej, która trwa tutaj 3 miesiące, od lipca do września¹¹. Gleby w regionie to prawie w całości arenosole¹².

⁶ R. Lusawa, *Hans Carl Von Carlowitz, twórca pojęcia „trwałości”*, *Rocznik Naukowy Wydziału Zarządzania w Ciechanowie*, 1-2 (III) 2009, s. 16: <http://yadda.icm.edu.pl/yadda/element/bwmeta1.element.ekon-element-000171361945> (25.07.2019).

⁷ Inne transkrypcje nazwy wsi: Guélack / Guelakh / N’Guelack / Nguelack / N’Guelakh / Nguelakh.

⁸ Okręg Rao jest podzielony na 3 gminy wiejskie: Fass Ngom, Ndiébène Gandiole oraz Gandon.

⁹ To mocny, gorący wiatr północno-wschodni, aktywny w porze suchej. Wieje znad Sahary w kierunku wybrzeża Zatoki Gwinejskiej oraz zachodniego wybrzeża Afryki Północnej. Powoduje znaczny spadek względnej wilgotności powietrza, nawet do 1%.

¹⁰ D. Gaye, « Suivi de la pluviométrie au Nord-Sénégal de 1954 à 2013 : étude de cas des stations synoptiques de Matam, Podor et Saint-Louis », *Noroi* 244, 2017 : <http://journals.openedition.org/noroi/6165> (30.08.2018).

¹¹ Rozdział 3: „La question de la dégradation des écosystèmes sahéliens en rapport avec l’extraversion des modes de production agricoles et la péjoration de la pluviosité”, s. 57-76, [w]: A. Fall, *Le Ferlo sénégalais : Approche géographique de la vulnérabilité des anthroposystèmes sahéliens*, praca doktorska (24.10.2014), Uniwersytet Paris 13 Sorbonne Paris Cité: https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-01622314/file/THESE_G%C3%A9ographie_Ababacar_FALL.pdf (26.07.2019).

¹² Arenosole to gleby słabo wykształcone, z piasków wydmych i ze zwymdionych piasków wodno-lodowcowych: www.encyklopedialesna.pl/haslo/arenosole/ (31.08.2018).



Wejście do gospodarstwa, Guelack, kwiecień 2018 r. (fot. Ewa Kalinowska)

Mieszkańcy Guelack

Liczba mieszkańców to około 1500 osób¹³. Gęstość zaludnienia w regionie wynosi 52 os./km²; jest niższa od średniej krajowej, która jest równa 80 os./km² ¹⁴.

Mieszkańcy Guelack to Fulanie (Fulbe)¹⁵, druga pod względem liczebności grupa etniczna w Senegalu¹⁶, stanowiąca ok. 18,8 % całej populacji (razem z pokrewnymi Tukulerami¹⁷). Fulanie prowadzili dawniej wędrowny tryb życia, obecnie są w większości osiadli. Żyją na terenie całego kraju, głównie w częściach słabiej zaludnionych: na północy – w regionie Ferlo, dolinie Senegalu, Badiar, lecz

¹³ W departamencie Saint-Louis zamieszkuje 1 009 170 osób, tj. 6,6 % całej ludności Senegalu. Dane według Raportu „Population du Sénégal en 2017” Dyrekcji Statystyk demograficznych i społecznych Ministerstwa Ekonomii, Finansów i Planowania Republiki Senegalu (publikacja: marzec 2018): www.ansd.sn/ressources/publications/Rapport_population_2017_05042018.pdf (1.09.2018).

¹⁴ Różnice w gęstości zaludnienia są ogromne: w Dakarze to niemal 6 500 os./km², w Thiès – 299, w Diourbel – 351. Te 3 regiony skupiają 47 % ludności Senegalu. Natomiast w regionie Kedougou (płd.-wsch.) gęstość zaludnienia wynosi zaledwie 10 os./km², a liczba ludności to 1 % całości.

¹⁵ Cf. S. Piłaszewicz, *Religie i mitologia Czarnej Afryki*, Warszawa, Dialog, 2002, s. 94. Nazwa grupy etnicznej w innych językach: *Fulani/ Hilani* (hausa), *Fulaw* (bambara), *Pël* (wolof), *Peuls/ Peulhs* (fr.), *Fula (Full, Fullah) people/ Fulan / Fulany* (ang.).

¹⁶ Naliczniejsi są Wolofowie (53,3 %), głównie na zachodzie kraju, w Ndiambour, Cayor, Waalo, Baol, Dżolof, Saloum i w dużych miastach. Grupy etniczne Senegalu: www.planete-senegal.com/senegal/ethnies_senegal.php, www.au-senegal.com/-le-peuple-senegalais-.html?lang=fr (30.31.08.2018).

¹⁷ Cf. S. Piłaszewicz, *Religie i mitologia Czarnej Afryki*, op.cit., s. 236-237.

także na południu – w górnym regionie Casamance. Tradycyjne zajęcia ludności to ekstensywne uprawy rolne i hodowla.

Wieś Guelack – wraz z okolicznymi terenami – musiała od lat radzić sobie z niedostatkiem żywności, spowodowanym niskimi zbiorami, co było wynikiem okresów suszy i nalałów szarańczy (szczególnie niszczących w latach 1957, 1988, 1993 i 2004¹⁸).

W drugiej połowie lat 80. XX w. w wiosce pozostało zaledwie siedem zamieszkałych gospodarstw rodzinnych, których właściciele zajmowali się uprawą i hodowlą. Wydawało się, że i one w ciągu kilku lat przestaną istnieć. Z inicjatywy Ousmane'a i Doudou Sow, kuzynów, którzy po odbytych studiach postanowili wrócić do rodzinnej wsi, nieliczni mieszkańcy podjęli wspólne działania na rzecz polepszenia swoich warunków życia i sytuacji materialnej. Pozostając przy tradycyjnych pracach, typowych dla wsi i regionu od pokoleń (hodowla i uprawy), postanowiono je usprawnić i prowadzić dalszą działalność w sposób systematyczny i długoplanowy, dołączając dodatkowe zajęcia, wcześniej nieznane lub nierozwinięte¹⁹. W tym celu założono w Guelack gospodarstwo szkoleniowe, tak aby wszyscy mieszkańcy mogli udoskonalać zwyczajowe metody gospodarowania oraz poznawać nowe. Doudou Sow podkreśla, że dodatkową trudność sprawiało przekonanie mieszkańców do rezygnacji z uświęconych tradycją sposobów pracy w gospodarstwach²⁰. Dla osób, które chcą zająć się prowadzeniem gospodarstw, choć nie pochodzą ze wsi, prowadzone są także długie pobyty szkoleniowe – nawet do 4 lat²¹.

Zabudowania gospodarstwa szkoleniowego powstawały stopniowo, a w latach 1997-2006, dzięki pomocy władz regionalnych w Senegalu (Saint-Louis) i we Francji (region Rodano-Alpejski) dokonano remontów i rozbudowy. Do zapewnienia oświetlenia i działania różnych urządzeń używa się przede wszystkim energii słonecznej, choć we wsi są także sprawne generatory elektryczne.

¹⁸ To gatunek szarańczy pustynnej (*Schistocerca gregaria*), która podczas nalotu potrafi zniszczyć 100 % zbiorów : <http://xalimasn.com/les-criquets-ravageurs-aux-portes-du-senegal-le-gouvernement-mobilise-pres-de-5-milliards/> (2.09.2018).

¹⁹ Te zajęcia – rozwinięcie wyrobu i barwienia tkanin, wyrób serów i przetworów owocowo-warzywnych, hodowla ryb – będą omówione w dalszej części artykułu.

²⁰ Cf. wywiad w filmie dokumentalnym zrealizowanym przez G r aldine Sroussi i Benjamin S r , *Sénégal : Guelack, une oasis dans le désert* (Senegal: Guelack, oaza na pustyni), j. francuski, czas trwania – 21 min. 06 sek. : www.youtube.com/watch?v=hV33m39Gfpw (20.08. – 18.09. 2018). Tytu l filmu : *Sahel, génération durable* (Sahel, zr wnowa zone pokolenie). Cf. G. Sroussi, *L'histoire du village de Gu lackh « Sahel, génération durable » : Un documentaire multimédia de G r aldine Sroussi et Benjamin S r * (publikacja 28.12.2010: <http://senemag.free.fr/spip.php?article859> (20.09.2018).

²¹ W 2000 r. w gospodarstwie szkoleniowym przebywało 7 osób, w 2009 r. – 15 osób.

Hodowla

Najbardziej intensywnie rozwinięto hodowlę kóz, chowanych na mleko i mięso. Obecnie w Guelack znajduje się ponad 100 kóz, zadbano o zapewnienie dobrego „materiału genetycznego”: aktualny ojciec stada to koziół sprowadzony z Belgii. Kozy są karmione i trzymane w zbiorowych zagrodach lub wypuszczane na ogrodzony teren. Do dojenja kóz przeznaczono oddzielne pomieszczenie.

Nieco mniejszą rolę odgrywa hodowla bydła: liczba krów w gospodarstwie szkoleniowym nie przekracza kilkunastu sztuk. Krowy i cielaki są trzymane w oborze, w małych zagrodach (na ścianach zagród umieszcza się imiona krów, np. Noëlle, jałówka urodzona w Boże Narodzenie 2017 r.).

Najmniej znacząca ilościowo jest hodowla owiec. Hodowane jest również ptactwo domowe – kury, kaczki, gołębie. Ostatnio założono mały, eksperymentalny zbiornik hodowlany z rybami (różne gatunki tilapii²²).

Jednocześnie poszerzono działalność związaną z hodowlą kóz i krów. Dzięki współpracy z belgijską spółdzielnią hodowców kóz, *Coopérative d'élevage de chèvres d'Alken* (1989 - 1992), rozpoczęto wyrób serów²³, zorganizowany w systematyczny sposób, przy zachowaniu ścisłych zasad higieny – co trwa do dzisiaj. Wyrabia się różnego rodzaju sery wysokiej jakości, w ilościach umożliwiających handel na miejscu i na bazarach w Saint-Louis. W kolejnych latach produkcja wzrosła ponad trzykrotnie, obecnie Guelack jest drugim producentem serów w Senegalu.

Dobry stan hodowli jest wynikiem pracy mieszkańców oraz ich determinacji w zwalczaniu trudności: powstało *Groupement des jeunes éleveurs de Guelakh* (Zgrupowanie młodych hodowców w Guelack), założone przez Ousmane'a i Doudou Sow²⁴, zarejestrowane w 1989 r. Po kilkunastu latach działalności i dobrych wynikach w hodowli i uprawach, zgrupowanie rozszerzyło zasięg i przekształciło się w 2008 roku w *Union Interprofessionnelle des agro-pasteurs de Rao* (UIAPR - Wielobranżowy Związek Hodowców i Rolników okręgu Rao). Dochody gospodarstw są rozdzielane między członków związku, czyli wszystkich mieszkańców. Celem jest wspomaganie rozwoju wsi, zapewnianie dobrych warunków życia na bieżąco i w przyszłości, przeciwdziałanie migracji do miast, kompleksowe roz-

²² Rodzaj *tilapia* tworzy kilka gatunków słodkowodnych ryb okoniokształtnych z rodziny pielęgnicowatych (*Cichlidae*).

²³ Ważnym powodem rozpoczęcia produkcji serów była chęć zachowania jakości mleka i przetwarzania go na miejscu (zamiast wozenia do Saint-Louis podczas upałów, co mogło skutkować utratą jakości i wymagało dużych nakładów czasu).

²⁴ O pracy Ousmane'a i Doudou: www.kamase.com/post/en-plein-desert-africain-deux-cousins-recreent-la-vie.html (dostęp: od 30.04.2018 do 15.07.2019) oraz www.freresdeshommes.org/guelakh-un-village-senegalais/ (dostęp: 30.04.2018 i 10.09.2018). Film o Guelack i zgrupowaniu hodowców (j. francuski, czas trwania – 7 min. 12 sek.): www.youtube.com/watch?v=l2OGNmF7EC8 (30.08.2018).

wiązywanie problemów i trudności w prowadzeniu gospodarstw. Jak wspomniano powyżej, organizuje się również szkolenia dla młodych rolników i hodowców, aby pomóc w osiąganiu dobrych wyników i zachęcić do pozostania na wsi.

Gospodarstwa członków wspólnoty w Guelack są prowadzone ekologicznie. Każda rodzina wykorzystuje działkę o powierzchni jednego hektara i zobowiązuje się do prowadzenia trojakej działalności: hodowli, zadrzewiania i upraw rolnych.

Hodowla, jak już nadmieniono, pozostaje głównym dochodowym zajęciem mieszkańców Guelack. Sposób prowadzenia hodowli jest przemyślany i łączy różne sfery działalności; stosuje się nasadzenia roślin paszowych (różnogatunkowe krzewy) w formie żywopłotów, co umożliwia utrzymanie zwierząt hodowlanych w obrębie ogrodzeń, a tym samym kontrolę ich odżywiania i ogólnego stanu. Nawóz odzwierzęcy jest kompostowany z odpadkami roślinnymi, co zapewnia naturalne nawożenie wszystkich upraw, bez konieczności zakupów zewnętrznych.

Każdy członek wspólnoty sadi na uprawianej przez siebie działce drzewa, krzewy i inne rośliny – na własne potrzeby (na opał i paszę dla zwierząt), tak aby nie uszczuplać zasobów wspólnych, tj. buszu. To pozwala na spowolnienie dezertyfikacji i na autonomię pojedynczych gospodarstw w podstawowym wymiarze.

Uprawy rolne zmieniają się w ciągu roku, w zależności od pory: w lecie (porze deszczowej) są to przede wszystkim warzywa – bataty, cebula, pory, marchew, pomidory, papryka, fasolka szparagowa, kapusta; a w zimie: orzeszki ziemne, zboża (proso, sorgo). Uprawy zapewniają wyżywienie mieszkańcom, nadwyżki (które stanowią w dobrych latach nawet połowę zbiorów) są sprzedawane w Saint-Louis. Można nabyć również przetwory z Guelack, np. konfiturę z batatów, na miejscu i w Saint-Louis.

W ostatnim dziesięcioleciu rozpoczęto uprawę ryżu²⁵ na 35 hektarach położonych w pobliżu rzeki Senegal – pierwsze zbiory, w ilości 140 ton, miały miejsce w 2009 roku.

W celu zapewnienia odpowiednich warunków dla upraw i hodowli, jak też na potrzeby mieszkańców, zadbano o dostęp do wody dobrej jakości. Przy pomocy flamandzkiego stowarzyszenia pomocowego Broderlijk Denle, w latach 1993–2000 wydrążono kilka studni. Zaopatrzenie w wodę jest stale doskonałone: w 2010 roku, w ramach projektu NGO *Alizés Senegal*, realizowanego we współpracy z radą regionu Saint-Louis, zbudowano trzy punkty poboru wody na terenie wiejskiej wspólnoty Rao (w tym Guelack).

²⁵ Przy wsparciu władz belgijskiego Regionu Walonii i we współpracy z międzynarodowym stowarzyszeniem pomocowym, *Frères des Hommes*, aktywnym w Afryce, Azji i Ameryce Południowej: www.fdh.org/ (sierpień - wrzesień 2018).

Wyrób tkanin

Mieszkanki Guelack, mające więcej czasu po zwolnieniu ich z obowiązku podróży do Saint-Louis związanych ze sprzedażą mleka oraz po ułatwieniu dostępu do wody, zajęły się tkaninami – ich wyrobem i farbowaniem, a także szyciem. Osobą odpowiedzialną za pracownię tkanin jest Fatou Sow, żona Ousmane’a (jednego z inicjatorów całego przedsięwzięcia).

Farbowania tkanin dokonuje się stosując kilka rękoźmielniczych metod:

a) stemplowanie: nadruk nanosi się na tkaninę przy pomocy drewnianych rzeźbionych pieczęci; ta metoda jest najczęściej stosowana w Guelack;

b) *khossi*: tkaninę pokrywa się papką złożoną w 2/3 z mąki fonio²⁶ i w 1/3 z mąki kukurydzianej; w tej warstwie wydrapuje się požądane wzory – palcami, paznokciami lub drewnianymi grzebieniami z szeroko rozstawionymi ząbkami; następnie tkaninę wysuszoną w cieniu zanurza się na krótko w barwniku, potem płucze w zimnej wodzie, zeszkrobując zaschniętą wcześniej papkę;

c) batik: partie tkaniny, które mają pozostać nie zabarwione pokrywa się woskiem, zdejmowanym po zanurzeniu tkaniny w barwniku i jej wysuszeniu;

d) *tie-dye*: kolorowe wzory na tkaninie powstają poprzez jej wiązanie, marszczenie, zszywanie lub skręcanie przed zanurzeniem w barwniku.

Do barwienia tkanin stosuje się różne substancje. Barwniki naturalne są pochodzenia roślinnego – kora, korzenie, liście i nasiona różnych roślin. Używa się także barwników chemicznych, lecz są prowadzone starania – na bieżąco i podczas okresowych warsztatów - do ich wyeliminowania i uzyskiwania nowych barw i odcieni. Dotychczas dominują odcienie żółci i brązu, zielenie i błękity. Tkaniny są sprzedawane na metry, szyje się z nich też odzież (damską, dziecięcą i męską), bieliznę domową (obrusy, serwety, zasłony i in.). Organizuje się warsztaty doskonalące szycie.

W 2004 roku powstało francuskie stowarzyszenie *Les Tissus de Guelack*²⁷, które wspomaga mieszkańców w zbycie znacznej części tkanin i wyrobów, oferuje pomoc w organizacji szkoleń i warsztatów, jak też wymianę przestarzałych maszyn do szycia, itp.

Mieszkańcy – wraz z szefem wioski, Oumarem D. Sow i osobami kierującymi związkiem hodowców – prowadzą także szeroko zakrojoną działalność, tak aby polepszyć warunki życia we wszystkich możliwych sferach:

²⁶ Tzw. białe fonio (*Digitaria exilis*), z rodziny wiechlinowatych, uprawiane w strefie międzyzwrotnikowej. W krajach angielskojęzycznych (Gambia, Nigeria), nazywane *hungry rice*. Polska nazwa – palusznik. Drugi popularny gatunek z tej samej rodziny, to czarne fonio (*Digitaria iburua*).

²⁷ Siedziba stowarzyszenia: Glaine-Montaigut, ok. 20 km na wschód od Clermont-Ferrand (region Owernia-Rodan-Alpy): <https://lestissusdeguelack.com/leillagedeguelac/index.html> (kwiecień - wrzesień 2018). Stowarzyszenie organizuje we Francji sprzedaż tkanin i gotowych wyrobów, urządziło kilka wystaw dot. Guelack oraz zaprasza do siebie artystów łułuńskich, którzy podczas lokalnych świąt prowadzą warsztaty taneczne i muzyczne, kulinarne, zaplatania włosów itp.

- działa system mikrokredytów udzielanych członkom wspólnoty (od 2007 roku), uruchomiony przy pomocy stowarzyszenia *Frères des Hommes* ; odpowiedzialny za system jest N'Djack Sow (który zajmuje się także koordynacją działań we wszystkich sferach życia w Guelack);
- działa szkoła dla młodszych dzieci (w samej wiosce Guelack), a ostatnio uruchomiono gimnazjum (w Rao)²⁸;
- na terenie wioski znajdują się mieszkania dla nauczycieli i osób prowadzących szkolenia dla pracowników, a także mały internat dla uczniów z dalszych miejscowości;
- zbudowano skromną izbę zdrowia (w 2002 r.) ze stałym dyżurem pielęgniarskim i okresowymi wizytami lekarzy; pielęgniarką „zarządzającą” jest Dženaba Sow, która w soboty prowadzi *causeries*, tj. pogadanki na tematy zdrowotne²⁹;
- dba się o czystość: na całym terenie gospodarstwa są rozmieszczone kosze na śmieci i odpadki;
- urządzono pomieszczenia dla gości, tj. osób, które są zainteresowane kilkudniowym pobytem, zapoznaniem się z działalnością gospodarstwa: są to domostwa z podstawowymi warunkami bytowymi, oferuje się zwiedzanie wszystkich części gospodarstwa, udział w dojeniu kóz, zakup miejscowych produktów, obserwację nieba w nocy, a dla wytrwałych – pieszą wycieczkę na wybrzeże oceanu (ok. 8 km.).

Przykład Guelack jest często cytowany w programach szkolnych jako materiał do analizy udanego zastosowania w praktyce zasad zrównoważonego rozwoju, m.in. podczas geograficznego festiwalu szkolnego *Nauczanie za pomocą multimedialnych* w Saint-Dié-des-Vosges (region Grand-Est, dawniej Lotaryngia), 6-9.10.2011³⁰.

Podsumowanie

Życie mieszkańców Guelack nie jest łatwe, wypełnia je ciężka, codzienna praca, która zapewnia zaspokojenie najważniejszych (i nie tylko) potrzeb własnych,

²⁸ W latach 2000-2009, liczba uczniów szkoły wzrosła z 64 do 182. Niemal wszystkie dzieci chodzą do szkoły –co Doudou Sow uważa za największy sukces (wspominając początki działalności, 1989 rok, kiedy to on sam i Ousmane byli jedynymi osobami piśmiennymi w Guelack). W 2009 r. do gimnazjum w Rao uczęszczało 19 uczniów (w 2000 r. gimnazjum jeszcze nie istniało). Mieszkańcy są wspomagani od 2004 roku przez APATAM Association d'amis, anciens expatriés français au Togo (Stowarzyszenie przyjaciół, dawnych ekspatriantów francuskich w Togo), z siedzibą w Saint-Savin (departament Isère, w regionie Owernia-Rodan-Alpy): <http://apatam-togo-senegal.com/nguelakh/> (dostęp: 20.08. 2018). Pomoc dotyczy głównie wyposażenia szkoły i opieki nad uczniami szkoły w Guelack.

²⁹ W ciągu ostatnich 20 lat liczba zachorowań na malarię zmalała dziesięciokrotnie.

³⁰ Fiche 8: „Habiter le Sahel : Guélack, contraintes et développement durable”, s. 60-65: www.ac-corse.fr/histgeo/attachment/1825/ (25.07. 2019).

rodziny i społecznych. Warto na koniec przypomnieć, że Fulanie – zgodnie ze zwyczajami i swoistym kodem postępowania – zachowują się w sposób pełen rezerwy, nie okazują gwałtowniejszych uczuć, a skarżenie się na swój los lub domaganie się czegoś uważają za zachowania niegodne³¹. Bo jak mówi Doudou Sow: „Afryka musi zająć się sama sobą [...] Róbnmy to, co możemy robić, co jesteśmy w stanie zrobić, dla nas, tutaj”³².

* * *

Dane liczbowe oraz informacje podane w tekście pochodzą z następujących źródeł :

- rozmowy przeprowadzone na miejscu, podczas pobytu w Guelack w dniach 31 marca – 2 kwietnia 2018 r.,
- strony internetowe stowarzyszeń i związków współpracujących z Guelack: <https://lestissusdeguelack.com>, <http://apatam-togo-senegal.com>, www.freres-deshommes.org/guelakh-un-village-senegalais/,
- dokumenty i nagrania: www.kamase.com/post/en-plein-desert-africain-deux-cousins-recreent-la-vie.html, <https://clioekumene.webnode.es/seconde/geographie/del-desarrollo-al-desarrollo-sostenible/un-ejemplo-de-desarrollo-local-guelack-en-senegal/>, www.youtube.com/watch?v=l2OGNmF7EC8, www.youtube.com/watch?v=hV33m39Gfpw.

Dr hab. **Ewa Kalinowska**, starszy wykładowca w Uniwersyteckim Kolegium Kształcenia Nauczycieli Języka Francuskiego UW. Zajmuje się francuskojęzycznymi literaturami krajów Afryki subsaharyjskiej oraz wysp Oceanu Indyjskiego. Jest autorką książek *Diseurs de vérité. Conceptions et enjeux de l'écriture engagée dans le roman africain de langue française* (2018), poświęconej afrykańskiej francuskojęzycznej literaturze zaangażowanej oraz *Lire en classe de français. Nouvelles d'expression française dans l'enseignement et l'apprentissage du FLE* (2017), która dotyczy wprowadzania literatury do nauczania języka francuskiego. Interesuje się twórczością muzyków afrykańskich, takich jak Tiken Jah Fakoly i Didier Awadi.

Bibliografia:

Fall Ababacar, *Le Ferlo sénégalais : Approche géographique de la vulnérabilité des anthroposystèmes sahéliens*, praca doktorska z 24.10.2014, Uniwersytet Paris 13 Sorbonne Paris Cité:

³¹ Dossier *Qui sont les Peuls ?* (19.08.2011) : www.ndarinfo.com/Dossier-Who-are-the-Peuls_a955.html (kwiecień - wrzesień 2018).

³² Film dokumentalny *Sénégal : Guelack, une oasis dans le désert* – patrz: przypis 14.

- https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-01622314/file/THESE_G%C3%A9ographie_Ababa-car_FALL.pdf (26.07.2019).
- Gaye Demba, « Suivi de la pluviométrie au Nord-Sénégal de 1954 à 2013 : étude de cas des stations synoptiques de Matam, Podor et Saint-Louis », *Norois* 244, 2017 : <http://journals.openedition.org/norois/6165> (30.08. 2018).
- Guelack: Village modèle de développement par la transition énergétique*: www.kamase.com/post/en-plein-desert-africain-deux-cousins-recreent-la-vie.html, 30.11.2017 (dostęp od 30.04.2018 do 15.07.2019).
- Lusawa Roman, *Hans Carl Von Carlowitz, twórca pojęcia „trwałości”*, *Rocznik Naukowy Wydziału Zarządzania w Ciechanowie*, 1-2 (III) 2009, s. 5-16: http://yadda.icm.edu.pl/yadda/element/bwmeta1.element.ekon-element-0001_71361945 (25.07.2019).
- Piłaszewicz Stanisław, *Religie i mitologia Czarnej Afryki*, Warszawa, Dialog, 2002.
- Rokicka Ewa, Woźniak Wojciech, *W kierunku zrównoważonego rozwoju. Koncepcje, interpretacje, konteksty*, Łódź, 2016: http://socjologia.uni.lodz.pl/pliki/32-w_kierunku_zrownowazonego_rozwoju.pdf (31.08.2018).
- Sroussi Géraldine, *L'histoire du village de Guélackh « Sahel, génération durable » : Un documentaire multimédia de Géraldine Sroussi et Benjamin Sire* (publikacja 8.12.2010): <http://senemag.free.fr/spip.php?article859> (20.09.2018).

MAGDALENA DĘBOWSKA

DOLINA OMO U PROGU SPOŁECZNYCH I EKOLOGICZNYCH PRZEMIAN

Streszczenie

Dolina Omo, położona na terenie południowo-zachodniej Etiopii jest poddawana w ostatnich latach intensywnym reformom agrarnym i społecznym. Rząd etiopski we współpracy z zagranicznymi inwestorami podjął się implementacji licznych projektów, zmieniających gruntownie dotychczasową równowagę społeczną i ekologiczną. W niniejszym artykule została dokonana analiza wpływu kilku kluczowych inwestycji na egzystencję mieszkańców omawianego regionu. Zostaną omówione następujące kwestie: budowa tamy Gibe III, jak i sześciu cukrowni oraz przejście rozległych obszarów z przeznaczeniem na plantacje nowych upraw.

Słowa kluczowe: Dolina Omo, Etiopia, tama Gibe III, inwestycje w Etiopii, zmiany społeczne, ekologia

Wstęp

Kiedy w 1999 roku Carol Beckwith i Angela Fisher publikowały dwutomowy album *African Ceremonies*, w dziale poświęconym rytuałom w Dolinie Omo, zacytowały dewizę przyświecającą członkom plemienia Surma: „Cieszymy się wolnością w lesie. Nie mamy żadnych zwierzchników, ziemia jest nasza. Wędrujemy z naszym bydłem i pijemy krowie mleko. To nasz sposób życia i chcemy przekazać go naszym dzieciom. W imię Tumu, boga Błękitnego Nieba, mówimy prawdę”¹. Surma wypowiadali te słowa nieświadomi tego, że już za dekadę niemal wszystkie fundamenty ich egzystencji zostaną zakwestionowane i na skutek planowanych przez rząd etiopski inwestycji zacznie się długotrwały proces przesiedleń oraz przymusowych zmian dotychczasowego stylu życia.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie procesów zachodzących w Dolinie Omo na skutek decyzji politycznych i ekonomicznych rządu etiopskiego w latach 2006-2016, jak również próba udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy realizacja licznych inwestycji w regionie przynosi korzyści także jego rdzennym mieszkań-

¹ C. Beckwith, A. Fisher, *African Ceremonies*, Harry N. Abrams, Nowy Jork 1999, tom II, s. 240. (Wszystkie wypowiedzi publikowane w języku angielskim w tłumaczeniu autorki artykułu.)

com. W artykule zostaną przedstawione różne aspekty życia społecznego, które są poddawane działaniu coraz liczniejszych czynników zewnętrznych oraz wpływowi tych czynników na środowisko naturalne. Analiza będzie dotyczyła problemów związanych z dostępem do wody, żywności, możliwości uprawy ziemi, utrzymania hodowli zwierząt oraz ewentualnych zaburzeń w równowadze ekosystemu.

Jako podstawę źródłową obrałam opublikowane wyniki badań terenowych przeprowadzonych w ciągu ostatniej dekady przez USAID, DFID oraz inne organizacje, a także wywiady przeprowadzone przez Willa Hurda i opublikowane przez Oakland Institute, wywiad środowiskowy Human Rights Watch, obserwacje zgromadzone przez fundację Survival International oraz własne doświadczenia zebrane podczas podróży w sierpniu 2007 roku. Mój pobyt w Dolinie Omo zaowocował licznymi spostrzeżeniami dotyczącymi zmian, które nastąpiły w tym regionie. Późniejsze studia nad tym tematem ukazały złożoność problemu, przedstawiając egzystencję miejscowej ludności w szerszym świetle.

Dolina OMO

Dolina Omo, położona na terenie południowo-zachodniej Etiopii, jest jednym z najbardziej zróżnicowanych kulturowo i środowiskowo regionów świata. Z tego też względu w 1980 roku została wpisana na listę światowego dziedzictwa UNESCO. To właśnie tutaj odnaleziono jedno z najstarszych szczątków ludzkich i narzędzia datowane na okres sprzed dwóch milionów lat. Unikatowość tego miejsca wynika też z faktu, że przez ostatnie stulecia tamtejsze społeczności żyły niemal całkowicie odcięte od reszty świata, również od sąsiednich regionów państwa etiopskiego. Obecnie teren ten jest zamieszkiwany przez osiem ludów: Mursi, Bodi, Kwegu (Muguji), Karo, Hamar, Suri, Nyangatom i Dessanecz, których byt w dużym stopniu zależny jest od rzeki Omo. Ta długa na 760 km rzeka jest podstawowym źródłem wody dla całego regionu. Opady deszczu są tu skąpe i nieregularne, stąd życie około dwustu tysięcy osób skupia się wokół pastwisk i upraw nawadnianych przez rzekę. Wylewa ona między lipcem a wrześniem, co organizuje rytm życia mieszkańców tych obszarów. Praktykują oni tak zwaną „kultywację ustępującej rzeki”², wykorzystując bogaty w minerały osad pozostawiony na jej brzegach. Stosują też metodę upraw „zasilania deszczem”³, przenosząc obszary kultury sorgo, kukurydzy i fasoli na nawodnione tereny. Obok roślin uprawnych istotnym źródłem pokarmu są zwierzęta: kozy, owce i nade wszystko bydło, zapewniające mleko, krew, mięso oraz skórę. Krowy mają także ważne znacze-

² Human Rights Watch Report, What will happen if hunger comes, czerwiec 2012, file:///D:/Etiopia/articles/hrw-org-report-ethiopia0612webwcover-pdf.pdf (2.05.2019), s. 25.

³ *Ibidem*

nie kulturowe jako bardzo ceniony i kluczowy element posagu. Na bliską więź człowieka ze stadem wskazuje też to, że ulubionym krowom podczas dojenia są śpiewane pieśni. Niektóre ludy (zwłaszcza Kwegu) zajmują się również rybołówstwem i myślistwem⁴.

Wyzwaniem dla równowagi ekosystemu i tradycyjnego rytmu życia w Dolinie jest od dłuższego czasu proces licznych zmian zachodzących w tym rejonie: rozrost sektora turystycznego, planowana budowa sześciu cukrowni na obrzeżach parku Mago, szerokie plany wykorzystania terenów tegoż parku, jak również parku Omo pod plantacje trzciny cukrowej, a także bawełny i pod uprawy tak zwanych biopaliw oraz najbardziej kontrowersyjny projekt o dalekosiężnych skutkach: budowa tamy Gibe III wraz z rozległym systemem irygacji, służącej rządowym projektom agrarnym. A w dalszych planach pojawia się projekt konstrukcji kolejnych tam: Gibe IV oraz Gibe V. Takie działanie ma na celu wykorzystanie potencjału rzeki do pozyskania energii dla zasilenia reszty kraju, którego populacja według danych Banku Światowego z 2016 roku sięga obecnie 102 miliony osób⁵, jak również plany dystrybucji energii do sąsiednich krajów.

Ekosystem

Budowę Gibe III rozpoczęto w 2006 roku, chcąc pozyskać energię do zasilenia etiopskich gospodarstw, jak również sąsiadujących krajów. Podjęła się tego włoska firma Salini Impregilo, która wbrew etiopskiemu prawu dostała rządowe zlecenie realizacji projektu bez wcześniejszego oficjalnego przetargu⁶. Według raportu Human Rights Watch z czerwca 2012 „Gibe III będzie miała znaczący wpływ zarówno na środowisko naturalne jak i na społeczno-kulturowe tradycje miejscowej ludności, co spotkało się z krytyką grup walczących o prawa rdzennych mieszkańców oraz o ochronę ekosystemu”⁷. Dnia 17 grudnia 2016 r. nastąpiła uroczysta inauguracja, zapoczątkowująca działanie tamy. Jest to źródło satysfakcji dla strony rządowej i inwestorów z jednej strony i dramat dla mieszkańców tego obszaru i jego ekosystemu z drugiej. Budowa tamy oznacza bowiem koniec naturalnych wylewów rzeki Omo i wręcz całkowity brak dostępu do jej nurtu. Co więcej, eksperci zaangażowani w analizę sytuacji (między innymi przez organizację Survival⁸), od dawna przestrzegają przed dramatycznymi konsekwencjami społeczno-ekologicznymi również dla położonego na terenie Kenii jeziora Turkana – największego na świecie jeziora pustynnego, którego brzegi zamieszkwane są przez około trzysta tysięcy ludzi. Pomimo protestów różnych organizacji bu-

⁴ Human Rights Watch Report, *op. cit.*, s. 60

⁵ <https://www.worldbank.org/en/country/ethiopia> (2.05.2019).

⁶ Human Rights Watch Report, *op. cit.*, s. 1.

⁷ *Ibidem*

⁸ <https://www.survivalinternational.org/tribes/omovalley> (2.05.2019)

dowa Gibe III została doprowadzona do końca, nie zrezygnowano też z planów wzniesienia kolejnych tam.

Aby lepiej zrozumieć procesy zachodzące w tym regionie, warto sięgnąć po *Głód*⁹ Martina Caparrósa oraz *To zmienia wszystko. Kapitalizm kontra klimat*¹⁰ Naomi Klein. Te książki przedstawiają kwestie traktowania mniejszości etnicznych w szerszym, globalnym kontekście. Przejmowanie ziemi z rąk tubylców przez inwestorów zagranicznych Caparrós opisuje w następujący sposób:

Ze względu na globalny charakter koncerny funkcjonują zwykle poza kontrolą rządów: grupy mające w rękach znaczną część żywności na świecie przyjmują jako jedyny cel działań – w zgodzie z zasadami kapitalizmu – własne zyski. (...) Wielkie korporacje zachodnie wciąż dominują na rynkach światowych, jednak coraz większą konkurencją stają się dla nich podobne firmy mające siedziby w Chinach, Japonii, Korei. Firmy ze Wschodu rozpoczęły działalność według tego samego modelu, ale szybko dodały inny aspekt, zmieniający reguły gry: wykupują ziemię w Tym Innym Świecie, by prowadzić tam własne uprawy i uniezależnić się od producentów i rynków krajowych. Z pewnym opóźnieniem wielkie, a także mniejsze firmy zachodnie zaczęły je naśladować. Coś, co stopniowo przyjmuje nazwę *land grabbing* – zawłaszczania ziemi – staje się formą kolonializmu XXI wieku¹¹.

Globalne inwestycje w przemysł rolniczy są równie krytycznie analizowane przez Klein:

Korporacje będą jeszcze drapieżniej poszukiwać zasobów naturalnych. Nadal będzie się zagarniać ziemi orne w Afryce, żeby zaopatrywać w żywność i paliwo bogatsze narody. Nowy etap neokolonialnej grabieży dotknie najbardziej ograbionych miejsc na ziemi. (...) Samowystarczalni niegdyś mieszkańcy wsi stracą swoje grunty i będą musieli przenieść się do coraz bardziej zatłoczonych miejskich slumsów¹².

Sytuacja społeczna tubylców wobec planów zagranicznych inwestorów jest też ważnym tematem podejmowanym w różnych ośrodkach naukowych. W 2010 roku, a więc cztery lata po rozpoczęciu budowy tamy Gibe III, Royal Africa Society zorganizowało w Londynie spotkanie poświęcone tej inwestycji w School of Oriental and African Studies, podczas którego, między innymi, David Turton (African Studies Centre, University of Oxford) wygłosił referat zatytułowany „The Downstream Impact”¹³. Autor odniósł się w swoim wystąpieniu do kontrowersyjnego sposobu realizacji przedsięwzięcia, które nie zostało skonsultowane z mieszkańca-

⁹ M. Caparrós, *Głód*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2017.

¹⁰ N. Klein, *To zmienia wszystko. Kapitalizm kontra klimat*, MUZA SA, Warszawa 2016.

¹¹ Caparrós, *op. cit.*, s. 352.

¹² N. Klein, *op. cit.*, s. 57.

¹³ Turton D., *The Downstream Impact*, African Studies Centre, University of Oxford, the talk given at the School of Oriental and African Studies, University of London, during a meeting on the Gibe III Dam organised by the Royal Africa Society, 11. października 2010.

mi regionu oraz do rodzącego dalekosiężne konsekwencje sporu o zasoby wodne. „Będziemy mieć do czynienia z nieuchronnym konfliktem interesów w wykorzystaniu wody ze zbiornika; z jednej strony dla produkcji elektryczności, z drugiej zaś strony dla kontrolowanych powodzi, utrzymujących w równowadze tereny rolnicze należące do ludności poniżej tamy”¹⁴. Również European Association of Social Anthropologists dyskutowało tę kwestię, publikując w *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* artykuł Jona Abbinka „Dam controversies: contested governance and developmental discourse on the Ethiopian Omo River Dam”¹⁵. Autor ukazuje w nim różne perspektywy ujęcia tematu, reprezentowane kolejno przez rząd etiopski, instytucje międzynarodowe, prasę światową wraz z organizacjami pozarządowymi, diasporę etiopską, niezależnych ekspertów i badaczy oraz ludność miejscową. Konkluzje dotyczące losu ludów Doliny Omo nie są optymistyczne, gdyż tubylcy traktowani są jako „przeszkoda i oporny materiał, któremu należy odpowiednio zaradzić”¹⁶. Uznanie ich za społeczność zacofaną legitymuje rządzących do przedsięwzięcia kroków w celu ich reedukacji, dzięki której wezmą udział w procesie modernizacji i rozwoju¹⁷. Z kolei *Journal of Eastern African Studies* zamieścił publikację Benedikta Kamskiego „The Kuraz Sugar Development Project (KSDP) in Ethiopia, between ‘sweet visions’ and mounting challenges”¹⁸, w której przygląda się wzajemnemu oddziaływaniu publicznych, prywatnych i zagranicznych aktorów, analizując zarówno ryzyko, jak i możliwości rozwoju egzystencji tubylców poddawanych zmianom dotychczasowego stylu życia¹⁹.

Natomiast na uniwersytecie w Addis Ababie w School of Graduate Studies, Institute for Peace and Security Studies powstała w 2016 roku praca Mahleta Fitiwi Tekle o tytule „*The Role of Gibe III Dam in Achieving Effective Cooperation Between Ethiopia and Kenya*”²⁰, w której autor analizuje potencjał współpracy ekonomicznej między obydwojema krajami z równoczesnym uwzględnieniem niepewnej sytuacji bytowej ludów dotkniętych deficytem zasobów wodnych. Konsekwencje budowy Gibe III nie dotyczą bowiem jedynie etiopskiego regionu Doli-

¹⁴ Turton, *op. cit.*, s. 5.

¹⁵ Abbink J., *Dam controversies: contested governance and developmental discourse on the Ethiopian Omo River Dam*, Social Anthropology/Anthropologie Sociale, European Association of Social Anthropologists 2012.

¹⁶ Abbink, *op. cit.*, s. 140.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Kamski B., *The Kuraz Sugar Development Project (KSDP) in Ethiopia, between ‘sweet visions’ and mounting challenges*, Journal of Eastern African Studies, 10:3, 568-580, 2016.

¹⁹ Kamski, *op. cit.*, s. 576.

²⁰ Tekle M.F., *The Role of Gibe III Dam in Achieving Effective Cooperation Between Ethiopia and Kenya*, Addis Ababa University, School of Graduate Studies, Institute for Peace and Security Studies, czerwiec 2016.

ny Omo, ale także ludności zamieszkującej tereny Kenii w sąsiedztwie jeziora Turkana, którego zasoby wodne są zasilane w 80% przez bogaty w składniki odżywcze nurt rzeki Omo. Ziemie okalające ten olbrzymi akwen są zamieszkiwane przez pasterzy z następujących ludów: Turkana, Samburu, Dessanecz, Rendille, Elmololo oraz Gabra. Ich egzystencja jest całkowicie zależna od jedyne go źródła wody, jakim jest jezioro i jego dopływy. Pasterze, rybacy i rolnicy nie mają szans na przetrwanie w sytuacji dramatycznego obniżenia się poziomu wód, a oszacowano, że na skutek budowy Gibe III nastąpił ich spadek o ponad 70%. Inne konsekwencje to zanik corocznych wylewów, utrata bogatych w minerały i inne środki odżywcze osadów, wzrost zasolenia oraz zaburzenie równowagi chemicznej całego jeziora. Uprawy trzciny cukrowej na terenie Etiopii będą wymagać ogromnych zasobów wody i wiążą się też z zastosowaniem licznych środków chemicznych, gwarantujących stabilny wzrost upraw. Podejmując się budowy tamy, nie wzięto pod uwagę potencjalnych konsekwencji w zmianach środowiskowych w omawianym regionie. Nie uwzględniono ich również w ONZ-owskim raporcie z lutego 2012 roku przygotowanym przez UNEP²¹. Choć już w czerwcu 2011 Komisja Światowego Dziedzictwa Kultury i Przyrody UNESCO zaleciła wstrzymanie budowy Gibe III ze względu na jej negatywny wpływ na obszar jeziora Turkana²².

Prawo

Kluczowe decyzje podejmowane przy konstrukcji Gibe III były niezgodne zarówno z etiopskim, jak i międzynarodowym prawem. Wspomniany brak otwartego przetargu to tylko jeden z licznych przykładów. Kolejnym jest brak odpowiedniej środowiskowej oceny, tak zwanej Ethiopian and Social Impact Assessment (ESIA)²³, dokonywanej zgodnie z etiopskim prawem przed zatwierdzeniem projektu. Nastąpiło to dopiero dwa lata po rozpoczęciu budowy w czerwcu 2008 r., kiedy to Environmental Protection Agency (EPA)²⁴ wydała na nią oficjalną zgodę. Warto dodać, że ESIA została przeprowadzona przez włoską firmę Centro Elettrotecnico Sperimentale Italiano (CESI)²⁵, opłaconą przez etiopską korporację Ethiopian Electric Power Corporation (EEPCo)²⁶ oraz firmę Salini, co poddaje w wątpliwość wiarygodność przeprowadzonej analizy. Końcowy raport ze stycznia 2009

²¹ United Nations Environmental Programme

²² Avery S., *What Future for Lake Turkana*, file:///D:/Etiopia/articles/whatfuturelaketurkana-update.pdf, (25.04.2019), s. 43.

²³ <https://pl.scribd.com/document/293390436/Environmental-Impact-Assessment-Guideline-of-Ethiopia> (20.04.2019).

²⁴ Oficjalna strona jest nieaktywna: www.epa.gov.et (2.05.2019)

²⁵ <https://www.cesi.it/Pages/default.aspx> (2.05.2019)

²⁶ www.eepco.gov.et (2.05.2019)

roku sprzyjał budowie Gibe III, wskazując, że jej wpływ na miejscowe ludy i środowisko naturalne będzie nieistotny, a nawet pozytywny²⁷.

W dniu inauguracji działalności tamy, dyrektor organizacji Survival, Stephen Corry, rozgoryczony powiedział: „Cóż dziś świętujemy? Rosnący problem głodu, niepewność bytu i zniszczenie środowiska naturalnego. Przez całe lata eksperci ostrzegali zarówno rząd jak i firmę Salini, aby rozważyli podejmowane działania, ale nikt się tym nie przejmował. Być może rządzący jako przyczynę nadchodzącego nieuchronnie głodu wskażą katastrofę naturalną, ale to oni będą autorami tego dramatu”²⁸. Jednak nie tylko etiopscy dygnitarze i ich włoscy partnerzy ponoszą odpowiedzialność za obecną i przyszłą sytuację. Międzynarodowi sponsorzy projektu i programów powiązanych z przesiedleniami również mają w tym swój znaczący wkład. Największymi udziałowcami całego przedsięwzięcia są Bank Światowy, Afrykański Bank Rozwoju oraz rząd chiński. Warto zastanowić się nad politycznymi i ekonomicznymi motywami, którymi kieruje się rząd etiopski i wyżej wymienione instytucje, choć tego typu analiza jest utrudniona ze względu na brak informacji na stronach internetowych poszczególnych ministerstw partii rządzącej (Etiopski Ludowo-Rewolucyjny Front Demokratyczny). Niestety są one nieaktywne, pozostawiając obserwatorów jedynie z domysłami na temat intencji rządu etiopskiego, jak również w kwestiach czerpania zysków z żyznych ziem południowo-zachodniej części kraju przy pominięciu głosów mieszkańców w podejmowaniu decyzji odnośnych obszarów peryferyjnych. Jednocześnie niewątpliwie ważnym czynnikiem jest potrzeba zapewnienia energii elektrycznej obywatelom stumilionowego kraju, sięgając po rozwiązania zastosowane chociażby przez Chiny, wykorzystujące potencjał rzeki Jangcy.

Istotne w tym kontekście są historyczne doświadczenia Etiopii. Szeroko zakrojony plan rozwoju infrastruktury pozwalającej czerpać z energii odnawialnej miał już kilka dekad wcześniej cesarz Hajle Syllasje, stąd polityka Etiopii w stosunku do energii odtwarzalnej i budowy tam sięga 1932 roku, kiedy to oddano do użytku pierwszy taki obiekt o nazwie Aba Samuel na rzece Akaki. O wadze polityki dotyczącej wykorzystania energii odtwarzalnej za Hajle Syllasjego świadczy chociażby tekst przemówień cesarza. Zostały one przetłumaczone na angielski i opublikowane w Etiopii w zbiorze „Selected Speeches of His Imperial Majesty Haile Selassie I”²⁹. Pozyskiwanie alternatywnych źródeł energii nabrało rozmachu i przyspieszenia za rządów premiera Melesa Zenawiego³⁰, który obok wykorzysta-

²⁷ Human Rights Watch, *op. cit.*

²⁸ <https://www.survivalinternational.org/news/11544> (24.02.2018).

²⁹ Haile Selassie, *Selected Speeches of His Imperial Majesty Haile Selassie First 1918-1967*, The Imperial Ministry of Information, Publications and Foreign Languages Press Dept., Addis Ababa 1967.

³⁰ Pełnił tę funkcję od roku 1995 do 2012, kiedy zmarł. W latach 1991-1995 sprawował urząd prezydenta.

nia nurtów rzecznych podjął się też inwestycji w farmy wiatrowe (jako pierwsza powstała farma o nazwie Adama I w 2011 roku) i w panele słoneczne. Po jego śmierci ten kierunek rozwoju jest nieprzerwanie kontynuowany, czego dowodem jest oddanie do użytku w październiku 2013 farmy wiatrowej Ashegoda, która jest jedną z największych w Afryce oraz otwarcie w tym samym roku montowni paneli słonecznych w Addis Abebie. Głośnym projektem jest również obecnie budowa Wielkiej Etiopskiej Tamy Renesansu na Nilu Błękitnym (GERD, Great Ethiopian Renaissance Dam), której oddanie przewiduje się na lata 2020-2022. Będzie to jedna z największych tam na świecie, generująca energię trzykrotnie większą od sumy etiopskich zasobów energetycznych w 2010 roku. Jej budowa jest nie tylko kontrowersyjna ze względu na kwestie ekologiczne, ale stała się także kością niezgody na forum międzynarodowym pomiędzy Egiptem, Sudanem i Etiopią³¹.

Międzynarodowe analizy

W styczniu 2012 w odpowiedzi na rosnącą krytykę ze strony różnych organizacji, zarówno Amerykanie, jak i Brytyjczycy zaangażowani w finansowanie projektów rządowych, podjęli się przeprowadzenia badań terenowych na obszarze Doliny Omo. Pracownicy The United States Agency for International Development (USAID) oraz The UK's Department for International Development (DFID) sporządzili raport, ilustrujący zastaną sytuację, wskazując, że wbrew oficjalnym zapewnieniom rządzących mamy do czynienia z pogwałcaniem podstawowych praw człowieka. Co więcej, odpowiedzialni za budowę tamy ignorowali nadużycia i przemoc wobec rdzennych mieszkańców, chociaż mieli świadomość, jak wygląda sytuacja. W tym czasie strumień pieniędzy zasilał kasę rządu etiopskiego, natomiast naturalny nurt rzeki i środowisko ulegały degradacji. Działo się tak być może też dlatego, że pomimo licznych dowodów USAID i DFID nie uznały ich oficjalnie za wystarczające i w pełni wiarygodne, kontynuując tym samym wspieranie polityki rządu Etiopii, będącej ich strategicznym partnerem w Rogu Afryki.³² Pozostaje więc pytanie o intencje zlecniodawców owych badań terenowych. Czy amerykańskie i brytyjskie agencje chciały pozyskać dowody na słuszność prowadzonych inwestycji, czy też wzmocnić za wszelką cenę stanowisko reprezentowane przez rząd etiopski. Will Hurd, dyrektor organizacji pozarządowej Cool Ground, który towarzyszył zespołowi USAID/DFID w badaniach terenowych w styczniu 2012 jako tłumacz z języka mursi, tak skomentował zaistniałą sytuację: „Przymykanie oczu przez USAID i DFID na pogwałcenie praw człowieka i przy-

³¹ Rubinkowska-Anioł H., *Ethiopian Renaissance or How to Turn Dysfunctional into Functional*, „Politeja. The Journal of the Faculty of International and Political Studies of the Jagiellonian University”, 2018, vol. 56, no. 5, pp. 111-123, ISSN: 1733-6716, DOI: 10.12797/Politeja.15.2018.56.07

³² Hurd W., *Ignoring Abuse in Ethiopia*, https://www.oaklandinstitute.org/sites/oaklandinstitute.org/files/OI_Brief_Ignoring_Abuse_Ethiopia_0.pdf (2.05.2019), s. 4.

musowe przesiedlenia, które towarzyszą tak zwanej strategii rozwoju Etiopii, jest szokujące. Te agencje ofiarowują rządowi etiopskiemu w zasadzie nieograniczone finansowe, polityczne i moralne wsparcie.”³³

Tymczasem rząd nie opublikował żadnych szczegółowych danych i nie przedstawił potencjalnych skutków proponowanych zmian. Jak już wspomniałam, trudno jest pozyskać szczegółowe informacje ze stron internetowych poszczególnych ministerstw, gdyż strony te są nieaktywne. Niemniej, mapy pozyskane przez Human Rights Watch w 2011 roku wskazywały na chęć wykorzystania rozległych obszarów Doliny Omo w ramach dalekosiężnych planów rozwoju ekonomicznego. Co więcej, badania terenowe pracowników HRW przeprowadzone między majem a czerwcem tego roku przyniosły dowody na przymusowe przesiedlenia, prześladowania, przemoc, grabież i aresztowania. Wszystko to odbywało się na polecenie rządu etiopskiego³⁴. Mieszkańcy byli regularnie zastraszani przez oddziały wojskowe, również w kwestii informowania zagranicznych reporterów o bieżącej sytuacji. Jakikolwiek sprzeciw wobec rządowych planów zawłaszczenia ziemi pod szeroko rozbudowaną irygację i plantacje trzciny cukrowej (dwieście czterdzieści pięć tysięcy hektarów) był tłumiony za pomocą siły. Oprócz tego zaplanowano oddanie dodatkowych stu tysięcy hektarów do użytku komercyjnego (biopaliwa), kolejnych obszarów pod wwierty w celu pozyskania ropy naftowej (graniczące z Kenią obszary zamieszkałe przez ludy Nyangatom i Dessanecz) oraz pod rozbudowę infrastruktury dróg (siedemset pięćdziesiąt kilometrów nowych dróg, również tworzących nowy korytarz transportowy łączący Addis Abebę z Nairobi i Mombasą). Wiele lokalnych społeczności dostało nakaz redukcji ilości bydła, ograniczenia możliwości przemieszczania się w regionie i rezygnacji z dostępu do rzeki Omo. Przy czym wydaje się, że utrzymywanie parku narodowego na tych terenach służy w dużej mierze utrudnianiu dostępu osób postronnych, a nie ochronie środowiska.

Podczas podróży przez Dolinę Omo w sierpniu 2007 roku mogłam zaobserwować początek zmian zachodzących w regionie. Budowa dróg przez chińskich robotników wskazywała na chęć rozwoju turystyki na wybranym odcinku trasy. Nie dostrzegłam jednak nigdzie tablic informujących o rozpoczętej kilka miesięcy wcześniej budowie tamy Gibe III. Takich informacji nie posiadał również mój przewodnik od lat bardzo dobrze zorientowany w specyfice tego obszaru i utrzymujący stałe kontakty z jego mieszkańcami, co wskazuje na brak takiej wiedzy wśród lokalnych społeczności. Zdawało mi się wówczas, że dotarcie w wiele miejsc jest utrudnione wymagającą geografią tego terenu oraz deficytem regularnych dróg, stąd raptem kilka wybranych wiosek było dostępnych dla zagranicz-

³³ *Ibid.*, s. 11.

³⁴ *Ibid.*

nych przybyszów. Niemniej wciąż jeszcze możliwa była wizyta w wiosce Omorate położonej bezpośrednio nad rzeką Omo, której wartki nurt zarejestrowałam na kilku fotografiach.

Spółeczeństwo



Mężczyźni z ludu Banna na targu w Key Afar, 2007 r. (fot. Magdalena Dębowska)

Wypas bydła, bazujący na swobodnym przemieszczaniu się i dostępie do rzeki są kluczowe dla przetrwania zarówno ludzi, jak i zwierząt, systematycznie zabijanych lub kradzionych przez obecnych na miejscu żołnierzy. Utrata pól uprawnych, gdzie rośnie głównie sorgo, pastwisk oraz zasobów wodnych skazuje mieszkańców tych ziem na głód i śmierć. Jeden z członków ludu Mursi powiedział: „Po wybudowaniu tamy brakuje wody w rzece, a ziemię i część bydła nam odebrano. Wszystko odchodzi. Co stanie się z biednymi w czasie głodu? Ci ludzie, którzy chcą zlikwidować pasterzy, jedzą trzy razy dziennie. Co jeśli nadejdzie głód?”³⁵ Z kolei pasterz Bodi deklaruje: „Praca na plantacji trzciny cukrowej? Nigdy. To nie dla nas. Nawet jeśli dałbyś mi milion birrów i tak pozostanę przy moim stadzie

³⁵ Human Rights Watch Report, *op. cit.*, s. 16.

bydła. Oto kim jesteśmy”³⁶. Inny pasterz dodaje: ”Wycinają nasze lasy, karczują roślinność i nasze ogrody, a potem chcą sprzedać nasze krowy. Powinni stąd odejść. Powinni zostawić nas i naszą ziemię w spokoju”³⁷. Kolejne wypowiedzi spośród trzydziestu pięciu wywiadów przeprowadzonych przez HRW wskazują na przywiązanie do ziemi przodków, poczucie tożsamości w oparciu o związek z tymi terenami i pragnienie kontynuowania wielowiekowej tradycji. W raporcie wskazuje się też na to, że zmiany w regionie mogą doprowadzić do intensyfikacji konfliktów pomiędzy lokalnymi społecznościami, zdesperowanymi w obliczu kurczących się obszarów ziemi i zasobów wodnych.

Przymusowe przesiedlenia i karczowanie okolicy posłużyły do przygotowania obszaru dla jego nowych użytkowników: prywatnych plantatorów z Indii, Włoch, Malezji i Korei Południowej, plantatorów z ramienia państwa oraz z diaspory amerykańskiej³⁸, jak również prywatnych firm etiopskich, gotowych zainwestować w olej palmowy, trzcinę cukrową, jatrofę³⁹, kukurydzę i bawełnę. Przy czym środki pozyskane z upraw cukru i biopaliw wydają się być najbardziej intratnym i pożądanym źródłem długofalowych dochodów. Pierwsze obszary ziemi przeznaczone na te cele zostały przekazane prywatnym inwestorom w 2011 roku. Podobnie stało się ze stu pięćdziesięcioma tysiącami hektarów ziemi wykorzystanej na państwowe plantacje, podlegające projektowi Kuraz Sugar, który w dalszej perspektywie ma objąć aż dwieście czterdzieści pięć tysięcy hektarów. Wszystkie te inwestycje wiązały się z przymusowymi przesiedleniami ludów Bodi, Kwegu, Mursi oraz Suri. Skutkami tych inwestycji plantacyjnych zostały dotknięte również społeczności nie zamieszkujące tych terenów, którym odebrano dostęp do wody lub drastycznie go ograniczono. Wszystkie wspomniane uprawy wymagają intensywnego nawadniania, stąd konstrukcja sztucznego systemu irygacji, absorbującego ogromne zasoby rzeki Omo (33%-40%). Należy też wziąć pod uwagę chemiczne odpady, pochodzące ze sztucznych nawozów i pestycydów wykorzystywanych przy komercyjnych i państwowych uprawach. Chemiczne zanieczyszczenie dotyczy nie tylko rzeki, ale także zasilanego przez nią jeziora Turkana⁴⁰.

Do przeprowadzenia operacji rząd etiopski wykorzystał zarządzaną przez wojskowych⁴¹ firmę Metals & Engineering Corporation (METEC)⁴². Firma ta, mająca pod swoim zarządem ponad siedemdziesiąt fabryk, została zakontraktowana do budowy sześciu cukrowni przy plantacjach Omo-Kuraz. W konsekwencji na-

³⁶ *Ibid.*, s. 17.

³⁷ *Ibid.*, s. 19.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Roślina wykorzystywana do produkcji biopaliw.

⁴⁰ Avery, *op. cit.*, s. 7.

⁴¹ Hurd, *op. cit.*, s. 5.

⁴² <http://www.metec.gov.et/> (20.04.2019)

siliła się na tym obszarze obecność oddziałów wojskowych wykorzystywanych do wywierania nacisku na miejscowe społeczności, stosując metody zastraszania, prześladowania, przemocy, gwałtów, kradzieży i aresztowań. W pierwszych wzmiankach rządu etiopskiego, dotyczących planowanych zmian w regionie nie było mowy o przesiedleniach, ani o komercjalizacji projektu, deklarowano natomiast szeroki rozwój wsparcia socjalnego.

Zgodnie z artykułem szóstym konwencji dotyczącej ochrony światowego dziedzictwa kulturowego i naturalnego⁴³ Etiopia jest zobowiązana do „nie podejmowania żadnych działań, które mogłyby pośrednio lub bezpośrednio zniszczyć kulturowe i naturalne dziedzictwo własnego kraju lub kraju sąsiadującego”⁴⁴. W odpowiedzi na to zobowiązanie rząd etiopski stwierdził, że zostały dokonane odpowiednie niezależne analizy środowiskowe, które w konsekwencji wsparły budowę Gibe III, „niezagrożającej regionom objętym ochroną”⁴⁵. Jednak owe zapewnienia nie zostały podparte żadnymi dowodami. Podobnie strona kenijska nie otrzymała żadnych dokumentów podpartych rzetelnymi naukowymi badaniami. Przemilczano również prognozy związane z potencjalną aktywnością sejsmiczną w kolejnych dekadach. Ze względu na to, że Gibe III znajduje się w pobliżu północnej części Wielkiej Doliny Ryftowej (inaczej: Wielki Rów Wschodni), jest narażona na trzęsienia ziemi. Według danych ONZ-u⁴⁶ istnieje dwudziestoprocen-towe ryzyko sześciu lub siedmiu trzęsień ziemi w Rowie Abisyńskim w przeciągu najbliższych pięćdziesięciu lat. Zignorowano też konieczność przeprowadzenia publicznej debaty, a zdarzało się, że mieszkańcy, którzy ucierpieli w wyniku przeprowadzonych inwestycji byli karani za sprzeciw wobec budowy. Jako przykład można podać spotkanie, które odbyło się 13 stycznia 2013 roku pod patronatem regionalnych władz i przedstawicieli Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Zgromadzonych wówczas mieszkańców, organizacje pozarządowe, misjonarzy i pracowników rządowych pouczono o tym, aby nie przekazywali obcokrajowcom żadnych informacji związanych ze zmianami w Dolinie Omo. Nakaz milczenia dotyczył również dziennikarzy, a ci którzy go złamali, zostali aresztowani⁴⁷. W konsekwencji, w ostatniej dekadzie nastąpiły masowe wyjazdy etiopskich dziennikarzy. Aby dodatkowo ukrócić debatę w związku z narastającymi kontrowersjami, w lutym 2009 rząd ogłosił dyrektywę zakazującą promowania demokracji i praw człowie-

⁴³ Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage, UNESCO.

⁴⁴ UN Educational, Scientific and Cultural Organization, Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage, November 16, 1972, <http://www.unhcr.org/refworld/docid/4042287a4.html>, (08.03 2018), art. 6. Ratyfikowany przez Etiopię 6.lipca 1977.

⁴⁵ “UNESCO’s World Heritage Committee and Gigele Gibe III”, *A Week in the Horn*, Ethiopian Ministry of Foreign Affairs, 2.września 2011.

⁴⁶ The United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs Regional Office for Central and East Africa OCHAROCEA

⁴⁷ Hurd, *op. cit.*, s. 5.

ka wszelkim organizacjom charytatywnym i pozarządowym, otrzymującym ponad 10% wsparcia finansowego z zagranicy, co naturalnie dotyczyło w zasadzie wszystkich inicjatyw na terenie Etiopii. W czerwcu tego samego roku Southern Region's Justice Bureau cofnęło licencję czterdziestu jeden lokalnym stowarzyszeniom, oskarżając je o brak współpracy z polityką rządową⁴⁸. Wiąże się to ze złożonym problemem wolności prasy w Etiopii, opisanym między innymi w książce Johana Perssona i Martina Schibbye zatytułowanej *438 dni. Nafta z Ogadenu i wojna przeciw dziennikarzom*⁴⁹.

Wszystko to dokonuje się z pogwałceniem zapisanych w Deklaracji Praw Człowieka ONZ (artykuł 10) podstawowych praw rdzennej ludności, a także wbrew standardom wypracowanym przez Afrykańską Komisję Praw Człowieka (African Commission on Human and Peoples' Rights) oraz etiopską konstytucję (nr 1/1995, sekcje 40, 41, and 43), jak również wbrew proklamacji oceny wpływu na środowisko naturalne (Environmental Impact Assessment Proclamation nr 299/2002)⁵⁰ i pomimo licznych protestów organizacji międzynarodowych zaniepokojonych rozwojem zdarzeń.

Protesty nie pozostały jednak bez reakcji ze strony najważniejszych światowych organizacji. Coraz silniejsze głosy sprzeciwu doprowadziły do wycofania się z projektu Banku Światowego, który początkowo finansował całe przedsięwzięcie. Ze względu na pogwałcenie praw rdzennej ludności w czerwcu 2010 roku z finansowania projektu Gibe III oprócz Banku Światowego wycofały się kolejno następujące organizacje: Afrykański Bank Rozwoju i Europejski Bank Inwestycyjny. Jednak już w maju tego samego roku rząd etiopski i chiński gigant elektro-wodny Dongfang Electric Corporation podpisali wartą 459 milionów dolarów umowę na dalszy rozwój Gibe III, co wiązało się jednocześnie z zaciągnięciem pożyczki przez etiopski rząd na kwotę 420 milionów dolarów w Commercial Bank of China. Natomiast Indian Exim Bank zapewnił etiopskiemu rządowi kredyt o wartości 640 milionów dolarów na rozwój przemysłu cukrowniczego. Indie zapewniają również techniczne wsparcie i *know-how* w kwestii organizacji plantacji trzciny cukrowej. Co więcej, Bank Światowy, Unia Europejska i Wielka Brytania wciąż pośrednio sponsorują przesiedlenia ludności na terenie Doliny Omo, uczestnicząc w programie PBS⁵¹, zajmującym się rozwojem podstawowych usług i infrastruktury w każdym regionie Etiopii, tzw. *villigisation programme*.

W styczniu 2011 roku premier Meles Zenawi w przemówieniu w mieście Džinka na południu Etiopii arbitralnie stwierdził: „W ciągu najbliższych pięciu lat ten

⁴⁸ Human Rights Watch, *op. cit.*, s. 73.

⁴⁹ Persson J., Schibbye M., *438 dni. Nafta z Ogadenu i wojna przeciw dziennikarzom.*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2015.

⁵⁰ <http://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC/85156/95183/F804075597/ETH85156.pdf>, (25.04.2019).

⁵¹ Protection of Basic Services

obszar zostanie objęty dużym projektem irygacyjnym i związanym z nim rozwojem agrarnym. Choć ten rejon jest obecnie zacofany cywilizacyjnie, stanie się wkrótce przykładem szybkiego rozwoju”⁵². Było to wyrazem etiopskiej polityki wobec ludów zamieszkujących tereny peryferyjne w stosunku do których nie prowadzono tak ingerującej polityki. Rdzenni mieszkańcy nie brali udziału w konsultacjach, dotyczących planowanych zmian. Miejscowe społeczności nie posiadają narzędzi, dzięki którym mogłyby bronić swoich praw. Brak formalnej edukacji, znajomości prawa, dostępu do informacji oraz oficjalnego prawa własności ziemi sprawiają, że są w tej sytuacji bezbronni. W ich tradycji wszystkie decyzje publiczne są podejmowane po szerokich konsultacjach z całą społecznością. Tym bardziej niezrozumiała jest dla nich buta i arogancja ze strony rządowej, a także fakt, że żadna z ich propozycji rozwoju nie została wysłuchana czy rozważona. Mursi i Bodi próbowali wynegocjować utworzenie specjalnego obszaru, na którym mogliby swobodnie paść bydło i chronić dziką zwierzynę przed wyginięciem. Inicjatywa została odrzucona, chociaż z ekonomicznego punktu widzenia wydaje się być zasadna. Są to wysoko położone obszary, które nie nadają się na rozbudowę systemu irygacji, mogą być natomiast wykorzystywane pod wypas krów, których mięso mogłoby służyć wykarmieniu rosnącej populacji na terenie nowych plantacji. Nie pomógł też argument o korzyściach, jakie ochrona naturalnej flory i fauny przyniosłaby turystyce. Dążenie do zlikwidowania w regionie pasterstwa przekreśla szanse miejscowej ludności na utrzymanie wielowiekowej tradycji, pozbawiając kolejne pokolenia możliwości kontynuacji stylu życia, wypracowanego przez przodków.

Odbieranie dostępu do rzeki oraz akcje przymusowych przesiedleń kłócą się z konwencją praw obywatelskich i politycznych (ICCPR⁵³), ratyfikowaną przez Etiopię w 1993 roku, która orzeka, iż „pod żadnym względem nie można pozbawiać społeczności środków, na których opiera swój byt”⁵⁴. A we wcześniejszej ONZ-owskiej konwencji⁵⁵, ratyfikowanej przez Etiopię w 1976 roku, czytamy: „rządy, które nie uznają i nie uszanują prawa do ziemi rdzennych mieszkańców, są winne dyskryminacji rasowej”⁵⁶. A wobec takiej sytuacji wzywa się „do uznania i ochrony praw rdzennej ludności do posiadania, rozwoju, kontroli i użytkowania ziemi komunalnej oraz zasobów naturalnych, a gdzie odebrano jej tradycyjnie posiadaną lub zamieszkaną ziemię lub użytkowano bez jej zgody, należy podjąć kroki

⁵² Prime Minister Meles Zenawi, 13th Annual Pastoralist Day celebrations in Jinka, South Omo, January 25, 2011, dostępne na: www.mursi.org/pdf/Meles%20Jinka%20speech.pdf (20.04.2019).

⁵³ The International Covenant on Civil and Political Rights

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ The International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination (ICERD)

⁵⁶ *Ibid.*

w celu zwrotu owych obszarów”⁵⁷. Tak więc pomimo tego, że zgodnie z etiopską konstytucją cała ziemia należy do państwa, ludzie tradycyjnie zamieszkujący dane obszary od pokoleń, mają prawo do własności, ustanowione przez prawo międzynarodowe, zaakceptowane również przez rząd Etiopii. To bardzo istotna kwestia, o której należy pamiętać. Aby dokonać jakichkolwiek zmian, trzeba najpierw uzyskać zgodę lokalnych społeczności. Co więcej, rdzenni mieszkańcy mają prawo wyboru alternatywnych rozwiązań i metod przetrwania. Istnieje złożony problem rozróżnienia prawa do własności i prawa do użytkowania, opierającego się na prawie tradycyjnym. I choć problematyka ta nie mieści się w ramach niniejszego artykułu, warto podjąć się głębszej analizy tego tematu w osobnych badaniach.

Tymczasem partia rządząca ma zamiar zniwelować tradycyjny pasterski styl życia w południowo-zachodniej Etiopii. Od 2002 roku Ministerstwo Spraw Wewnętrznych prowadzi politykę „woluntarnej sedentaryzacji” (osiedlania) pasterzy w celu zmiany trybu życia na osiadły-rolniczy oraz robotniczy⁵⁸. W tym tonie wypowiedział się dla serwisu BBC przedstawiciel Ministerstwa Rolnictwa, stwierdzając: „Nie cenimy pasterskiego stylu życia. Musimy poprawić ich [t.j. pasterzy] byt, tworząc więcej możliwości pracy. W takiej postaci pasterstwo nie zapewnia trwałego wzrostu. Chcemy zmienić środowisko w regionie”⁵⁹. Zaplanowano stworzenie ponad stu pięćdziesięciu tysięcy miejsc pracy, zakładając całkowitą zmianę funkcjonowania lokalnych społeczności. Alternatywą są przesiedlenia, co wiąże się z tragicznymi doświadczeniami grup, których to dotyczy⁶⁰. Pozostaje też kwestia płac i pytanie, czy stawki w wysokości czterech dolarów proponowane jako wynagrodzenie za dzień pracy w fabryce to wystarczająca kwota.

W kontekście stosunku etiopskiego rządu do mieszkańców Doliny Omo istotne są też kwestie historyczne. Obszary te zostały podporządkowane Cesarstwu Etiopii już w XIX wieku, a ówczesny i późniejszy stosunek mieszkańców północy państwa do ludności zamieszkującej południe sprowadzał się do postrzegania ich jako niewolników⁶¹. Zatem obserwując obecny stosunek władz do ludów Doliny Omo, należy zauważyć ciągłość procesów, których wynikiem jest obecna polityka państwa w tym regionie.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Ministry of Federal Affairs, Government of Ethiopia, “Statement on Pastoral Development Policy,” 2002.

⁵⁹ E. Butler, Land grab fears for Ethiopian rural communities, wywiad BBC z Aberą Deressą, Ministrem Stanu, Ministry of Agriculture and Rural Development, 16.grudnia 2010, <http://www.bbc.co.uk/news/business-11991926> (2.05.2019).

⁶⁰ W historii Etiopii miało to zawsze tragiczne skutki i wiązało się z wykorzystaniem narzędzi reperkusji i przemocy. Przykłady można mnożyć. Jednym z najświeższych są przesiedlenia dokonywane po 2010 roku w regionie Gambelli.

⁶¹ Na temat podbojów Cesarstwa Etiopskiego pod koniec XIX wieku porównaj: James W., Donham D.L., *The Southern Marches of Imperial Ethiopia*, Ohio University Press 2002.

Podsumowanie

Podsumowując przedstawione w niniejszym artykule zagadnienia, należy zwrócić uwagę na skalę dokonywanych ingerencji w środowisko naturalne oraz w tkankę społeczną. Budowa tamy Gibe III zapoczątkowała nieodwracalne zmiany w ekosystemie rzeki Omo i w nawadnianiu całego regionu, mające bezpośredni wpływ na egzystencję mieszkańców doliny. Podobnie zagospodarowanie obszarów wcześniej zamieszkałych z przeznaczeniem na pola uprawne zarówno państwowe, jak i komercyjne zwiastuje kres pewnej epoki. Ograniczenie dostępu do źródeł wody, odbieranie stad bydła, przesiedlenia i w konsekwencji likwidacja pasterskiego stylu życia oznacza nieuchronnie koniec wielowiekowej tradycji, której ludy tej krainy hołdowały. Włoski dziennikarz i podróżnik Gianni Giansanti już w roku 1993 zatytułował swój album *Vanishing Africa*, dostrzegając nieuchronne zmiany, które w kolejnych dekadach miały nastąpić w rejonie Doliny Omo. Podobnie jak w innych regionach świata, i tu rozwój turystyki miał spowodować napływ coraz większej ilości zorganizowanych grup, przybywających z Zachodu i Wschodu, złąknionych doświadczania odmiennych kulturowo światów. Przy założeniu szacunku ze strony zagranicznych przybyszów, istniałaby szansa, że owa różnorodność i odrębność kulturowa zostałaby w dużej mierze zachowana. W końcu to właśnie dla owej odmienności i piękna środowiska naturalnego turyści i podróżnicy decydują się na tak daleką wyprawę. Dobrej woli brakuje jednak po stronie rządu oraz etiopskich i zagranicznych inwestorów, którzy realizują swoje biznesowe plany z pogwałceniem praw lokalnych społeczeństw, zamieszkujących Dolinę Omo od pokoleń. Jeden z członków ludu Mursi, zapytany w czerwcu 2011 r. przez przedstawicieli Human Rights Watch o jego ogląd sytuacji, odpowiedział: „Odbierają naszą ziemię siłą i przez zastraszanie. Nie wiemy, dlaczego. Ale nie odejdziemy. Będziemy tu walczyć i najwyżej zginiemy. Ale nie odejdziemy”⁶². Kolejne dekady pokażą, ilu członkom każdego z ośmiu plemion Doliny Omo udało się przetrwać i jak odpowiedział na wprowadzane zmiany agrarne i przemysłowe cały ekosystem.

Magdalena Dębowska, absolwentka wydziału Wiedza o Teatrze w Akademii Teatralnej w Warszawie z tytułem magistra sztuki, absolwentka Ośrodka Studiów Amerykańskich na Uniwersytecie Warszawskim z tytułem magistra kulturoznawstwa, jak również absolwentka podyplomowych studiów w Instytucie Krajów Rozwijających się UW.

⁶² Human Rights Watch, *op. cit.*, s. 75.

Bibliografia

- Abbink J., *Dam controversies: contested governance and developmental discourse on the Ethiopian Omo River Dam*, Social Anthropology/Anthropologie Sociale, European Association of Social Anthropologists 2012.
- Avery S., *What Future for Lake Turkana?*, grudzień 2013, <https://www.survivalinternational.org/tribes/omovalley> (6.03.2018).
- Bailey N., *Experts meet to 'prevent humanitarian catastrophe' in Ethiopia and Kenya*, 1. października 2015, <https://www.survivalinternational.org/news/10928> (24.02.2018).
- Bailey N., *Exposed: Forced evictions in Ethiopia – what the UK government tried to cover up*, September 3, 2015, <https://www.survivalinternational.org/news/10894> (24.02.2018).
- Beckwith C., Fisher A., *African Ceremonies*, Harry N. Abrams, Nowy Jork, 1999.
- Briggs P., *Ethiopia*, Bradt Travel Guides, Bucks 2005.
- Caparrós M., *Głód*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2017.
- Carr C. J., *Humanitarian Catastrophe and Regional Armed Conflict Brewing in the Trans-border Region of Ethiopia, Kenya and South Sudan. The Proposed Gibe III Project in Ethiopia*, University of California, grudzień 2012.
- Giansanti G., *Vanishing Africa*, White Star Publishers, Vercelli 2004.
- Haile Selassie, *Selected Speeches of His Imperial Majesty Haile Selassie First 1918-1967*, The Imperial Ministry of Information, Publications and Foreign Languages Press Dept., Addis Ababa 1967.
- Human Rights Watch Report, *What will happen if hunger comes*, czerwiec 2012, <https://www.survivalinternational.org/tribes/omovalley> (8.03.2018).
- Hurd W., Oakland Institute's Report, *Ignoring Abuse In Ethiopia.*, lipiec 2013, <https://www.survivalinternational.org/tribes/omovalley> (15.03.2018).
- James W., Donham D.L., *The Southern Marches of Imperial Ethiopia*, Ohio University Press 2002.
- Kahsay A., Mishra S., *Community Development through Hydroelectric Project: A Case Study of Gilgel Gibe III Hydroelectric Power Project in Ethiopia*, Department of Sociology, Mekelle University, International Journal of Community Development, Vol. 1, No. 1, 2013, 19-34.
- Kamski B., *The Kuraz Sugar Development Project (KSDP) in Ethiopia, between 'sweet visions' and mounting challenges*, Journal of Eastern African Studies, 10:3, 568-580, 2016.
- Klein N., *To zmienia wszystko. Kapitalizm kontra klimat*, przełożyły: Hanna Jankowska, Katarzyna Makaruk, MUZA SA, Warszawa 2016.
- Lupe G., *Catastrophic dam inaugurated today in Ethiopia*, 17. Grudnia 2016, <https://www.survivalinternational.org/news/11544> (24.02.2018).
- Mantel-Niećko J.(red.), *Róg Afryki. Historia i współczesność*, TRIO, Warszawa 1999.
- Persson J., Schibbye M., *438 dni. Nafta z Ogadenu i wojna przeciw dziennikarzom*, przełożył Mariusz Kalinowski, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2015.
- Rakita M., *Survival reports Italian corporation to OECD over dam disaster*, 14. marca 2016, <https://www.survivalinternational.org/news/11172> (15.03.2018).
- Rubinkowska-Anioł H., *Ethiopian Renaissance or How to Turn Dysfunctional into Functional*, "Politeja. The Journal of the Faculty of International and Political Studies of

the Jagiellonian University”, 2018, vol. 56, no. 5, pp. 111-123, ISSN: 1733-6716, DOI: 10.12797/Politeja.15.2018.56.07

Tekle M.F., *The Role of Gibe III Dam in Achieving Effective Cooperation Between Ethiopia and Kenya*, Addis Ababa University, School of Graduate Studies, Institute for Peace and Security Studies, czerwiec 2016.

Turton D., *The Downstream Impact*, African Studies Centre, University of Oxford, the talk given at the School of Oriental and African Studies, University of London, during a meeting on the Gibe III Dam organised by the Royal Africa Society, 11. października 2010.

Strony internetowe:

<http://www.ethiopia.gov.et/>

<http://www.gerd.gov.et/>

<http://www.omovalley.com/>

<http://whc.unesco.org/en/list/17>

<http://www.bbc.co.uk/tribe/tribes/dassanech/index.shtml>

http://www.academia.edu/30840555/Water_cultural_diversity_and_global_environmental_change_emerging_trends_sustainable_futures

SEBASTIAN ŻBIK

„DLA IBADYTÓW Z OMANU I ZANZIBARU”. FORMY WSPARCIA WSPÓLNOTY IBADYCKIEJ PRZEZ ARABÓW Z ZANZIBARU NA PODSTAWIE WYBRANYCH *WAQFÓW* I TESTAMENTÓW Z LAT 1890-1964

Streszczenie

Testamenty i *waqfy* (niezbywalne darowizny) Arabów z Zanzibaru pokazują różnorodną formę wsparcia wspólnoty ibadyckiej na Zanzibarze, w Omanie i Mekce. Pomoc dla meczetów, zakup posiłków dla poszcząjących i ubogich, wsparcie pielgrzymów to tylko kilka przykładów tej działalności. Choć nie odbiegała ona od podobnych działań w innych wspólnotach muzułmańskich, to pokazała głębokie relacje omańsko-zanzibarskie, rolę kobiet w społeczności arabskiej w Afryce Wschodniej oraz zmiany, jakie zaszły w tej społeczności w latach 1890-1964 oraz w samym Omanie i Zanzibarze.

Słowa kluczowe: Oman, Zanzibar, ibadyci, *waqf*, testament, wsparcie, pomoc, kontakty

*

Testamenty są bezcennym źródłem wiedzy dla wielu badań historycznych. Pozwalają one zrekonstruować drzewo genealogiczne danej rodziny, poznać status materialny całych grup społecznych, funkcjonowanie prawa jak również przemiany społeczne i ekonomiczne na danym obszarze¹. Oczywiście jest więc, że testamenty odgrywają również ogromną rolę w badaniu świata arabsko-muzuł-

¹ Do najnowszych przykładów wykorzystania testamentów do badań historycznych należą projekt: U. Augustyniak, *Katalogi testamentów mieszkańców miast z terenów Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego do 1795 roku*, seria publikacji 2013-2018; J. Olko, *Dialogue with Europe, Dialogue with the Past: Colonial Nahua and Quechua Elites in Their Own Words*, Colorado 2018; B. Moring, R. Wall, *Widows in European Economy and Society, 1600-1920*, Suffolk 2017; E. McMahon, *Networked Family: Defining Kinship in Emancipated Slave Wills on Pemba Island* [w:] "Journal of Social History", vol. 46, nr 4 (lato 2013), s. 916-930.

mańskiego. Niemniej jednak konstrukcja muzułmańskiego testamentu różni się istotnie od tego typu dokumentów w innych kulturach. Wpływ na to ma specyfika dziedziczenia w oparciu o prawo muzułmańskie (*šarīʿa*)³. W Koranie w surze czwartej „Kobiety” (*An-Nisāʿ*) zasady dziedziczenia zostały bardzo dokładnie określone. Przykładowo córce przypada połowa tego, co mógł otrzymać syn po zmarłym rodzicu⁴. Święta księga islamu nie tylko definiuje, jaki ma być udział spadkobierców, ale także kto może nim być. Poza dziećmi wymienieni są także bracia i siostry, małżonkowie oraz rodzice. W przypadku braku najbliższych krewnych krąg spadkobierców rozszerza się na dalszą rodzinę, a jeśli nie ma w ogóle spadkobierców, majątek trafia do skarbu publicznego (*Bayt Al-Māl*)⁵.

Mimo szczegółowego określenia zasad dziedziczenia, sama idea testamentu pojawia się w Koranie. Ta sama sura, w niektórych zapisach mówiących o podziale spadku, zawiera następującą klauzulę: „po oddaniu legatu, jaki zalecił w testamencie lub długu”⁶. Oznacza to, że części spadku wynikające z proporcji określonych koranicznie mogły być pomniejszone o zapis z testamentu. Zakres tej modyfikacji nie był jednak nieograniczony. W opinii uczonych ibadyckich⁷ (odłam islamu, który dominował wśród Arabów w Omanie i na Zanzibarze) testator mógł dysponować w testamencie jedynie 1/3 swojego majątku, reszta musiała być rozporządzona według proporcji zapisanych w Koranie⁸.

Nie rozwiązywało to jednak problemu zamkniętego kręgu spadkobierców, który pozostawał ściśle określony, co istotnie ograniczało pole manewru testatora. W

² Transkrypcję j. arabskiego ISO (UW) oraz transkrypcję j. suahili stosuję według zasad przyjętych w polskiej orientalistyce. Słowa z języków orientalnych cytowane lub przytaczano bezpośrednio ze źródeł europejskich zostały zachowane w oryginalnym brzmieniu (poza imionami). Nie transkrybuję wyrazów, które zostały przyjęte i są powszechnie używane w formie spolszczonej (nazwy miejscowości, odłamów islamu etc.).

³ Nie istnieje zebrane i skodyfikowane prawo muzułmańskie. Formalnie *šarīʿa* to prawo boskie, które musi zostać poddane interpretacji, aby można było się nim posłużyć w codziennym życiu (*fiqh*). Używany w niniejszym artykule termin „prawo muzułmańskie” jest więc pojęciem umownym, odnoszącym do się interpretacji Koranu i hadisów – głównych źródeł prawnych w islamie.

⁴ Koran, *An-Nisāʿ* (4:11) tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.

⁵ J. Schacht, *Mīrāth* [w:] „Encyclopaedia of Islam”, vol. 7, Leiden 1991, s. 106–113.

⁶ Koran, *An-Nisāʿ* (4:11).

⁷ W świecie islamu występuje kilka głównych szkół interpretacji prawa (*madhāb*, l.mn. *madāhib*). W islamie sunnickim wyróżniamy cztery główne: *ḥanaficką*, *mālikicką*, *ḥanbalicką*, *šāfaʿicką*. W islamie szyickich do najważniejszych szkół należą *gāʿfarycka* i *zaydycka*. Ponadto osobne zasady interpretacji prawa opracował odłam ibadycki, do którego należała większość Arabów z Zanzibaru. Więcej na temat szkół prawa muzułmańskiego zob. J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950; *Islamic Legal Thought*, red. O. Arabi, D. Powers, S. Spector, Leiden 2013; J.C. Wilkinson, *Ībādism: Origins and Early Development in Oman*, Oxford 2010.

⁸ Odłamy islamu i muzułmańskie szkoły prawa różniły się w zakresie szczegółowych zasad testowania i tworzenia darowizn religijnych (*waqfów*), zob. więcej. *Held in Trust. Waqf in Islamic World*, ed. Pascale Ghazaleh, Kair 2011 s. 9.

efekcie obok testamentu pojawiła się instytucja istotnie z nim związana – *waqf*. Jest to rodzaj darowizny (często też nazywany fundacją lub uposażeniem⁹), która składa się z dwóch elementów: źródła i beneficjenta dochodu. Tym pierwszym, określanym mianem *mawqūf*, mogła być ziemia, czynsze i pożytki z budynków mieszkalnych i przedsiębiorstw. Z kolei beneficjentem *waqfu* mógł być meczet, szpital, ubodzy, krewni czy nawet niewolnicy¹⁰. Utworzenie takiej darowizny miało charakter wieczysty, to znaczy, że prawnie utworzony *waqf* był nieodwoływalny i niezmienny¹¹. Dokument tworzący tę formę fundacji nosił nazwę *waqfiyyi* i mógł być osobnym aktem lub częścią testamentu. W konsekwencji termin *waqf* może oznaczać zarówno zapis, darczyńców oraz beneficjentów, jak i samą nieruchomości¹².

Celem niniejszego artykułu jest analiza zarówno testamentów, jak i *waqfiyyi* należących do Arabów pochodzenia omańskiego¹³ w Sułtanacie Zanzibarskim w latach 1890-1964. Podstawowym źródłem tych dokumentów jest dwutomowa edycja prawie 300 testamentów i *waqfiyyi* wydana przez Omański Urząd ds. Archiwów i Manuskryptów (NRAA)¹⁴. Ponadto wykorzystane są testamenty i *waqfiyye* bezpośrednio uzyskane przez autora podczas jego kwerendy w Archiwach Narodowych Zanzibaru (ZNA) oraz w NRAA w Maskacie. Należy jednak pamiętać, że ZNA posiadają w swoich zasobach tysiące takich dokumentów utworzonych przez Arabów, Indusów lub Brytyjczyków. W związku z tym wykorzystany do tej analizy materiał nie wyczerpuje całości zbiorów, ale stanowi ich reprezentatywną próbkę.

⁹ W polskich opracowaniach najczęściej tłumaczy się *waqf* jako rodzaj „fundacji”. W j. angielskim funkcjonuje głównie pod terminami „trust” lub „endowment”.

¹⁰ *Held in Trust*, s. 2.

¹¹ Arabski rdzeń w-q-f, od którego pochodzi słowo *waqf* oznacza wstrzymanie/zatrzymanie. Co podkreśla wieczny i niezmienny charakter tej instytucji. Niemniej jednak niektóre szkoły interpretacji prawa muzułmańskiego np. *mālikīcka* dopuszczały swobodniejsze dysponowanie *waqfem* przez darczyńcę. Szkoła *mālikīcka* określała też *waqf* mianem *ḥabs*, zob. A. Maghniyyah, *Waqf, Hajr, Wasaya according to the Five Schools of Islamic Law*, vol. 8, Teheran 1997, s. 3.

¹² Termin *waqfiyya* będzie stosowany w niniejszym artykule w odniesieniu do aktów (źródeł) tworzących ten rodzaj instytucji, w pozostałych przypadkach, obejmujących zapis, nieruchomości oraz inne części składowe tej instytucji, będzie używany termin *waqf*.

¹³ Arabowie, którzy osiedlili się na Zanzibarze w latach 1856-1964, pochodzili z różnych regionów Półwyspu Arabskiego. Największą i najbardziej istotną grupą byli Omańczycy. Nie była to grupa jednorodna zarówno pod względem społecznym, jak i religijnym. Największe znaczenie miała w większości ibadycka elita, która w znacznej mierze osiedliła się na Zanzibarze jeszcze w czasach Saʿīda ibn Sulṭāna (1806-1856). Arabska społeczność Zanzibaru została zmuszona do opuszczenia wysp w wyniku rewolucji w 1964 r. Ilekroć w tym artykule będzie mowa o Arabach, to będzie chodziło o osoby pochodzące z Omanu.

¹⁴ *Al-ʿAlāqāt al-tārīḫīya bayna Saḷṭanat ʿUmān wa-ṣarq Afriqiyā fī al-ʿAhd Al-Būsaʿīdī 1882-1956 M: niẓām al-waqf wa-al-waṣāyā bi-Zanjibār anmūdaḡan*. (Historyczne relacje między Sułtanatem Omanu a Afryką Wschodnią w okresie Al-Būsaʿīdīch w latach 1882-1956 na podstawie przykładowych waqfów i testamentów z Zanzibaru), vol. I-II, Maskat 2014.

Dotychczas arabskie *waqfy* z Zanzibaru¹⁵ zostały przebadane pod kątem zmian, jakie zaszły w ich funkcjonowaniu w wyniku działań Brytyjczyków, którzy w 1890 r. ogłosili protektorat nad wyspami¹⁶. Ponadto przeanalizowano ogólną organizację *waqfów* rodzinnych¹⁷ oraz udział tych fundacji w stosunkach ziemskich i społecznych na Zanzibarze¹⁸. Przedmiotem poniższej analizy jest przebadanie tego zbioru dokumentów pod kątem formy i zakresu wsparcia wspólnoty ibadyckiej przez arabską społeczność Zanzibaru, z uwzględnieniem częstotliwości oraz zasięgu tej pomocy. Pozwoli to uzyskać obraz kondycji tej grupy, jej poczucia przynależności do wspólnoty religijnej oraz wskazać zmianę w jej działalności charytatywnej w omawianym okresie.

Zanzibarscy Arabowie i ich testamenty oraz *waqfy*

Przedstawiciele omańskich plemion¹⁹, którzy przybyli w I poł. XIX w. do Afryki Wschodniej zbudowali swoją pozycję ekonomiczną i polityczną dzięki handlowi z interiorom Afryki i plantacjom goździków opartych o system pracy niewolniczej. Sukces tych przedsięwzięć skłonił omańskiego władcę Sa'īda ibn Sułtāna Āl Busa'īdiego (1806-1856) do przeniesienia swojej siedziby z Maskatu na Zanzibar. W 1862 r. po kilka latów konfliktu pomiędzy synami Sa'īda ibn Sułtāna Brytyjczycy dokonali podziału omańskiego państwa, tworząc odrębny Sułtanat Zanzibarski. W 1890 r. jego sułtan i arabskie elity zostały pozbawione realnej władzy przez ogłoszenie brytyjskiego protektoratu, a w 1897 r. ich pozycja ekonomiczna została mocno zachwiana poprzez zniesienie niewolnictwa oraz późniejsze fluktuacje cen goździka. Mimo tych problemów Arabowie z Zanzibaru pozostali elitą społeczną kraju, dla której działalność dobroczynna była jednym z elementów pozyskania prestiżu i budowy własnej pozycji.

Na początku XX w. do starych elit na Zanzibarze dołączyli nowi osadnicy z Omanu – Arabowie *Manga*²⁰, którzy jednak zajęli pośrednie miejsce w dra-

¹⁵ Przez słowo Zanzibar należy w tym artykule rozumieć nie tylko wyspę, ale cały sułtanat, czyli od 1890 r. wyspy Zanzibar (Unguja) i Pemba.

¹⁶ N. Oberauer, „*Fantastic Charities*”: *The Transformation of “Waqf” Practice in Colonial Zanzibar* [w:] „Islamic Law and Society”, vol. 15, no. 3, Leiden 2008.

¹⁷ P. Lienhardt, *Family Waqf in Zanzibar*, ed. Ahmed al-Shahi, [w:] „Journal of the Anthropological Society of Oxford”, vol. 27, no. 2, 1996.

¹⁸ A. Sheriff, *Mosques, Merchants and Landowners in Zanzibar Stone Town*, [w:] „Azania: Archaeological Research in Africa”, vol. 27, no. 1, 1992.

¹⁹ Do II poł. XX w. struktura społeczna Omanu opierała się o organizację plemienną. Podstawą organizacji plemiennej był klan (*‘amāra*), Członków klanu wyróżniono poprzez konkretną *nisbę* – zazwyczaj odnosiła się ona do eponima klanu (np. Al-Yahmadi) lub do miejsca pochodzenia klanu (Al-Izki). Więcej na temat organizacji plemiennej Omanu zob. J.C. Wilkinson, *The Imamate tradition of Oman*, Cambridge 1997, s. 94.

²⁰ *Manga* w j. suahili oznacza po prostu Arabów. Tym określeniem nazywano nowe fale migracji z Półwyspu Arabskiego dla odróżnienia od starych arabskich elit. Większość z nich przybywała sezo-

binie społecznej, parając się głównie sezonowym handlem i uprawą drobnej własności ziemskiej. Dla nich, jak również dla elit, działalność dobroczynna była zobowiązaniem religijnym. Pomoc ubogim i potrzebującym odgrywa bowiem istotną rolę w islamie. Jednym z pięciu podstawowych obowiązków każdego muzułmаниna (*farīda*) jest dawanie jałmużny (*zakāt*). W Koranie i tradycji muzułmańskiej wielokrotnie poruszana jest kwestia wsparcia potrzebujących. Zasadza się ona na dwóch stwierdzeniach, że ludzie ubodzy i potrzebujący mają prawo otrzymać część z majątku innych, oraz, że osoby bogate powinny dzielić się tym, co nie jest im potrzebne do życia²¹.

W kontekście arabskiej wspólnoty z Omanu dochodzi jeszcze jeden istotny element, mianowicie jej ibadycki charakter. Ibadyzm to jeden z odłamów islamu, który w Omanie nabrał znaczenia już w 750 r., kiedy proklamowano pierwszy imamat ibadycki²². W II poł. XIX w. zdecydowana większość omańskich plemion reprezentowała ibadycką wersję islamu i dotyczyło to również Zanzibarczyków pochodzenia omańskiego, co wyróżniało tę grupę od sunnickiej, którą stanowiła rdzenna ludność i Arabowie z innych obszarów. Ekskluzywny charakter wspólnoty ibadyckiej i jej niewielkie rozmiary²³ wpływały również na specyfikę jej działalności dobroczynnej. Nie dysponowała ona w Afryce Wschodniej, tak jak wspólnota sunnicka, licznymi meczetami czy fundacjami. Ibadycka wspólnota na tych terenach, choć obecna od wielu wieków, w sposób istotny zaznaczyła swoją obecność dopiero wraz z migracją w czasach Sa'īda ibn Sulṭāna. W efekcie sprowadzała się ona do dwóch głównych społeczności; jednej w Sułtanacie Zanzibarskim i drugiej w Omanie. W latach 1856-1964 pierwsza z nich zaczęła ulegać głębokim przemianom kulturowym i cywilizacyjnym, procesowi suahilizacji oraz wpływie europejskiego kolonializmu, które nie miały miejsca w Omanie. W konsekwencji zaczęły się pojawiać różnice w ramach tej wspólnoty, a ich wzajemne kontakty uległy zmianie²⁴.

nowo na Zanzibar, część z nich osiedlała się na stałe, zajmując się pracą na plantacjach elity oraz handlem.

²¹ Te stwierdzenia formułuje się na podstawie dwóch wersetów koranicznych. Pierwszy z sury *Krowa*: „[...] Będą ciebie pytać o to, co mają rozdawać. Powiedz: «To, co jest zbyteczne.» [...]” (2:219). Drugi natomiast z sury *Rozpraszkujące*: „W ich majątku mieli odpowiedni udział żebrak i nędzarz” (51:19). *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.

²² Więcej na temat ibadyzmu: J. Hoffman, *The Essentials of Ibadi Islam*, Syracuse 2012.

²³ Poza Omanem i Zanzibarem ibadyci żyli (i nadal żyją) jeszcze w niektórych miejscowościach dzisiejszej Afryki Północnej, szczególnie Algierii.

²⁴ Temat związków łączących Arabów z Omanu i Zanzibaru po 1856 r. i kwestii zmiany w kontaktach między nimi pozostaje wciąż nie do końca przebadany. Autor tego artykułu w ramach programu „Diamantowy Grant” zajmuje się aspektem politycznym i kontaktami elit tych dwóch sułtanatów. Ponadto Jodie Marshall z Michigan State University bada migrację pomiędzy Omanem i Zanzibarem w XX w. Religijnymi i kulturowymi związkami obu wspólnot zajmuje się Amal Ghazal zob. więcej. A. N. Ghazal, *Omani Fatwas and Zanzibari Cosmopolitanism: Modernity and Religious Authority*

Ibadycka wspólnota na Zanzibarze dążąc do umocnienia swojej pozycji społecznej i politycznej, szukając prestiżu czy poklasku oraz realizując wymagania religijne uprawiała działalność dobroczynną i wspierała w różny sposób swoich współwyznawców. Formami dobroczynności był wspomniany wyżej *zakāt*, a także *ṣadaqa* – dobrowolna jałmużna – oraz legaty testamentowe i *waqfy*. Warto podkreślić, że sam *waqf*, niezależnie od jego celów, był darowizną o charakterze religijnym, darem dla Boga. W efekcie mógł być traktowany jako *ṣadaqa*, z kolei niektóre *ṣadaqi* tworzone były w formie *waqfów*²⁵.

Dwa podstawowe powody funkcjonowania tej instytucji prawnej już zostały wskazane. Po pierwsze była to możliwość rozszerzenia kręgu osób, którym chciano przekazać część swojego majątku, a którzy nie byli uwzględnieni w dziedziczeniu według prawa muzułmańskiego. Nagrodzenie wyzwolonego niewolnika, wsparcie dla dalszych krewnych czy przepisanie większego niż prawnie dozwolony udziału na rzecz jednego z dziedziców było możliwe właśnie dzięki instytucji *waqfu*. Drugim istotnym czynnikiem była działalność dobroczynna. W związku z brakiem ograniczeń co do osoby beneficjanta, *waqfy* mogły być ustanawiane na potrzeby ubogich, meczetów czy instytucji dobroczynnych²⁶. Co więcej ta forma prawna oferowała bezpieczną formę przekazania majątku kolejnym pokoleniom. Wieczysty charakter *waqfu* sprawiał bowiem, że teoretycznie nie można było go sprzedać, oddać za długi czy w inny sposób roztrwonić. Zapewniał on więc swoim beneficjentom stały i pewny dochód, a darczyńcy pewność, że jego majątek nie zostanie utracony²⁷.

Waqfy były tworzone przez Arabów z Zanzibaru w oparciu o ibadycką interpretację prawa muzułmańskiego oraz na podstawie przepisów dekretów sultańskich, będących w istocie połączeniem tradycji prawa muzułmańskiego z wymogami brytyjskiego prawodawstwa i biurokracji²⁸. W ibadyckiej koncepcji *waqfu*, oddanie fundacji w ręce ubogich lub na cele dobroczynne musiało zostać wyrażone wprost w *waqfiyyi*, a nie było domyślne (na przykład po wymarciu beneficjentów), jak w szkole *ša‘fickiej*, która dominowała na Zanzibarze. Innym istotnym przykładem różnic była kwestia sprzedaży *waqfu*, którą ibadyci dopuszczali pod pewnymi warunkami i za

in the Indian Ocean, "The Muslim World", 105, (2015); 'The Other 'Andalus': The Omani Elite in Zanzibar and the Making of an Identity, 1880s-1930s, "MIT-Electronic Journal of Middle East Studies", 5 (2005).

²⁵ M. Abbasi, *The Classical Islamic Law of Waqf: A Concise Introduction*, [w:] "Arab Law Quarterly", vol. 26, nr 2 (2012), s. 122.

²⁶ *Held in Trust*, s. 6.

²⁷ *Ibid.*, s. 11.

²⁸ Ustawodawstwo sultańskie ws. *waqfów* nabrało znaczenia dopiero na początku XX w. Było ono zainicjowane i realizowane przez brytyjskich urzędników i agentów politycznych. Do najważniejszych dekretów należały: Dekret o Komisji ds. Wafów (1907), Dekret o majątkach *waqfów* (1916), Dekret o rejestracji dokumentów (1919), Dekret o prawomocności *waqfu* (1946).

zgodą sądu, co było niedopuszczalne według szkoły ša‘fickiej. Obie szkoły były natomiast zgodne, że fundator *waqfu* może być jego administratorem, z tym wyjątkiem, że ibadycka szkoła pozwalała, aby był też beneficjentem swojego *waqfu*. Ša‘fici dopuszczali taką możliwość, ale tylko w szczególnych okolicznościach²⁹.

Rozróżnienie na beneficjentów określonych w akcie fundacyjnym oraz anonimowych (jak ubodzy) doprowadziło do wyróżnienia dwóch kategorii *waqfów*. Na pierwszą składały się te, które zazwyczaj zapisywano dla krewnych bądź indywidualnych beneficjentów. Określa się je mianem *ahlī* bądź *durī*. Waqfy drugiej kategorii, *hayrī*, przeznaczone były na działalność dobroczynną³⁰. W obu przypadkach administrować *waqfem* mogli członkowie rodziny fundatora. W Sułtanie Zanzibarskim powyższy podział miał tylko częściowe zastosowanie. Zdaniem zanzibarskich uczonych *waqf* dzielił się w pierwszej kolejności na publiczny (*‘āmm*) i prywatny (*hāṣṣ*). Ten pierwszy występował, jeśli nie zostali wskazani konkretni beneficjenci, a dochody z fundacji trafiały do biednych. Z kolei *waqf* prywatny dzielił się na dwie kategorie: rodzinny i meczetowy. *Waqf* rodzinny, jak sama nazwa wskazuje, dotyczył przede wszystkim krewnych fundatora. Mógł on również obejmować wyzwolonych niewolników lub konkubiny jako beneficjentów. Z kolei drugi typ *waqfu* służył utrzymaniu meczetu, zazwyczaj wybudowanego przez fundatora *waqfu* lub jego przodków³¹.

Taki podział *waqfów* odzwierciedlał cele, jakie przyświecały fundatorom na Zanzibarze. W pierwszej kolejności było to przekazanie swoim krewnym bądź byłym niewolnikom stałego i pewnego dochodu. Zdaniem Petera Lienhardta, właśnie obawa przed zmarnotrawieniem majątku przez spadkobierców miała być głównym czynnikiem w tworzeniu *waqfu* na Zanzibarze³². Biorąc pod uwagę wysoki poziom zadłużenia arabskiej elity i wahania w cenach goździków opinia wydaje się być słuszna. Co więcej *waqfy* i dochody z nich płynące pozwalały wspierać licznych niewolników i ubogich, co nie tylko oddawało charytatywny charakter tej instytucji, ale tworzyło też wokół fundatora i jego następców rodzaj grupy klienckiej, stanowiącej o jego sile i prestiżu³³.

²⁹ J.N.D. Anderson, *Islamic Law in Africa*, vol. 12, New York 2008, s. 77. Poza powyższym opracowaniem źródłem informacji dot. ibadyckiej koncepcji *waqfu* są w dekretu sułtańskie, zarządzenia Komisji ds. Wakfów, wyroki sądów na Zanzibarze – dostępne w ZNA - oraz zbiór opinii prawnych (*fatwā*) autorstwa Nūr Ad-Dīna As-Sālmiego pt. *Ġawābāt Al-Imām As-Sālimī* (Odpowiedzi Imama As-Sālimiego). Jest 6-tomowy zbiór *fatw* (opinii prawnych) wydanych przez tego wybitnego uczonego ibadyckiego. W większości opinie te dotyczą Omanu, ale część z nich odpowiada na pytania nadesłane przez ibadytów z Zanzibaru. W tomie 3 jest cały dział poświęcony zagadnieniu *waqfu*, zob. więcej. Nūr Ad-Dīna As-Sālmī, *Ġawābāt Al-Imām As-Sālimī*, t. 3, Biddiya 2010.

³⁰ *Held in Trust.*, s. 8.

³¹ N. Oberauer, „*Fantastic Charities*”, s. 324

³² P. Lienhardt, *Family Waqf*, s. 98.

³³ N. Oberauer, „*Fantastic Charities*”, s. 316

Poza rodziną i klientami fundatora, beneficjentami *waqfów* na Zanzibarze były też meczety. Popularność tego typu fundacji była pochodną kilku czynników. Istotnym faktem jest stosunkowo duży napływ Arabów z Omanu w XIX w. na ziemię Zanzibaru i Pemby. W efekcie szybko rozrastająca się wspólnota ibadycka w Afryce Wschodniej zaczęła potrzebować większej liczby miejsc do modlitwy. Warto również podkreślić, że meczety nie spełniały tylko roli domu modlitwy, stanowiły one również miejsce nauczania, a także były przestrzenią dla spotkań oraz zakwaterowania dla przybywających z Omanu kupców na okres monsunów^{34 35}.

Założenie meczetu było także oznaką pobożności i bogactwa darczyńcy, stąd był to kolejny element pokazujący prestiż i pozycję danego rodu. Wokół meczetu gromadzili się ubodzy muzułmanie lub przyjezdni kupcy, co wpływowemu patronowi zapewniało kolejnych klientów. Wreszcie meczet upamiętniał fundatora. Nosił zazwyczaj jego imię, a po jego śmierci odmawiano tam za niego modlitwy i recytowano Koran w jego imieniu. W efekcie w II połowie XIX w. na Zanzibarze powstały liczne meczety, na potrzeby których tworzone *waqfy*.

Wsparcie dla meczetów

Istotna rola meczetu w życiu społecznym i religijnym wspólnoty ibadyckiej na Zanzibarze sprawiła, że opisany wyżej *waqf*, a także inne zapisy dobroczynne dla tych instytucji należą do najczęstszych form wsparcia wyrażanych w przebadanych fundacjach i testamentach. W przeciwieństwie do tego co podaje dotychczasowa literatura, pomoc dla meczetów wyrażona w *waqfach* nie była jednak wyłącznie domeną przedstawicieli arabskiej elity³⁶. Najlepszym tego przykładem jest testament Hāfīza ibn Ġūmy Al-Ġawhiego, wyzwolenca Šarīfy bint Sulaymān ibn Ḥamad Āl Busa'īdīyyi, który dzięki swojej hojnej właścicielce (była członkinią rodziny panującej, o czym więcej niżej) otrzymał dom w Kokoni na wyspie Zanzibar, który uczynił *waqfem* dla swojej żony i matki jego syna (zapewne konkubiny). Natomiast po śmierci kobiet dom miał stać *waqfem*, służącym utrzymaniu meczetu w Kokoni, który wybudowała Sa'īma bint Sa'īd – klientka (*hādima*) plemienia Bū 'Alī³⁷.

³⁴ Podróż pomiędzy Arabią a Afryką Wschodnią w okresie przed wprowadzeniem parowców była możliwa dzięki wiatrom monsunowym. W okresie od października do marca wiatry umożliwiały sprawną żeglugę z portów w Arabii do Afryki, z kolei od początku kwietnia do września wiatry zmieniały swój kierunek pozwalając na powrót z Afryki Wschodniej. Czas pomiędzy zmianą monsunów był wykorzystywany na handel, naprawę statków i uzupełnienie zaopatrzenia.

³⁵ A. Sherif, *Mosques*, s. 14

³⁶ N. Oberauer, „*Fantastic Charities*”, s. 316.

³⁷ *Al-'Alāqāt al-tārīḫīya bayna Saḷṭanat 'Umān wa-šarq Afriqiyā fī al-'ahd Al-Būsa'īdī 1882-1938 M: niẓām al-waḳf wa-al-waṣāyā bi-Zanjibār anmūdāḡan* (Historyczne relacje między Sułtanatem Omanu a Afryką Wschodnią w okresie Al-Būsa'īdīch w latach 1882-1938 na podstawie przykładowych waqfów i testamentów z Zanzibaru), ed. Wafiq Kelīnī, Mīzūrī al-'Arūsī, vol. 1, Maskat 2014, s. 58.

Testament Hāfiza, zarejestrowany w 1909 r., pokazuje więc, że wsparcie dla meczetów było także udziałem niższych warstw społecznych, które podążały za swoimi patronami i niekiedy przeznaczały swoje niewielkie majątki na potrzeby meczetów. Oczywiście status materialny i potrzeby żony oraz konkubiny testatora nie pozwalały mu zapisać od razu swojego domu na potrzeby meczetu, ale dodatkowy zapis o losie domu po ich śmierci sprawiał, że w jednym *waqfie* mamy do czynienia z beneficjentami w postaci rodziny i meczetu. Wskazuje to, że podane wyżej kategorie *waqfów* nie zawsze miały zastosowanie. Co więcej interesująca jest także wzmianka o fundatorce wspomnianego meczetu. Nie była to bowiem przedstawicielka arabskich elit, ale stojąca niżej w plemiennej hierarchii przedstawicielka ludności zależnej - *ḥuddām*. Oznacza, to że fundowanie meczetów też było udziałem niższych warstw wspólnoty arabskiej na Zanzibarze.

Naturalnie tego typu zapis w testamencie wyzwolenca był wyjątkiem, gdyż nie zawsze sytuacja rodzinna i finansowa tej kategorii ludzi pozwalała na takie fundacje. Niemniej jednak legaty innych osób spoza elity potwierdzają, że wsparcie dla meczetów w postaci *waqfów* nie było obce uboższym grupom społecznym. Uwidacznia to testament Hātiba ibn Ḥasana Al-Abaḍiego z 1913 r. Dokładna tożsamość Al-Abaḍiego nie jest możliwa do ustalenia. Na pewno nie był on członkiem żadnego ważnego plemienia. Jego *nisba* wskazuje jedynie, że był ibadytą. Może się to odnosić, do faktu, że był wyzwolencem, który naśladował swojego pana, przyjął islam ibadycki, co rzadko zdarzało się wśród byłych niewolników³⁸. Druga możliwość jest taka, że był on *bayāsir* lub *ḥuddām*³⁹, czyli pochodził z grupy zależnej w stosunku do omańskich plemion. Niezależnie od prawdziwego pochodzenia Al-Abaḍi był posiadaczem dwóch plantacji, jednej w Kisiwani na Pembie, a drugiej w Uzini na wyspie Zanzibar. Pierwszą z nich zapisał jako całość dla swoich dzieci i pozostałych osób, które ją zamieszkiwały. Natomiast z części drugiej w Uzini utworzył *waqf* na potrzeby meczetu, który ufundował na terenie tejże plantacji⁴⁰. W momencie tworzenia *waqfu* meczet musiał być jeszcze w trakcie budowy lub rozbudowy, bo fundator wyraźnie podkreśla, że pożytki z *waqfu* mają być przeznaczone na budowę i utrzymanie meczetu⁴¹. W tym przypadku znów mamy więc do czynienia z przykładem wsparcia meczetu przez osobę z niższych warstw społecznych, która przeznaczyła pewną część swojego majątku na potrze-

³⁸ S. Croucher, *Cloves and Capitalism. An Archaeology of Plantation Life on Nineteenth-century Zanzibar*, Nowy Jork 2015, s. 132.

³⁹ *Bayāsir* – ludność zależna i *ḥuddām* (służba). Zajmowali się on pracami gospodarskimi, rzemiosłem, mieli charakter klientów plemienia (*mawālī*). Ich pochodzenie etniczne nie jest jasne. Na pewno mogli się wśród nich znajdować nie-Arabowie (np. potomkowie ludności perskiej). Zakres ich wolności osobistej był spory - mogli zmieniać swoich patronów i emigrować - jednak zazwyczaj ich pozycja była związana z konkretnym miejscem i profesją, którą wykonywali.

⁴⁰ *Al-‘Alāqāt*, vol. 1, s. 264

⁴¹ *Ibid.*, s. 265.

by wspólnoty ibadyckiej. Istotną zmianą jest tutaj fakt, że testator sam jest fundatorem meczetu, ponadto w dalszej części testamentu dodaje on klauzulę, że 1/3 z pieniędzy, która zostanie po wykonaniu jego testamentu ma również przypaść na rzecz wspomnianego meczetu⁴².

Te i podobne dokumenty pokazują, że kwestia wsparcia dla wspólnoty ibadyckiej poprzez zapewnienie środków dla meczetów nie była tylko przedmiotem zainteresowania elit. Również niższe warstwy społeczne widziały potrzebę dzielenia się swoim majątkiem oraz uprawiania działalności dobroczynnej. Oczywiście na ich postawę na pewno wpływał fakt, że współpracowali bądź byli zależni od członków elit, z których brali przykład i nierzadko dzięki którym posiadali swoje majątki.

Inaczej wyglądała sytuacja wśród przedstawicieli arabskiej elity, dla których tworzenie *waqfu* było nie tylko religijnym, ale i społecznym zobowiązaniem. Naturalnym było wsparcie dla wybudowanego przez siebie lub przodków meczetu. Niemniej jednak zdarzały się wsparcia dla meczetów niepowiązanych bezpośrednio z fundatorem. Takim przykładem jest *waqf* Hāmisa ibn Hāmada ibn ‘Alego Al-Abrīego, utworzony w oparciu o plantację w Fongue na Zanzibarze. Dochody z niego płynące miały zostać przeznaczone na utrzymanie meczetu szejka Rāšida ibn Slīma ibn Sālīma Al-Ġaytīego w Kiongoni⁴³. O tym, że wsparcie nie ograniczało się tylko do rodzinnych meczetów świadczy też *waqf* Rayny bint ‘Abīd ibn Mas‘ūd At-Taliyyi, ponownie osoby spoza kręgu elity, która swoją plantację w Muana uczyniła *waqfem*, z którego część dochodu miała być przeznaczona na remonty w zanzibarskich meczetach. Fundatorka nie określiła tutaj nawet nazw meczetów ani ich lokalizacji. Decyzję w tym zakresie pozostawiła w gestii wykonawców i opiekunów *waqfu*.

Powodem takich zapisów w *waqfach* jest nie tylko brak posiadania rodzinnego meczetu. O wiele istotniejszy wydaje się stan zanzibarskich meczetów, które na początku XX w. przeżywały cięższe czasy. Ustanowienie protektoratu oraz ścisła kontrola Brytyjczyków nad finansami Sułtanatu sprawiła, że dotychczasowa pomoc ze strony sułtana dla meczetów została mocno ograniczona⁴⁴. To w połączeniu z brakiem wsparcia ze strony założycieli, którzy na początku XX w. w znacznej mierze już nie żyli (większość meczetów powstała w II poł. XIX w.) sprawiło, że wspólnota ibadycka musiała sama wziąć na swoje barki utrzymanie tych domów modlitwy.

Wspomniany wyżej przykład Rayny ukazuje ważną rolę kobiet we wsparciu wspólnoty ibadyckiej. Wydawałoby się bowiem, że działalność fundacyjna powinna być głównie dziełem mężczyzn, głów rodzin i przywódców plemion, któ-

⁴² *Ibid.*, s. 265.

⁴³ *Al-‘Alāqāt*, vol. 1, s. 154.

⁴⁴ N. Oberauer, „*Fantastic Charities*”, s. 338.

rzy tym samym potwierdzali swoją pozycję w społeczeństwie. Niemniej jednak wśród fundatorów *waqfów* dla meczetów znajdziemy sporo kobiet. Kolejną z nich jest Zuwayna bint Ḥumayd ibn Saʿīd ibn Ġabaš Al-Ḥartīyya. Przynależała ona do jednego z najważniejszych plemion omańskich, którego historia obecności w Afryce Wschodniej sięgała jeszcze XVIII w. W swoim testamencie z 1911 r. utworzyła *waqf* z części swojej plantacji w Munyana na Zanzibarze. Dochód z niej miał być przeznaczony na meczet znajdujący się na tej plantacji. Ponadto nakazała, aby z pożytków tego *waqfu* wznieść dom, który zostanie oddany osobie recytującej co miesiąc Koran we wspomnianym meczecie⁴⁵. Zarządziła również, że wykonawca *waqfu* ma prawo do wyboru imama tego meczetu, który to będzie otrzymywał pensję z dochodów tego *waqfu*⁴⁶.

Drugim przykładem przedstawicielki elit, która przeznaczyła część swojego majątku na potrzeby meczetu jest Šayḥa bint Sayf ibn Nāšir ibn Aḥmad Ar-Riyāmiyya, pochodząca z innego bardzo wpływowego plemienia, którego przedstawiciele mieli być osobiście zachęceni przez Saʿīda ibn Sulṭāna do osiedlenia się na Zanzibarze⁴⁷. Šayḥa zarejestrowała swój testament w 1913 r. i utworzyła w nim *waqf* ze swojej plantacji w Kiboje na Zanzibarze. Dochody z tego *waqfu* miały być przeznaczone na pensję dla imama meczetu Al-Bāḡ, który wybudował jej wuj szejka Muḥammad ibn Sulaymān ibn Saʿīd Al-Mandīrī. Dodatkowo Šayḥa uczyniła zapis, że z dochodów jej plantacji ma być doprowadzona woda do zbiornika wodnego przy meczecie, a także poczynione zakupy w postaci zapasów do lamp, czerpaków i lin do studni oraz mat do sali modlitw. Wykonawcą jej woli oraz opiekunem *waqfu* miał być syn szejka Masʿūda ibn ʿAlego ibn Muḥammada Ar-Riyāmīego a po jego śmierci męscy potomkowie ich dziadka Nāšira ibn Aḥmada⁴⁸.

W obu przypadkach mamy więc do czynienia z przedstawicielkami arabskich elit Zanzibaru, które zgodnie z opisanym wyżej schematem fundują *waqf* dla meczetu. Kwestie związane z prestiżem i pozycją ich rodzin były na pewno istotnym czynnikiem, który determinował ich decyzje, jednak wydaje się, że w tym wypadku o wiele istotniejszy był fakt, że obie Arabki były bezdzietne. W przypadku przedstawicielki plemienia Al-Ḥirt możemy to stwierdzić z całą pewnością, gdyż zapisuje ona swoje ubrania, meble i inne przedmioty osobiste swoim kuzynom. W całym testamencie nie ma wspomnienia o synach lub córkach, co więcej wykonawcami testamentu czyni dalszych krewnych⁴⁹. W przypadku Šayḥy Ar-Riyāmiyya również odwołanie do jej dzieci nie pada, co samo w sobie jest

⁴⁵ *Al-ʿAlāqāt*, vol. 1, s. 238.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 239.

⁴⁷ Nāšir Ibn ʿAbd Allāh Ar-Riyāmī, *Zanḡibār: šaḥṣiyāt wa aḥdāt* (Zanzibar: osobistości i wydarzenia) (1828-1972), Maskat 2009, s. 237.

⁴⁸ *Al-ʿAlāqāt*, vol. 1, s. 284.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 238.

jednak ostatecznym dowodem na brak dzieci (które mogły dziedziczyć według Koranu), natomiast w jej woli również wykonawcami i opiekunami *waqfu* zostają jej dalsi krewni, co wskazuje na brak potomstwa. Może to oznaczać, że głównym powodem wsparcia wspólnoty ibadyckiej i meczetu było w tym wypadku posiadanie swobodnej masy spadkowej, dla której nie było bliskich spadkobierców. Inne przykłady testamentów Arabek z Zanzibaru potwierdzają, że taka forma ostatniej woli była często wybierana w takich sytuacjach.

Za przyczyną *waqfów* Arabów omańskiego pochodzenia ibadyckie meczety na Zanzibarze stały się dużo lepiej uposażone niż sunnickie. Z ustaleń Abdula Sheriffa wynika, że większość *waqfów* uczynionych dla ibadyckich meczetów była utworzona bardziej w oparciu o nieruchomości mieszkalne niż plantacje. Miało być to związane z bezpieczeństwem inwestycji. Nieruchomości w mieście dostarczały stały i pewny dochód, natomiast cena goździków od II poł. XIX w. przeżywała różne fluktuacje, co wpływało oczywiście na rentowność *waqfu*⁵⁰. Analiza dostępnych *waqfów* i testamentów nie potwierdza jednak tej tezy. Z dostępnych dokumentów wynika, że w znacznej mierze to plantacje były tworzone jako *waqfy* dla wsparcia meczetów. Może mieć to związek z faktem, że większość tych fundacji pochodzi z końca XIX i początku XX w., kiedy kondycja wielu plantacji poprawiła się chwilowo w związku z przejściem na gospodarkę opartą o pracowników najemnych, co okazało się być dużo bardziej wydajne niż system niewolniczy⁵¹.

Wsparcie ibadyckich meczetów nie ograniczało się jednak do samego Zanzibaru. Część testamentów zarejestrowanych na Zanzibarze dotyczyła również meczetów w Omanie. Przykładem takiego zapisu jest wola Sa'īda ibn Muḥammada ibn Sa'īda Al-Ma'waliego z 1907 r., w którym ofiarował on 150 qirśów⁵² na renowację dwóch meczetów w Afī w Omanie. Dla tej samej miejscowości zapisał on również 50 qirśów na oczyszczenie falażu (kanału irygacyjnego) Al-Wāḥī. W tym dokumencie nie mamy do czynienia z *waqfem*, ale z jednorazowym legatem testamentowym dla jednej miejscowości. Afī znajduje się w Wādi Ma'walī w regionie Al-Bāṭina w Omanie (część wybrzeża) i jak sama nazwa wskazuje jest obszarem, z którego wywodzi się plemię Al-Ma'walī. W czasach Sa'īda ibn Sultāna plemię to nabrało dużego znaczenia i wielu jego członków osiedliło się w Afryce Wschodniej. Jednym z nich był Sa'īd ibn Muḥammad, który jednak nie zerwał związków ze swoimi ojczystymi stronami. Poza wsparciem dla meczetu i wspólnoty w Afī zapisał on w swym testamencie część majątku dla krewnych w pobliskim

⁵⁰ A. Sheriff, *Mosques*, s. 12.

⁵¹ S. Żbik, *Arabskie plantacje goździków na Zanzibarze i Pembe w XIX w.: uwarunkowania społeczne i kulturowe* [w:] „Afryka”, nr 45 (2017), s. 125.

⁵² *Qirś* (grosz) oznaczał talar Marii Teresy. Walutę, która do poł. XX w. funkcjonowała jako główny środek płatniczy w Omanie.

Ar-Rustaqu⁵³. W innym testamencie z podobnego okresu (1908 r.) mamy do czynienia z dwoma legatami finansowymi poczynionymi przez Sulaymāna ibn Muḥammad ibn Māğida Al-Ḥarūṣiego, który zapisał 100 qirśów na budowę meczetu w miejscowości Ḥamma w interiorze Omanu. Co więcej podobnie jak Saʿīd Al-Maʿwalī zapisał on kolejne 100 qirśów na utrzymanie falażu Bū Qalaʿa, w tej samej miejscowości⁵⁴.

Oba testamenty są potwierdzeniem kontaktów między Arabami z Omanu i Zanzibaru na długo po odłączeniu wysp i wybrzeża Afryki Wschodniej od Omanu i pomimo zmian, jakie zaszły w obrębie arabskiej społeczności Zanzibaru. Wskazują one też na trudną sytuację ekonomiczną dawnej metropolii, która między innymi została spowodowana utratą afrykańskich posiadłości. Poczucie przynależności do ponadgranicznej wspólnoty arabskiej i ibadyckiej skłaniało Arabów z Zanzibaru do pomocy tamtejszej wspólnotcie, zarówno najbliższym krewnym i współplemioncom, jak i całym wioskom. Przykładowo, wspomniany wyżej Ḥamad ibn ʿAli Al-Abrī, który uczynił *waqf* dla meczetu w Kiongoni, w tym samym testamencie zapisał legaty pieniężne dla dwóch wiosek w Omanie – Dibba na półwyspie Musandam i Banī Šakil w interiorze Omanu – dokonał też licznych zapisów dla swoich krewnych w Omanie⁵⁵.

Warto także podkreślić, że wsparcie Arabów z Zanzibaru nie dotyczyło tylko ibadyckich meczetów w Omanie czy Zanzibarze. Nierzadko przedstawiciele ibadyckich elit tworzyli *waqfy* na potrzeby sunnickich meczetów. Najśłynniejszym przykładem są *waqfy* Sulaymāna ibn Ḥamada Āl Busaʿīdīego, którego córka była wspomniana wyżej. Był on członkiem rodziny panującej, pełniącym różne funkcje na dworze Zanzibaru pod koniec XIX w. On i jego brat Šālih utworzyli *waqfy*, które przynosiły dochody dla sunnickich meczetów⁵⁶. Ibadyci nie tylko wspierali sunnickie meczety, ale także je fundowali. Tutaj przykładem jest meczet Halwa, dedykowany sunnickim uczonym i uczęszczany przez sunnitów a wybudowany przez ibadytę Muḥammada ibn Ğumę Al-Barwanīego około 1866 r.⁵⁷ Powyższe fundacje są dowodem na brak napięć we wspólnotcie muzułmańskiej w Sułtanacie w II poł. XIX w. oraz pokazują, że działalność dobroczynna Arabów pochodzenia omańskiego wychodziła poza ramy danego odłamu islamu. Niemniej jednak dostępny materiał źródłowy wskazuje, że nie było to powszechne zjawisko i dominowała pomoc w obrębie własnej wspólnoty.

⁵³ Deeds 1907-1908, ZNA AM12/6, nr 182/1907

⁵⁴ Ibid., nr 57/1908

⁵⁵ Al-ʿAlāqāt, vol. 1, s. 154.

⁵⁶ A. Sheriff, Mosques, s. 18.

⁵⁷ Ibid., s. 18.

Pomoc ubogim i potrzebującym

Trudna sytuacja ekonomiczna Omanu powodowała, że wsparcie dla omańskich meczetów miało inny charakter niż to na Zanzibarze. Przypadki jak powyższy, o fundowaniu środków na potrzeby samego meczetu i utrzymaniu imama były rzadkie, natomiast o wiele częstsze było tworzenie *waqfów* dla osób ubogich przychodzących do meczetów w Omanie. Ciekawym przykładem takiej fundacji jest zapis uczyniony przez Ḥamada ibn Sulaymāna ibn Musallama ibn Ḥalīfę Al-Ġanāmīego w 1939 r. Przeznaczył on swój gaj palmowy zlokalizowany w wiosce An-Naba w Aš-Šarqiyyi (wschodni interior) w Omanie jako *waqf*, którego dochód miał być wykorzystany na przygotowanie posiłków dla poszcząjących w miesiącu Ramadan⁵⁸ w meczecie w tej samej miejscowości⁵⁹.

W podobnym tonie brzmią zapisy testamentu Ġūhy bint Nāsir ibn Sālim Al-Maskariyyi, przedstawicielki jednego z najważniejszych plemion omańskich w Afryce Wschodniej, która w swoim testamencie z 1944 r. przeznaczyła 350 szylingów zanzibarskich na zakupienie gaju palmowego w miejscowości Ilayya w Aš-Šarqiyyi, z którego dochody miały być przeznaczone na posiłki na poszcząjących w Ramadan w meczecie Rabī'a – również w miejscowości Ilaya - wybudowanego przez jej pradziadka 'Alego ibn 'Amra ibn Sayfa al-Maskarīego⁶⁰.

W obu tych przypadkach mamy do czynienia z osobami, które choć mieszkały na Zanzibarze, były silnie związane z Omanem i tamtejszą wspólnotą. Al-Ġanāmī posiadał nawet majątki w Omanie, które przeznaczył na potrzeby lokalnej wspólnoty, natomiast Ġūha Al-Maskariyya poleciła kupić odpowiednie ziemie pod utworzenie *waqfu*. Są to kolejne przykłady silnych związków Arabów z obu krajów oraz dowód, że los ibadyckiej wspólnoty w Omanie był ważny dla wielu Arabów z Zanzibaru. Na taką formę *waqfu*, przeznaczonego dla wiernych danego meczetu, wpływały dwa czynniki. W przeciwieństwie do Zanzibaru, w Omanie większość meczetów ibadyckich funkcjonowała od wieków i korzystała z licznych *waqfów*, które były przeznaczone przez fundatorów z różnych okresów w historii tego kraju, stąd ich utrzymanie nie było najpilniejszą potrzebą. Drugim o wiele istotniejszym czynnikiem był okres, w jakim te fundacje zostały poczynione.

Przytoczone wyżej *waqfy* zostały zarejestrowane w okresie II wojny światowej, która co prawda bezpośrednio nie dotknęła Omanu, ale działania wojenne w in-

⁵⁸ Dziewiąty miesiąc kalendarza muzułmańskiego, w którym dorośli muzułmanie są zobowiązani między innymi do wstrzymania się od jedzenia i picia od wschodu do zachodu słońca.

⁵⁹ *Al-'Alāqāt al-tārīḥiyya bayna Saṭānat 'Umān wa-šarq Afriqiyyā fī al-'Ahd al-Būsa 'idī 1939-1956 M: niẓām al-waqf wa-al-wašāyā bi-Zanjibār anmūdaḡan* (Historyczne relacje między Sultnatem Omanu a Afryką Wschodnią w okresie Al-Būsa'idich w latach 1939-1956 na podstawie przykładowych waqfów i testamentów z Zanzibaru), ed. Wafiq Kelīnī, Mizūrī al-'Arūsī, vol. 2, Maskat 2014, s. 24.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 184.

nych miejscach istotnie zaburzyły i tak bardzo słabą omańską gospodarkę. Widać to wyraźnie w danych dotyczących migracji na Zanzibar. W latach 40. XX w. emigracja z Omanu istotnie się zwiększyła, co z kolei skutkowało próbą ograniczenia ich wstępu na Zanzibar przez brytyjskie władze Sułtanatu, gdyż sytuacja gospodarcza na samych wyspach była daleka od stabilnej⁶¹. W efekcie również na Zanzibarze spotykamy w tym okresie tworzenie *waqfów* przeznaczonych dla wiernych w meczetach, szczególnie na zapewnienie posiłków w okresie Ramadanu⁶².

Pomoc dla ubogich i potrzebujących nie była tematem, który pojawił się tylko w okresie trudności gospodarczych w Omanie i Zanzibarze podczas II wojny światowej, ale był ciągle obecny w fundacjach i testamentach Arabów z Sułtanatu Zanzibaru. W 1897 r. Sālim ibn ‘Abd Allāh ibn Muḥammad Al-Marḥūbī zapisał w swoim testamencie 30 qirśów dla ubogich ibadytów. Nie precyzując jednak komu te środki mają być przekazane i w jakiej formie. Zapewne pozostawiał to w gestii wykonawcy testamentu. Środki te mogły być przeznaczone ponownie dla ubogich wiernych danego meczetu lub ubogich mieszkających w miejscowości fundatora⁶³.

Inną formę wsparcia potrzebujących przyjęła Ḥabība bint Sulaymān ibn Sālim Al-Maskariyya, kuzynka wspomianej wyżej Ġūhy, która w swoim testamencie z 1938 r. określiła, że należy pobrać z jej majątku sumę, która pozwoli nakarmić 60 ubogich ibadytów⁶⁴. Z kolei Fātima bint Nāṣir ibn Qāsim Ar-Riyāmiyya uczyniła w swoim testamencie z 1936 r. legat na 300 szylingów w formie *zakātu* dla zasłużonych ibadytów, podkreślając, że kryterium dystrybucji ma być pobożność beneficjentów⁶⁵. Natomiast Zuwayna bint Ḥumayd ibn Mubārak Al-Mazr‘ūiyya, przedstawicielka plemienia, który na przełomie XVIII i XIX w. samodzielnie rządziło częścią wybrzeża Afryki Wschodniej, nakazała, aby po jej śmierci zabić jedną z jej krów i przekazać mięso z niej na potrzeby wspólnoty meczetu w Chake Chake na Pembie⁶⁶. Z powyższych przykładów widać wyraźnie, że formy wsparcia ubogich i potrzebujących ibadytów były różnorodne, a zapisy w tej kwestii nie były bardzo szczegółowe i poza konkretnymi dyspozycjami co do kwot lub formy darowizny dawały dość sporą wolność wykonawcy testamentu w zakresie beneficjentów.

Również w tej kwestii testamenty Arabów z Zanzibaru pokazują istotną więź pomiędzy Afryką Wschodnią a Omanem. Za przykład może posłużyć testament Marhūna ibn Sulaymāna ibn Šāliḥa Ar-Riyamīego z 1943 r., który swoją posia-

⁶¹ M. Limber, *Personal Memories, Revolutionary States and Indian Ocean Migrations*, „MIT-Electronic Journal of Middle East Studies”, 5 (2005), s. 23-24

⁶² *Al-‘Alāqāt*, vol., s. 16; *waqf* ‘Abd Allaha ibn Aḥmada Al-Hātimiego z 1939 r.

⁶³ *Al-‘Alāqāt*, vol. 1, s. 110.

⁶⁴ *Ibid.*, s. 524.

⁶⁵ *Ibid.*, s. 452.

⁶⁶ *Ibid.*, s. 508.

dłość w Omanie w miejscowości Maqqaza (dzisiejsze Izkī) – składającą się gaju figowego – zapisał jako *waqf* dla całej lokalnej wspólnoty⁶⁷. Wpisuje się on więc we wspomnianą wyżej pomoc Arabów dla swoich krewnych i współplemieńców odczuwających trudną sytuację gospodarczą kraju w okresie II wojny światowej.

Zwyczajowo w testamentach pojawiły się także zapisy o drobnych sumach dla krewnych, którzy według prawa nie dziedziczą po zmarłym a przy fundacji *waqfów* dla rodziny pojawiła się klauzula, że po wymarciu danej gałęzi rodu, dla której był przeznaczony *waqf*, dochody z fundacji mają przejść na ubogich ibadytów. Co stanowi istotny wyłom w dychotomii *waqf* prywatny-publiczny, która była przytoczona we wstępie. Taką klauzulę w swoim *waqfie* zawarł chociażby wspomniany wyżej Sālim Al-Marhūbi⁶⁸. Podobnych przykładów znajdziemy bardzo dużo w arabskich testamentach, co było spowodowane wspomnianą wyżej ibadcyką zasadą, że przekazanie *waqfu* osobom ubogim i potrzebującym musi być wyrażone w sposób bezpośredni. Oczywiście część z tych klauzul nigdy nie została zrealizowana, bo gałąź rodziny, dla której zapisano *waqf* żyła i to ona pobierała korzyści, jednak zapewne nieliczne z tych klauzul zostały zastosowane. Były one nie tylko formą działalności dobroczynnej, ale także odsuwały widmo sporu sądowego o kontrolę nad *waqfem* po wymarciu prawnych spadkobierców oraz uniemożliwiały przejęcie *waqfu* po wymarciu beneficjentów przez Komisję ds. Waqfów⁶⁹, która nie cieszyła się zaufaniem Arabów⁷⁰. O tym, że traktowano je jako poważne zobowiązanie świadczą zapisy dodatkowe, które często były dołączane do takich klauzul.

Określano w nich zarówno szczegółową grupę beneficjentów, a także kto ma zarządzać tym *waqfem* i wypłacać korzyści wspomnianym ubogim. W jednym z takich dokumentów testator uczynił zastrzeżenie, że po wymarciu jego następców *waqf* ma zostać oddany w ręce ubogich ibadytów z jego własnego plemienia (As-Suḥaylī)⁷¹. W podobnym tonie testował Sulaymān ibn Ḥumayd Ar-Rawāḥī, który zaznaczył, że po wymarciu prawnych dziedziców *waqfu*, powinien on trafić w ręce ubogich z plemienia Ar-Rawāḥa, mieszkających na Zanzibarze, a dopiero po nich do pozostałych potrzebujących ibadytów⁷². Inny testator z kolei zastrzegł, że *waqf* po jego rodzinie mogą objąć ubodzy muzułmanie, którzy studiują pra-

⁶⁷ *Al-'Alāqāt*, vol. 2, s. 136.

⁶⁸ *Al-'Alāqāt*, vol. 1, s. 110.

⁶⁹ Organ administracyjny w Sultanie Zanzibarskim utworzony na mocy dekrety z 1907 r., powołany do nadzorowania i zarządzania *waqfami* na terenie sultanatu. Istniał osobny dla Pemby i Zanzibaru. Celem Komisji było przejęcie kontroli na *waqfami*, które nie miały zarządców lub też zarząd nad nimi nie był właściwy. Składała się z brytyjskiego urzędnika oraz dwóch *qāḍīch*, jednego sunnickiego, drugiego ibadyckiego.

⁷⁰ N. Oberauer, „*Fantastic Charities*”, s. 343.

⁷¹ *Al-'Alāqāt*, vol. 1, s. 174.

⁷² *Ibid.*, s. 544.

wo (*fiqh*), filozofię muzułmańską oraz Koran⁷³. Częstym rozwiązaniem było też ofiarowanie *waqfu* ubogim, którzy dotąd w nim mieszkali jako niewolnicy, (a po zniesieniu niewolnictwa) jako pracownicy lub klienci⁷⁴.

Wsparcie dla pielgrzymów i świętych miast

Trzecią grupą beneficjentów *waqfów* i testamentów byli pielgrzymi i meczety świętych miast, szczególnie Mekki. Pielgrzymka (*hağğ*), podobnie jak *zakāt*, jest jednym z obowiązków każdego dorosłego muzułmanina. Z tym, że jest obowiązek warunkowy, to znaczy muzułmanin musi go spełnić, jeśli jego zdrowie i zasoby materialne pozwalają na to⁷⁵. Podjęcie bowiem takiej wyprawy nie było zadaniem łatwym, koszty podróży, wyżywienia i zakwaterowania w Mekce były znaczące. Ceny noclegów i jedzenia w świętym mieście istotnie wzrastały w okresie pielgrzymki, bo był to jeden z głównych źródeł dochodu dla tamtejszych mieszkańców⁷⁶. Częściowym rozwiązaniem tego problemu było zatrzymanie się w domach dla pielgrzymów, gdzie koszt pobytu był o wiele mniejszy. Wspólnota ibadycka, w przeciwieństwie do dwóch głównych odłamów islamu – sunnickiego i szyickiego – nie była tak liczna i wpływowa, aby posiadać dużą liczbę takich obiektów.

Temu stanowi rzeczy próbowali zaradzić niektórzy Arabowie z Zanzibaru, w tym członkowie dynastii panującej. Jeden z nich, *Sayyid*⁷⁷ Ĥamad ibn Aĥmad Āl Busa‘īdī (zm. 1881), bliski współpracownik sułtana Bargaša (1870-1888) przeznaczył w 1877 r. swój dom w dzielnicy Hurmuzi w mieście Zanzibar jako *waqf* dla ibadytów w Mekce, a także dla pozostałych muzułmanów. W akcie *waqfu* fundator wymieniał przykładowe cele, na które mogły zostać przeznaczone pieniądze z wynajmu domu, wśród nich było dostarczenie wody pielgrzymom, ubrań oraz jedzenia⁷⁸. Za jego przykładem poszli inni członkowie arabskiej wspólnoty na Zanzibarze. Zayna bint Muĥammad ibn ‘Amīr al-Maĥrūmiyya w 1896 r. utworzyła *waqf* ze swojego domu w Baghani (dzielnica miasta Zanzibar), z którego dochody przeznaczyła na zakup dwóch domów w Mekce, aby służyły jako zakwaterowanie dla ubogich pielgrzymów ibadyckich z Omanu „i innych”⁷⁹. Podobny dokument wystawiła w 1928 r. Zamzam bint Salūm ibn Mas‘ud al-Walaḍawiyya, która przeznaczyła 1/3 kwoty ze swojego majątku na zakup domu w Mekce, jako zajazdu

⁷³ *Al-‘Alāqāt*, vol. 2, s. 32.

⁷⁴ *Al-‘Alāqāt*, vol. 1, s. 130.

⁷⁵ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007, s. 140.

⁷⁶ R.F. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to El-Medinah and Meccah*, vol. II, Londyn 1893, s. 235.

⁷⁷ Na gruncie omańskim i zanzibarskim tytuł „sayyida” oznaczał po 1856 r. członka dynastii panującej.

⁷⁸ A. K. Bang, *Islamic Sufi Networks in the Western Indian Ocean (c. 1880-1940): Ripples of Reform*, Leiden 2014, s. 199.

⁷⁹ *Al-‘Alāqāt*, vol. 1, s. 84.

dla ibadyckim pielgrzymów zarówno z Zanzibaru, jak i Omanu⁸⁰. Przekazywanie części dochodów ze swojego majątku było najpopularniejszą praktyką wsparcia ibadytów w Mekce. Podobnie uczyniła wspomniana wyżej Rayna At-Taliyya, która oprócz przeznaczenia dochodów ze swojego *waqfu* na zanzibarskie meczety, ¼ tych dochodów zapisała dla ubogich w Mekce⁸¹, co stanowi kolejny dowód na uniwersalny charakter *waqfów*, które służyły wielu różnym celom, wykraczając często poza ustalone przez badaczy klasyfikacje.

Innym przykładem wsparcia dla pielgrzymów i potrzebujących w Mekce były legaty pieniężne. Miały one charakter jednorazowy i były kierowane dla potrzebujących i pielgrzymów oraz na rzecz samego meczetu *Al-Ḥarām*⁸² w Mekce⁸³. W przypadku tych legatów, jak i dochodów z *waqfów*, istniała konieczność ich transferu do adresatów w świętych miastach. W przeciwieństwie do przekazów pieniężnych do Omanu, które miały nieregularny i rodzinny charakter, środki na potrzeby pielgrzymów i Mekki były uzyskiwane regularnie. Dokładne dane dotyczące liczby takich zapisów dla wspólnoty ibadyckiej nie są znane, natomiast dostępne dane Komisji ds. Wakfów wskazują, że wiele domów i plantacji było *waqfami* na potrzeby świętego miasta i ubogich pielgrzymów⁸⁴. Skalę zjawiska pokazują dane z 1926 r., w którym to suma 18069 rupii została zebrana na potrzeby Mekki i Medyny ze wszystkich wspólnot muzułmańskich Sułtanatu⁸⁵. Transfer takich środków wymagał zaufanych osób i odpowiedniego zorganizowania dystrybucji. Istotnym czynnikiem była też kwestia, kto administrował *waqfem*. Do początków XX w. najczęściej byli to wyznaczeni przez fundatora członkowie rodziny lub *qāḍī*⁸⁶ ibadycki, jak w przypadku wspomnianego wyżej *waqfu* Ḥamada ibn Aḥmada. Wraz z założeniem Komisji ds. Wakfów sytuacja zaczęła ulegać zmianie, gdyż ta właśnie instytucja starała się przejąć kontrolę nad takimi fundacjami. Niektórzy jak Zamzam bint Salūm ibn Mas‘ud al-Waladawiyya już w swoim testamencie zaznaczali, że to Komisja ma zająć się realizacją jej woli⁸⁷.

W efekcie *waqfy* administrowane przez rodzinę polegały na zaufanych lub znanych ibadytach, którzy udawali się w pielgrzymkę. Podobnie było w przypadku

⁸⁰ *Wills of individuals*, ZNA AM 2/24

⁸¹ *Al-‘Alāqāt*, vol. 1, s. 236.

⁸² *Al-Ḥarām* - Święty Meczec w Mekce, w którym znajduje się Ka‘aba (budynek mieszący Czarny Kamień). Według tradycji jest to jeden z najstarszych meczetów w świecie islamu, które jako miejsce kultu miał zbudować Abraham. W czasach przedislamskich oddawano tam cześć różnym bóstwom arabskim. Kiedy jednak w 630 r. Mahomet zdobył miasto nakazał usunąć posąжки bóstw i uczynił teren wokół Czarnego Kamienia meczetem.

⁸³ *Al-‘Alāqāt*, vol. 2, s. 58.

⁸⁴ A. K. Bang, *Islamic Sufi Networks*, s. 165.

⁸⁵ *Ibid.*, s. 166.

⁸⁶ Sędzia i autorytet religijny.

⁸⁷ *Wills of individuals*, ZNA AM 2/24

tych zarządzanych przez *qāḍī*ch lub Komisję, z tym wyjątkiem, że tutaj konieczne było po powrocie pokazanie przez pielgrzymów potwierdzeń dostarczenia środków wskazanym osobom. Warto podkreślić, że brytyjskie instytucje konsularne i bankowe nie pośredniczyły w tych przekazach. Do końca omawianego okresu transfer i dystrybucja tych środków odbywała się za pośrednictwem zaufanych pielgrzymów, a na miejscu w oparciu o sieć kontaktów uczonych, muftich (teologów) i uczniów, co sprawiało, że jeśli środki nie miały konkretnego przeznaczenia, trafiały one do osób znanych i znajomych odpowiedzialnych za dystrybucję⁸⁸.

Transfer środków i zakup budynków bądź prowiantu dla pielgrzymów napotkał istotny problem wraz ze zmianami politycznymi na Półwyspie Arabskim. Kiedy w 1925 r. Ibn Sa‘ud zajął Mekkę, dotąd rządzoną przez *šārīfów*⁸⁹ z rodu Haszymidów, nastąpiło załamanie się dotychczasowej sieci kontaktów i dystrybucji. Przez pierwsze kilka lat większość środków pozostawała niedostarczona, a dopiero w 1946 r. państwo saudyjskie ostatecznie uregulowało tę kwestię zabraniając prywatnym osobom dysponowania środkami uzyskanymi z zagranicznych *waqfów*. Takie środki należało przekazać państwowym instytucjom odpowiedzialnym za pomoc pielgrzymom i potrzebującym⁹⁰.

Podsumowanie

Analiza testamentów i *waqfów* Arabów z Zanzibaru pochodzenia omańskiego wskazuje na kilka istotnych kwestii. Przede wszystkim wsparcie okazywane w nich wspólnocie ibadyckiej nie ograniczało się tylko do samego Zanzibaru. Wiele zapisów fundacyjnych i testamentowych zawiera formy pomocy dla meczetów, ubogich czy całych miejscowości w Omanie. Drugim kierunkiem pomocy Arabów z Zanzibaru były święte miasta, a w szczególności Mekka. Tutaj wspierano zarówno Święty Meczet, ibadyckich pielgrzymów oraz ubogich mieszkających w mieście. Ten ostatni kierunek jest naturalnym wynikiem realizacji zapisanych w islamie zobowiązań: do pielgrzymki i dobroczynności. Wsparcie dla świętych miast było też udziałem innych odłamów islamu oraz było realizowane przez wielu władców muzułmańskich, na czele z osmańskim sułtanem⁹¹.

Tym, co wyróżnia społeczność arabską Zanzibaru jest fakt wsparcia dla wspólnoty ibadyckiej w Omanie. Oczywiście sam fakt łączności pomiędzy arabską diasporą, a jej krajem pochodzenia jest rzeczą naturalną, przykładem może być tutaj arabska społeczność Jemenu (obecna również na Zanzibarze w tym okresie), która emigrując na różne obszary basenu Oceanu Indyjskiego utrzymywała kontakt

⁸⁸ A. K. Bang, *Islamic Sufi Networks*, s. 179.

⁸⁹ *Šarīf* tytuł przysługujący osobie wywodzącej się z rodu proroka Mahometa. Do 1925 r. tytułem tym posługiwali się również władcy Mekki z dynastii Haszymidów.

⁹⁰ A. K. Bang, *Islamic Sufi Networks*, s. 178.

⁹¹ R.F. Burton, *Personal Narrative*, vol. II, s. 231

z miejscem pochodzenia⁹². W żadnym z miejsc emigracji jemeńska wspólna nie uzyskała jednak statusu elity politycznej i ekonomicznej oraz nie utworzyła poza obszarem Jemenu własnego państwa. A to stało się udziałem Arabów z Omanu, którzy nawet po ogłoszeniu brytyjskiego protektoratu nad wyspami zachowali dominującą pozycję w sultanacie aż do jego upadku w 1964 r. Arabska społeczność pochodzenia omańskiego na Zanzibarze, w przeciwieństwie do portugalskiej w Brazylii, nie stopiła się z innymi wspólnotami w jeden naród. Mimo istotnych zmian kulturowych, które w niej zaszły, zachowała własną odrębność i łączność z krajem pochodzenia. Jednym z przejawów tej łączności były właśnie zapisy *waqfów* i testamentów oferujące wsparcie dla Omanu.

Wynikały one z poczucia więzów religijnych w ramach wspólnoty ibadyckiej, powiązań plemiennych i rodzinnych oraz nierzadko z faktu posiadania przez Arabów z Zanzibaru majątków w Omanie. Pomoc wyrażona w zanzibarskich *waqfach* i testamentach dla Omanu wskazuje, że oddzielenie Zanzibaru od Omanu, które nastąpiło w 1856 r., a formalnie zostało usankcjonowane w 1862 r. przez Brytyjczyków, nie było całkowite i skuteczne. Wspólnota ibadycka miała poczucie jedności i konieczności wzajemnego wsparcia ponad kolonialnymi granicami i ograniczeniami.

Drugi istotny wniosek, który jest widoczny po analizie arabskim testamentów z Zanzibaru, to udział w działalności dobroczynnej nie tylko przedstawicieli arabskiej elity. Wśród osób, które tworzyły *waqfy* bądź w inny sposób wspierały wspólnotę ibadcyką znalazły się osoby spoza najważniejszych plemion omańskich. Fundatorami i darczyńcami byli wyzwolenicy lub przedstawiciele ludności zależnej wobec omańskich plemion. Oczywiście skala ich działalności była dużo mniejsza niż przedstawicieli elit, ale mimo to wskazywała na religijny i czysto dobroczynny aspekt wielu zapisów, co było pomijane w dotychczasowych badaniach, które przedstawiały *waqfy* na Zanzibarze głównie jako źródło prestiżu i klientów oraz zabezpieczenie rodzinnej fortuny. Natomiast w obrębie samej elity widać wyraźnie dominującą rolę takich plemion jak Ar-Riyāmī, Al-Ḥirt, Al-Marḥūbī czy Al-Maskarī, które już w czasach Saʿīda ibn Sulṭāna Āl Busaʿīdīego zajęły najważniejsze miejsce w strukturze społecznej Sultnatu⁹³. Mimo zniesienia niewolnictwa, spadku cen goździka i brytyjskiego protektoratu ich pozycja nadal pozostawała dominująca w arabskiej społeczności, co jest widoczne w liczbie poczynionych przez nich fundacji.

⁹² Więcej na temat jemeńskiej diaspory zob.: H. Engseng, *Empire through Diasporic Eyes: A View from the Other Boat*, "Comparative Studies in Society and History" vol. 46, nr 2 (2004); U. Freitag, *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadhramaut: Reforming the Homeland*, Leiden 2003.

⁹³ Więcej na temat emigracji plemion do Afryki zob. J. C. Wilkinson, *The Arabs and The Scramble for Africa*, Bristol 2015.

Interesująca jest również obecność kobiet w tych dokumentach. Muzułmańskie prawo dziedziczenia uwzględnia kobiety, choć przyznaje im mniejszy udział niż mężczyznom. Kobiety więc otrzymywały majątki po zmarłych rodzicach czy mężu lub same je nabywały. Już Salma bint Sa'īd, córka wspomnianego tutaj wielokrotnie władcy Omanu, opisywała w II poł. XIX w. w swojej słynnej autobiografii, że Omanki na Zanzibarze dzięki dochodom z plantacji goździków oraz dostępności niewolników cieszą się dużo większą niezależnością niż ich kuzynki w Omanie⁹⁴. Widać to również w ich *waqfach* i testamentach, gdzie arabskie kobiety przeznaczały plantacje i domy na różnorakie cele. Omański Urząd ds. Archiwów i Manuskryptów (NRAA) w swoim opracowaniu zawarł 44 testamenty i *waqfiyye* stworzone przez kobiety na ogólną liczbę 282 tych dokumentów⁹⁵, co jednak nie jest całkowitym zbiorem omańskich aktów z Zanzibaru. W efekcie można założyć, że udział Arabek we wsparciu wspólnoty ibadyckiej był jeszcze większy i miał istotny charakter, na co wskazuje już dokładna analiza ich testamentów. To co wyróżnia te dokumenty, to fakt, że w wielu przypadkach jedną z przesłanek do utworzenia przez kobiety *waqfu* wspierającego wspólnotę ibadycką wydaje się być brak dzieci, a więc posiadanie wolnej substancji majątkowej, którą zamiast zapisywać dla dalszych krewnych oddaje się na cele dobroczynne.

Istotny jest natomiast brak obecności arabskiego sułtana Zanzibaru w działalności dobroczynnej. Nie wynika on z braku uwzględnienia testamentów władców, ale z faktu, że po 1890 r. finanse sułtanów Zanzibaru znalazły się pod ścisłą kontrolą brytyjską, co jak już wspomniano wyżej, było jedną z przyczyn rozwinienia się na Zanzibarze *waqfu* dla meczetów, który zastąpił dotychczasowe wsparcie sułtana. Rządzący Zanzibarem Brytyjczycy nie tylko skrupulatnie kontrolowali wydatki dworu sułtańskiego, między innymi chcąc przeszkodzić władcom Zanzibaru w politycznych interwencjach w Omanie, ale także w ramach poprawy dochodów państwa przejęli większość prywatnych plantacji władców na poczet skarbu państwa. W 1902 r. wraz z dojściem do władzy małoletniego 'Alego ibn Ḥamūda (1902-1911) utworzyli oni listę cywilną, z której miano wypłacać sułtanowi środki na jego działalność i utrzymanie jego rodziny jako rekompensatę za przejęte dobra poprzedniego sułtana⁹⁶. Ten sposób finansowania władcy oraz rozrzutny styl życia samego 'Alego sprawił, że władca nie uczestniczył szerszej w działalności dobroczynnej. Po abdykacji 'Alego i dojściu do władzy Ḥalīfy ibn Ḥāruba (1911-1960), który urodził się w Maskacie i poza jedną małą plantacją nie miał żadnych dóbr na Zanzibarze, pole manewru do wsparcia wspólnoty ibadyckiej pozostało znikome

⁹⁴ E. Ruete, *Memoirs of an Arabian princess: an autobiography*, Berlin 1888, s. 114.

⁹⁵ *Al-'Alāqāt*, vol. 1, s. 33.

⁹⁶ *Memorandum regarding the will of Hamoud ibn Mahmoud*, August 1902, Foreign Affairs: Inward 1905, ZNA AC2/79

i nie wychodziło poza zwyczajowe dary w okresie muzułmańskich świąt, które tak zdaniem Arabów miały być bardzo skąpe⁹⁷.

Wyjątkiem są boczne gałęzie rodziny panującej. Do wspomnianych wyżej należy rodzina *Sayyida* Sulāymana ibn Ḥamada, *wazīra* (pierwszego ministra) sułtana Māğida (1856-1870), którego dwaj synowie Ḥamad i Šāliḥ byli fundatorami meczetów dla sunnitów. Pierwszy z nich po ojcu przejął funkcję pierwszego ministra za czasów sułtana Bargaša i do końca swojego życia pełnił ważne urzędy na dworze. Z kolei ich siostra, wspomniana wyżej Šarīfa bint Sulāyman ibn Ḥamad, była fundatorką meczetu w Mchangani i zmarła podczas pielgrzymki do Mekki w 1880 r⁹⁸. Inna wpływowa gałąź rodziny panującej jest reprezentowana przez Ḥamūda ibn Aḥmada, syna Sayyida Aḥmada ibn Sayfa, gubernatora Zanzibaru w latach 1824-1828. Ḥamūd wsławił się licznymi waqfami z Hurmuzi i Bububu, które przeznaczył na potrzeby Mekki i ibadytów. Poślubił on córkę samego władcy Saʿīda ibn Sulṭāna Āl Busaʿīdīego, Maḥfużę, a jego druga żona – ʿAyša – wywodziła się z ważnego na Pembie rodu Al-Muğayrī i sama była fundatorką meczetu⁹⁹. W obu tych przypadkach widzimy więc boczne gałęzie rodziny panującej, ale bardzo wpływowe i blisko związane z władcami Zanzibaru. Ich majątek nabyty za czasów prosperity okresu panowania Saʿīda ibn Sulṭāna i jego bezpośrednich następców pozwalał im do początków XX w. pełnić ważną rolę we wspieraniu wspólnoty ibadyckiej.

Na początku XX w. bowiem istotnie zmienia się działalność dobroczynna Arabów z Zanzibaru. W okresie do I wojny światowej dominują *waqfy*, które częściowo lub w całości służą różnorodnym celom ibadyckiej społeczności w Omanie i Zanzibarze. Po tym okresie ich liczba wyraźnie zmniejsza się. Ma to związek z coraz to mniejszym arealem plantacji, który po kilku pokoleniach dziedziczenia jest tylko fragmentem wielkich kompleksów ziemskich z I poł XIX w. W efekcie tworzenie *waqfów* na cele dobroczynne jest o wiele rzadsze, bo nie ma wolnej substancji majątkowej a dochody z plantacji czy innych nieruchomości służą przede wszystkim wsparciu rodziny. Działalność dobroczynna, choć ograniczona, jest nadal realizowana, ale głównie poprzez jednorazowe zapisy pieniężne.

Zmieniają się również potrzeby wspólnoty. Większość meczetów na Zanzibarze posiada już *waqfy* służące ich utrzymaniu, natomiast pogarsza się sytuacja ludności, szczególnie ubogich. II wojna światowa mocno odbiła się na gospodarce Omanu, jak i Zanzibaru. Szczególnie Oman, który przeżywał kryzys od momentu odłączenia Zanzibaru wszedł w okres upadku politycznego i gospodarczego. W 1913 r. wybuchła rebelia w interiorze, która w 1920 r. sprawiła, że kraj został podzielony

⁹⁷ A.C. Holls to British Resident in Zanzibar, 4 September 1925, FCO 141/18676

⁹⁸ A. Sheriff, *Mosques*, s. 13.

⁹⁹ Saʿīd ibn ʿAlī Al-Muğayrī, *Ḥuḡaynat al-aḥbār fī tāriḫ Zaniğbār* (Pewność wiadomości o historii Zanzibaru), ed. ʿMuḥammad ibn ʿAlī Aş-Şalībī, Maskat 2017, s. 362.

na Sułtanat Maskatu, kontrolujący wybrzeże oraz Imamat Omanu – sprawujący władzę w interiorze. Działania wojenne w kraju i poza nim sparaliżowały szlaki handlowe i ograniczyły zyski z ceł, a kilkuletnia susza uderzyła w uprawę daktyli, głównego towaru eksportowego ówczesnego Omanu¹⁰⁰. W konsekwencji bardziej istotna stała się bieżąca pomoc dla potrzebujących, szczególnie w okresie muzułmańskich świąt i Ramadanu. Widać to w legatach na zakup posiłków, darowiznach bydła, finansowaniu remontów kanałów irygacyjnych czy *waqf* na potrzeby poszczególnych oraz ubogich.

Wreszcie warto zauważyć, że przyjęte dotychczas przez badaczy podziały *waqfów* na prywatne bądź publiczne, rodzinne lub meczetowe w kilku wypadkach okazały się zbyt ostre. Znaczna część tych fundacji zawiera zarówno zapisy dla rodziny, jak i wsparcie dla ubogich czy meczetów. Często też *waqf* utworzony z jednej plantacji dostarczał dochodu na różne cele. Nie oznacza to jednak, że podane we wstępie podziały są nieadekwatne. Instytucja *waqfu* to bardzo rozbudowana konstrukcja prawna, funkcjonująca na ogromnym obszarze świata arabsko-muzułmańskiego w oparciu o różne interpretacje i zasady szkół prawa muzułmańskiego. W związku z tym jakiegokolwiek jej klasyfikacje mają często charakter uogólnienia.

Mgr Sebastian Żbik – arabista i historyk. Doktorant w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się historią Bliskiego Wschodu w XIX i XX w., ze szczególnym uwzględnieniem Omanu i jego kontaktów z Afryką Wschodnią.

Bibliografia

Źródła archiwalne

ZNA – Zanzibar National Archives (Narodowe Archiwa Zanzibaru)

NRAA – Urząd ds. Archiwów i Manuskryptów w Maskacie

FCO - Foreign and Commonwealth Office and predecessors: Records of Former Colonial Administrations: Migrated Archives, The National Archives, London (Narodowe Archiwa w Londynie)

Pozostałe źródła

Al-‘Alāqāt al-tārīḥīya bayna Saḷṭanat ‘Umān wa-ṣarq Afriqiyā fī al-‘ahd Al-Būsa‘īdī 1882-1956 M: niẓām al-waqf wa-al-waṣāyā bi-Zanjibār anmūdaḡan (Historyczne relacje między Sułtanatem Omanu a Afryką Wschodnią w okresie Al-Būsa‘īdīch w latach 1882-1956 na podstawie przykładowych waqfów i testamentów z Zanzibaru), red. Waḥīq Kelīnī, Mīzūrī al-‘Arūsī, vol. 1-2, Maskat 2014.

¹⁰⁰ J. Jones, *A History of Modern Oman*, Cambridge 2015, s. 74.

- Burton, R.F., *Personal Narrative of a Pilgrimage to El-Medinah and Meccah*, vol. II, Londyn 1893.
- Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.
- Al-Muğayrī, Sa'īd ibn 'Alī, *Guhaynat al-aḥbār fī tāriḥ Zaniġbār* (Pewność wiadomości o historii Zanzibaru), red. 'Muḥammad ibn 'Alī Aṣ-Ṣalībī, Maskat 2017.
- Ruete, E., *Memoirs of an Arabian Princess: An Autobiography*, Berlin 1888.
- As-Sālmī, Nūr Ad-Dīna, *Ġawābāt Al-Imām As-Sālimī* (Odpowiedzi Imama As-Sālimīego), vol. 3, Biddiya 2010.

Opracowania

- Abbasi M., *The Classical Islamic Law of Waqf: A Concise Introduction*, [w:] "Arab Law Quarterly", vol. 26, nr 2 (2012).
- Anderson J.N.D., *Islamic Law in Africa*, vol. 12, Nowy Jork 2008.
- Bang A. K., *Islamic Sufi Networks in the Western Indian Ocean (c. 1880-1940): Ripples of Reform*, Leiden 2014.
- Croucher S., *Cloves and Capitalism. An Archaeology of Plantation Life on Nineteenth-century Zanzibar*, Nowy Jork 2015.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007.
- Engseng H., *Empire through Diasporic Eyes: A View from the Other Boat*, "Comparative Studies in Society and History" vol. 46, nr 2 (2004).
- Freitag U., *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadhramaut: Reforming the Homeland*, Leiden 2003.
- Held in Trust. Waqf in Islamic World*, red. Pascale Ghazaleh, Kair 2011.
- Hoffman J., *The Essentials of Ibadi Islam*, Syracuse 2012.
- Jones J., *A History of Modern Oman*, Cambridge 2015.
- Lienhardt P., *Family Waqf in Zanzibar*, red. Ahmed al-Shahi, [w:] "Journal of the Anthropological Society of Oxford", vol. 27, nr 2 (1996).
- Limber M., *Personal Memories, Revolutionary States and Indian Ocean Migrations*, "MIT-Electronic Journal of Middle East Studies", 5 (2005).
- Maghniyyah A., *Waqf, Hajr, Wasaya according to the Five Schools of Islamic Law*, vol. 8, Teheran 1997.
- Oberauer N., "Fantastic Charities": *The Transformation of "Waqf" Practice in Colonial Zanzibar* [w:] "Islamic Law and Society", vol. 15, no. 3, Leiden 2008.
- Ar-Riyāmī, Nāṣir Ibn 'Abd Allāh, *Zanġibār: ṣaḥṣiyāt wa aḥdāt* (1828-1972) (Zanzibar: osobistości i wydarzenia), Maskat 2009.
- Schacht J., *Mīrāth* [w:] "Encyclopaedia of Islam", vol. 7, Leiden 1991.
- Sheriff A., *Mosques, Merchants and Landowners in Zanzibar Stone Town*, [w:] "Azania: Archaeological Research in Africa", vol. 27, no. 1, 1992.
- Wilkinson J. C., *The Arabs and The Scramble for Africa*, Bristol 2015.
- Wilkinson J.C., *The Imamate Tradition of Oman*, Oxford 1987.
- Wilkinson J.C., *Ibādism: Origins and Early Development in Oman*, Oxford 2010.
- Żbik S., *Arabskie plantacje goździków na Zanzibarze i Pembie w XIX w.: uwarunkowania społeczne i kulturowe* [w:] „Afryka”, nr 45 (2017).

RECENZJE

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI

Wojciech B. Trojan, *Od Czeczenii do Somalilandu. Idea ochrony uchodźców w kontekście kultury organizacyjnej i prawnej urzędu Wysokiego Komisarza do spraw Uchodźców*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego: Warszawa 2018, ss. 417.

Zjawisko migracji w Europie i imigracji w jej granice jest tak stare, jak sam kontynent. Przymusowe migracje w Europie, spowodowane II wojną światową, przyczyniły się także do sprecyzowania definicji „uchodźcy” opisanej w Konwencji Genewskiej z 1951 r., a zmienionej następnie Protokołem Nowojorskim z 1967 r. Za ochronę uchodźców uczyniono odpowiedzialnym specjalną agendę ONZ – Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych do spraw Uchodźców (UNHCR). Bardzo szybko w literaturze dotyczącej migracji sprecyzowano także inne pojęcia, takie jak uchodźcy zewnętrzni i wewnętrzni, emigranci, imigranci, repatrianci, reemigranci, itp. Jednak ta różnorodność migrantów, a także złożoność przyczyn ich migracji sprawia, iż ostre rozróżnienie definicji staje się czasem niemożliwe. Odrębnym problemem są organizacje międzynarodowe niosące pomoc uchodźcom – głównie urzędu Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych ds. Uchodźców oraz pomocowe organizacje pozarządowe. Ogółem pomocą humanitarną dla uchodźców zajmuje się na świecie ponad pięćset różnych organizacji pozarządowych działających zwykle w porozumieniu i na zlecenie UNHCR.

Książka Wojciecha B. Trojana pt. *Od Czeczenii do Somalilandu. Idea ochrony uchodźców w kontekście kultury organizacyjnej i prawnej urzędu Wysokiego Komisarza do spraw Uchodźców* wpisuje się zatem w bardzo potrzebny nurt opracowujący i przypominający o zarysowanej wyżej potrzebie badań szczegółowych, koncentrujących się wokół problemu uchodźców na świecie. W swojej pracy autor skoncentrował się na omówieniu urzędu Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych ds. Uchodźców, która to organizacja pełni rolę „światowego klastra” i koordynatora w sprawach ochrony i pomocy uchodźcom. Książka ta ma swoje korzenie w pracy doktorskiej o tym samym tytule napisanej pod kierunkiem dra habilitowanego Macieja Ząbka, profesora Uniwersytetu Warszawskiego oraz

dr Iwony Kaliszewskiej (w charakterze promotora pomocniczego) w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej (Wydział Historyczny, Uniwersytet Warszawski). „Praca ta jest próbą spojrzenia z perspektywy politologicznej, historycznej oraz norm prawa stanowionego i zwyczajowego na koncepcje ochrony i pomocy uchodźcom. Pisałem ją w latach 2013–2017, nawiązując do badań przeprowadzonych przeze mnie w latach 2009–2013 w Turcji, na Północnym Kaukazie w Rosji oraz w Tadżykistanie w trakcie mojej pracy w Urzędzie Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych do spraw Uchodźców. Badania nad przymusową migracją, ograniczone początkowo do tego obszaru geograficzno-państwowego, zostały rozszerzone w latach 2014–2015 o wschodnią część Ukrainy (Ługańszczyzna, Donbas i port Mariupol nad Morzem Azowskim), a w latach 2016–2017 także o Somaliland położony w Rogu Afryki” (s. 10).

W założeniu książka ma pokazać mechanizmy funkcjonowania urzędu Wysokiego Komisarza do spraw Uchodźców „celowo ukrywane przed obserwatorami z zewnątrz, co pozwoli przeanalizować i zrozumieć przyczyny chaosu w świecie pomocy humanitarnej i dylematy wyborów cywilizacyjnych związanych z masowym napływem cudzoziemców przymuszonych do poszukiwania tzw. ochrony międzynarodowej” (s. 13). Nieco dalej autor poszerza ten cel pracy, zwracając uwagę „na problemy instytucjonalne pomocy humanitarnej oraz na kryzys motywacji pracujących w niej urzędników inspirowanych wartościami prawnoczułociwymi” (s. 13). Do celów pracy autor powraca także pod koniec dysertacji mówiąc, iż jej celem było „przedstawienie z prawnop antropologicznego punktu widzenia procesu erozji światowego systemu ochrony uchodźców opierającego się na przykładzie działalności Urzędu Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych do spraw Uchodźców” (s. 339). Pracy przyświecał także cel przybliżenia polskiemu czytelnikowi praktyczno-badawczego świata znaków i gestów, „czytelnych dla wtajemniczonych w zrytualizowanym świecie UNHCR” (s. 339).

W związku z tak obranym celem autor postawił sobie kilka pytań badawczych, koncentrujących się wokół funkcjonowania urzędu Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych do spraw Uchodźców. Dla autora „pragmatycznie ważne jest udzielenie odpowiedzi na następujące pytania: dlaczego system pomocy humanitarnej dla uchodźców nie funkcjonuje tak, jak powinien, zgodnie z założeniami ONZ-owskich planistów? Dlaczego ochrona i pomoc dla uchodźców, które z założenia mają być humanitarne, zazwyczaj nie spełniają oczekiwanych standardów?” (s. 13). „Skąd się bierze ta władza, która stara się podporządkować sobie słabszych partnerów? Czy jest ona zawsze wynikiem racjonalnego wyboru?” (s. 24).

Istotny wpływ na oryginalność książki Wojciecha B. Trojana mają wykorzystane przez niego źródła. Składają się na nie publikacje w kilku językach, głównie w angielskim, polskim, ale także francuskim i rosyjskim. Autor bazuje często także na obserwacji uczestniczącej, przeprowadzonej głównie podczas jego pracy

w różnych częściach świata w strukturach podległych Wysokiemu Komisarzowi do spraw Uchodźców, w tym także na wysokich stanowiskach w Genewie. Na jakość źródeł wpływają również liczne, odnotowane rozmowy i wywiady (89 osób) z funkcjonariuszami i partnerami UNHCR.

Książka Wojciecha B. Trojana zawiera osiem rozdziałów, bibliografię, wybrane źródła internetowe, abstrakt oraz aneksy: słownik wybranych terminów języka zawodowego UNHCR, fotografie, ilustracje, indeks nazwisk i indeks instytucji. Rolę wstępu, czy też obszernego wprowadzenia pełni rozdział pierwszy, zatytułowany „Teoria i metodologia”. Także rozdział drugi pt. „UNHCR w kontekście amerykańskiej kultury prawnej i organizacyjnej” ma charakter rozdziału wstępnego. Natomiast zakończenie potraktowane zostało jako rozdział ósmy.

Bardzo klarowny jest podział rozdziałów zasadniczych, empirycznych. W rozdziale trzecim pt. „Północny Kaukaz – jurydyka ‘żywego prawa’ w Rosji” autor mówi m.in. o pomocy międzynarodowej, która odbywała się w warunkach gier politycznych i instytucjonalnej korupcji, nie przynosząc spodziewanych rezultatów. Chociaż była ona potrzebna, to jednak podjęto decyzję o wycofaniu służb UNHCR-u z Północnego Kaukazu. W rozdziale czwartym pt. „Tadżykistan – pomiędzy basmaczami i aparaczkami” autor podkreśla m.in., że „kazusy, z jakimi UNHCR miał do czynienia w Tadżykistanie i Kazachstanie, uświadamiają, jak łatwo jego procedury uchodźcze mogą zostać wykorzystane przez osoby, które stanowią zagrożenie dla bezpieczeństwa publicznego. Mimo wszystkich szczegółowych wytycznych, którymi dysponują urzędnicy azyłowi, zagadnienia z obszaru międzynarodowego prawa karnego przerastają *know-how* UNHCR-u.” (s. 212). Rozdział piąty poświęcony jest interwencji humanitarnej na Ukrainie. Autor przedstawia w nim m.in. gabinetowe operacje UNHCR-u na rzecz uchodźców wewnętrznych na Ukrainie, charakteryzuje sytuację humanitarną w Mariupolu i na Ługańszczyźnie od września 2014 do marca 2015 r., postawy wzajemne pracowników lokalnych oraz postawy władz ukraińskich i separatystów wobec pomocy humanitarnej. W rozdziale szóstym przedstawiony jest kazus Somalilandu, w którym tradycja klanowa przeciwstawiła się „wizji neokolonizacji przez Narody Zjednoczone”. Autor wyjaśnia „kto jest kim w Somalilandzie” i prezentuje system recepcyjny dla uchodźców zewnętrznych i wewnętrznych oraz „życie powszednie uchodźców w Hargejsie na podstawie ich skarg do UNHCR-u” i „pokojuowe współistnienie” jako metodę budowania przez UNHCR wielokulturowego modelu „ochrony” uchodźców w Somalilandzie. Porusza także problem bezpieczeństwa w Somalilandzie. W rozdziale siódmym autor przenosi czytelnika do Turcji, wskazując na dokonujący się tam przewrót w systemie światowej ochrony uchodźców w XXI w.

Powyższa schematyczna analiza struktury książki pozwala dostrzec istniejący w niej gruntowny naukowy zamysł, który został przeprowadzony dość konse-

kwentnie, choć miejscami w sposób niedoskonały. Ponadto rozdział „wstępny” (pierwszy) i zakończenie (rozdział ósmy) nie do końca spełniają warunki czysto teoretycznych refleksji, gdyż dość często odwołują się do materiałów empirycznych. To samo można też powiedzieć o zakończeniach poszczególnych podrozdziałów.

Przedstawiony zarys pracy wskazuje, iż ma ona wyraźny charakter interdyscyplinarny, odwołując się do badań z zakresu antropologii kultury, nauk prawnych, socjologii kultury i socjologii religii, a także nauk politycznych i historii. Autor nieustannie podkreśla poprzez stosowane metody, iż praca ma charakter antropologiczny, uwypuklając zwłaszcza metodę „etnografii wielomiejscowej” George’a Marcusa sugerującego, aby badacz podążał za przemieszczającymi się ludźmi, rzeczami, ideami czy toczącym się konfliktem. W tym przypadku tymi ludźmi są przede wszystkim pracownicy Urzędu Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych do spraw Uchodźców, a głównymi miejscami Północny Kaukaz, Tadżykistan, Donbas, Somaliland i Turcja. Autor podkreśla także rolę „autoetnografii” w powstawaniu pracy, a struktury Urzędu Wysokiego Komisarza do spraw Uchodźców traktuje wprost jako „struktury plemienne” – tradycyjny przedmiot badań etnograficznych: „Obserwacja w miejscach, gdzie dominuje kultura klanowa (innymi słowy – rodowo-plemienna), podpowiada tezę, że kolektyw UNHCR-u to nic innego jak typowe ‘plemię’ lub ‘klan’. Nastawienie wobec ‘obcych’ (osób spoza organizacji, próbujących wejść na jej teren) jest tam silnie ksenofobiczne. Jak widzi to Arnold van Gennep, gardzi się tam lub pomiata niewtajemniczonymi, w tym przypadku tymi, którzy nie są wyznawcami ONZ-owskiego humanitaryzmu. Można się spodziewać ostrej reakcji wobec osób, które mogłyby potencjalnie zaszkodzić organizacji. Mechanizm ochronny jest mocno wpisany w postawy większości jej członków. Dlatego obserwacja z zewnątrz tej kultury jest bardzo utrudniona. Jedyną, jak się wydaje, metodą badania tego ‘plemienia/klanu’, jest badanie od środka przez jednego z jego członków. Nawet wówczas nie daje to jednak od razu oglądu całości, gdyż zgodnie z teorią agencji (jednej z koncepcji teoretycznych ładu korporacyjnego) poszczególne osoby – ogniwa w organizacji – cechuje różna wizja ich miejsca w jej strukturze. Kierownicy średniego i niższego szczebla mają ograniczony dostęp do narzędzi zbierających i analizujących dane wpływające z terenu” (s. 71).

Przy bliższej analizie zauważyć można, iż praca sytuuje się w granicach antropologii politycznej; jako refleksji naukowej, czy raczej interdyscyplinarnej perspektywy badawczej. Taka perspektywa wiąże się z przekonaniem, iż wszelkie przyporządkowania, czy wyznaczanie granic dyscyplinom naukowym w obecnych czasach nie mają istotnego znaczenia, za sprawą konwergencji nauk oraz coraz bardziej powszechnej interdyscyplinarności. Autor wyraźnie odcina się od oficjalnych relacji przedstawicieli wielu organizacji pomocowych oraz różnorodnych

odbiorców ich pomocy, wskazując na znaczne rozbieżności między deklaracjami i działaniami pomocowymi, oczekiwaniami odbiorców oraz skutkami działań. Ten system pomocowy, noszący nazwę humanitarnego, wydaje się dość wygodny dla wielu rządów, przynosi pewne wpływy do budżetów tych państw, gwarantuje dobre stosunki z Zachodem i zdejmuje z nich ciężar bezpośredniego zajmowania się uchodźcami. Jego beneficjentami jest też wiele osób z lokalnej administracji, jak również pracowników UNHCR. Wskazuje także, iż istnieją poważne przesłanki, że pomoc ta służy w dużej mierze podtrzymywaniu neokolonialnych zależności.

Autor dużą rolę przywiązuje do poszanowania miejscowego prawa, w tym prawa zwyczajowego. Stwierdza, iż „badania nad żywym prawem, rozumianym jako tradycyjny system rozwiązywania sporów, przeprowadzone przeze mnie w Czeczenii na Północnym Kaukazie, w Tadżykistanie w Azji Centralnej czy Somali-landzie w Afryce wskazały na potencjał lokalnej kultury jako narzędzia pracy dla międzynarodowych systemów pomocowych” (s. 26-27).

Bezpośrednimi wykonawcami działań pomocowych są zwykle międzynarodowe organizacje pozarządowe, wyspecjalizowane w określonej działalności. Większość z nich, poza praktyczną pomocą, prowadzi także działalność edukacyjno-oświatową, mającą charakter ideologiczny, związany np. z promowaniem demokracji, społeczeństwa obywatelskiego, praw kobiet i dzieci, „edukacji dla pokoju” itp. Działalność tego typu jest w zasadzie wyrazem kontynuacji misji cywilizacyjnej państw zachodnich z czasów kolonialnych w nowych formach, dostosowanych do czasów współczesnych. Ponadto jest „charakterystyczne, że największym beneficjentem obecności UNHCR-u była zamknięta grupa zawodowych organizacji pozarządowych, które prowadziły finansowane programy pomocowe wśród uchodźców. Zdaniem sędziego uczącego się zasad prawa uchodźczego w Tadżykistanie wykształciła się dobrze opłacana elita zawodowa korzystająca z przymusowego położenia uchodźców: ‘Wszyscy powinniście być wdzięczni, że jesteście w Tadżykistanie i zarabiacie na chleb dzięki tym uchodźcom’” (s. 212).

Autor uważa, iż najbliższa przyszłość przyniesie zmiany w obecnym systemie opieki nad uchodźcami dzięki nowym sponsorom tej działalności. Autor wskazuje przy tym na Chiny, Arabię Saudyjską, Indie, Brazylię i Turcję. Będzie wiązało się to z innym podejściem do uchodźców i ich kultury.

Te bardzo interesujące skądinąd uwagi krytyczne i postulaty autor podkreśla wielokrotnie, odwołując się do swojego bogatego doświadczenia pracy. Nawet jeśli autor nieco przesadnie prezentuje swoje wyjątkowe doświadczenie (poznanie od wewnątrz mechanizmów rządzących Urzędem Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych do spraw Uchodźców na różnych – w tym także bardzo wysokich stanowiskach), to jednak tę wyjątkowość potwierdzić może trudność w dostępie niezależnych badaczy do tych struktur – a nawet do samych obozów dla uchodźców – co zresztą było przedmiotem wielu opisów, między innymi i wspomina-

go w tekście francuskiego etnologa Michela Agier. W tym kontekście zachętą do lektury mogą być ostatnie zdania zakończenia: „Przywileje nowej klasy cyberhumanitaryzmu, z których korzystają funkcjonariusze UNHCR-u, tłumaczą ich arogancję wobec prób opisanie rzeczywistości odgradzonej od świata zewnętrznego barierami, które zostały ustawione wokół siedzib Urzędu oraz jego archiwów. Pracownicy organizacji obawiają się złamania kariery nie z powodu swojej nieudolności w administrowaniu ochroną nad uchodźcami, ale raczej braku ostrożności w rozmowie ze wścibskimi naukowcami czy dziennikarzami. (...) To bowiem UNHCR określa, kto ma prawo zajmować się pomocą dla uchodźców, a kto nie spełnia etycznych norm zachowania, pozwalających na wejście w zamknięty świat cyberhumanitaryzmu” (s. 356).

Maciej Ząbek, *Uchodźcy w Afryce. Etnografia przemocy i cierpienia*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego: Warszawa 2018, ss. 502.

Niniejsza książka Macieja Ząbka pt. *Uchodźcy w Afryce. Etnografia przemocy i cierpienia* wpisuje się w bardzo potrzebny nurt opracowujący i przypominający o potrzebie badań koncentrujących się na problemie uchodźców w świecie. Sam jej tytuł jest sformułowany poprawnie, ale uwzględniając jej treść sądzę, że warto byłoby jednak zaznaczyć (w podtytule?) – co sam autor przyznaje we „Wprowadzeniu” – że materiał badawczy dotyczy przede wszystkim terenów obydwu państw sudańskich, z częstymi odwołaniami do Bilad as-Sudan i Rogu Afryki oraz o wiele rzadszymi do innych części kontynentu, zwłaszcza południowej Afryki.

Problem pracy jest sprecyzowany i wyjaśniony we „Wprowadzeniu”. Całość pracy zawiera się w obrębie tzw. „studiów uchodźczych” (*refugee studies*), które ze swej natury i w początkowych swoich założeniach mają charakter interdyscyplinarny, odwołując się głównie do antropologii kulturowej, socjologii, ekonomii, prawa i nauk o polityce. Ta przyjęta interdyscyplinarna perspektywa badawcza wiąże się z pewnością z przekonaniem, iż wszelkie przyporządkowania czy wyznaczanie granic dyscyplinom naukowym w obecnych czasach nie mają istotnego znaczenia, za sprawą konwergencji nauk oraz coraz bardziej powszechnej interdyscyplinarności.

Dotykając tematu tak trudnego, wymagającego szerokiego zakresu kompetencji teoretycznych i znajomości „terenu badań”, autor odwołuje się do swoich wieloletnich doświadczeń w badaniu zjawiska migracji i pracy z migrantami. Przy analizie treści pracy można zauważyć, iż powstała ona w oparciu o wyjątkowe w swym charakterze i zakresie doświadczenie osobiste autora. Jak napisał on we „Wprowadzeniu” w stylu nieco literackim: „niniejsza książka, w związku z powyższym, poświęcona jest doświadczeniom Afrykanów, którzy udali się w podróż, którzy pokonując pustynie, oceany, betonowe, kolczaste i elektroniczne bariery przeżywają ciężkie chwile, a czasami też umierają w poszukiwaniu miejsc dla siebie bezpiecznych, dających im większą nadzieję na godne życie i realizację marzeń. (...) Zgłębiania fenomenu uchodźstwa i związanej z nim ‘kultury przemocy’ i ‘pomocy’ podjąłem się na przykładzie sytuacji migracyjnej w Afryce Subsaharyjskiej, a w szczególności w obu państwach sudańskich, którą to częścią Afryki od lat się zajmuję” (s. 12-13).

Praca ta stawia sobie bardzo ambitne cele: „proponuję tu sproblematyzowanie wszystkich kwestii związanych z uchodźstwem, refleksję zarówno nad przyczynami migracji przymusowych w Afryce, jako skutku globalnych nierówności, wojen i konfliktów, jak i nad dotychczasowymi nieudanymi sposobami rozwiązywania tych problemów w oparciu o zachodnie idee humanitaryzmu. W szczególności dotyczy to praktyk przetrzymywania uchodźców przez lata w obozach będących przekleństwem całego systemu ich ochrony. Stawiam tu sobie za cel przemyslenie raz jeszcze istoty współczesnego humanitaryzmu, uwikłanego w sprzeczności i tak bezradnego wobec cierpień, które obiecywał usunąć nie tylko w przypadku uchodźców” (s. 16).

W ośmiu rozdziałach autor prezentuje ten szeroki problem wychodząc (rozdział pierwszy) od wyjaśnienia fenomenu uchodźstwa i jego ewolucji (rozumienie pojęcia uchodźstwa, religijna geneza ochrony uchodźców, uchodźstwo z okresu przednowoczesnego i „nowoczesne”, ochrona uchodźców w niepodległych państwach afrykańskich na przykładzie Sudanu). Następnie w rozdziale drugim prezentuje uwarunkowania ekonomiczne i środowiskowe migracji niedobrowolnych (uwarunkowania gospodarcze i rozwojowe, czynniki demograficzne, konteksty środowiskowe, kryzys ekologiczny w strefie Sahelu w latach 1984 – 1985, kryzys środowiskowy w Darfurze, rozumienie pojęcie „uchodźstwa środowiskowego”). W rozdziale trzecim koncentruje się na prawnoczułwiej etologii uchodźstwa, wychodząc od podstaw ustrojowych państwa (przypadek Republiki Sudanu), władzy biurokracji, systemu opresji, sądownictwa, przemocy, niewolnictwa i prześladowań. W rozdziale czwartym skupia się na zjawisku wojny jako źródle uchodźstwa (tło, przyczyny i rozwój konfliktu w Sudanie Południowym, przemoc wojenna, wygasanie konfliktu i powstanie Republiki Sudanu Południowego). W rozdziale piątym autor prezentuje współczesne szlaki migracyjno-uchodźcze oraz przykładowe historie poszukiwaczy azylu. W rozdziale szóstym przedstawia tzw. „uchodźców wewnętrznych”, odwołując się do doświadczeń z Sudanu, zwłaszcza z Chartumu. W siódmym rozdziale prezentuje problemy uchodźców zewnętrznych odwołując się tym razem do swoich doświadczeń z obozów w Kenii. W ostatnim (ósmym) rozdziale przedstawia grupę uchodźców samowystarczalnych, którzy zupełnie inaczej radzą sobie z nieszczęściem, które ich dotyka.

Powyższa schematyczna analiza struktury pracy pozwala dostrzec istniejący w niej gruntowny zamysł, który został przeprowadzony dość konsekwentnie. Z prezentacji treści wynika też jednoznacznie, iż autor realizował założenia antropologii wielostanowiskowej. Tereny jego badań i obserwacji rozsiane były głównie w strefie klasycznie pojętego Sudanu. Ale autor podchodzi do zjawiska „migracji niedobrowolnych” bardzo szeroko, ukazując jej zasadnicze źródła, często w rzeczywistości afrykańskiej powiązane ze sobą (kryzysy środowiskowe, ekonomiczny niedorozwój, wojny i konflikty oraz obawy przed politycznymi prze-

śladowaniami) podkreślając, iż nie znaleziono dotąd skutecznej odpowiedzi, jak zapobiegać temu zjawisku oraz jak chronić i pomagać uchodźcom. Autor bardzo krytycznie odnosi się do zachodniego systemu ochrony uchodźców pod władzą UNHCR wraz z „całym otaczającym go wianuszkiem organizacji pomocowych i nowoczesnymi refugiami w postaci obozów dla uchodźców, w których ‘ochrona’ polega, jak pisałem, na kontroli i utrzymywaniu przy życiu jego pensjonariuszy pod kroplówką, jest jednym z wynalazków tegoż humanitaryzmu” („Zakończenie”, s. 438). Z wielką sympatią natomiast patrzy na próby rodzimych rozwiązań (rozdział ósmy), w których uchodźcy osiedlają się samodzielnie, jak przed wiekami tworząc własne przestrzenie refugialne, z własnymi unikalnymi kulturami. Autor w ten sposób wyraźnie odcina się od oficjalnych relacji przedstawicieli wielu organizacji pomocowych oraz różnorodnych odbiorców ich pomocy, wskazując na znaczne rozbieżności między deklaracjami i działaniami pomocowymi, oczekiwaniami odbiorców oraz skutkami działań. Ten system pomocowy, noszący nazwę humanitarnego, wydaje się – jego zdaniem – dość wygodny dla wielu rządów, przynosi pewne wpływy do budżetów tych państw, gwarantuje dobre stosunki z Zachodem i zdejmuje z nich ciężar bezpośredniego zajmowania się uchodźcami. Autor kończy swoją nietuzinkową pracę bardzo odważnymi postulatami: „Niemniej powinno się odejść od XX-wiecznego, zachodniego systemu ochrony i pomocy uchodźcom, zarówno z uwagi na jego nieefektywność, jak i faktyczną opresyjność, będącą zaprzeczeniem samej idei ochrony prześladowanych. Podobnie – należałoby zrezygnować z dotychczasowego systemu jego finansowania według logiki marketingowej, filozofii kapitalistycznej konkurencji między organizacjami humanitarnymi, jakby były one przedsiębiorstwami wytwarzającymi dochód. Tworzenie ich nie tyle w celu pomocy uchodźcom, co zarabiania na nich. Społeczność międzynarodowa powinna zwrócić się raczej ku rozwiązaniom już sprawdzonym, gdzie uchodźcy osiedlali się samodzielnie, bez pomocy humanitarnych, gdzie mogli decydować o sobie, samodzielnie się utrzymać i wieść po prostu lepsze życie” (s. 449-450).

Istotny wpływ na oryginalność książki Macieja Ząbka mają wykorzystane przez niego źródła. Składają się na nie publikacje w kilku językach. Autor bazuje często także na swoich badaniach terenowych i obserwacji uczestniczącej, przeprowadzanych podczas pracy w różnych częściach Afryki, w tym także pracy urzędniczej, związanej z przyjmowaniem imigrantów z Afryki w Polsce. Z pewnością autor wykazał się bardzo dużą rzetelnością, znajomością warsztatu naukowego, oryginalnością, erudycją i dobrą znajomością źródeł. Dlatego też polecenie tej lektury jest oczywistą konsekwencją powyższych refleksji i uwag.

KONFERENCJE

I Międzynarodowa Konferencja: „Changes and Identity in a Globalizing World”

Morogoro, 10-11 maja 2019 r.

Tanzania, Jordan University College (JUCo)

Organizatorzy: o. dr Jacek Górka, dr Grzegorz Trela (Jordan University College w Morogoro), prof. Michael Zichy (Uniwersytet w Salzburgu), dr Konrad Czernichowski (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie – UMCS)

Konferencja miała charakter interdyscyplinarny. Po odśpiewaniu hymnu Tanzanii – „Mungu ibariki Afrika” (suahili *Boże, błogosław Afryce*), gości powitał prorektor JUCo prof. Daniel Mkude. Otwierając konferencję, postawił pytanie otwarte: „Czy w zmieniającym się świecie można mówić o niezmienniej tożsamości?” Następnie głos zabrał gość honorowy – ambasador RP w Tanzanii Krzysztof Buzalski, który zwrócił uwagę na polsko-tanzańskie akcenty w Morogoro. Znajduje się tu cmentarz polskich uchodźców (jeden z siedmiu w Tanzanii), którzy w liczbie 20 tysięcy trafili do Afryki (Kenii, Tanganiki, Ugandy) na mocy układu między premierem RP Władysławem Sikorskim a Iwanem Majskim z 1941 r. Ambasada dba o miejsca pamięci narodowej w Tanzanii. Niedługo na stronie ambasady zostanie umieszczona interaktywna mapa polskich cmentarzy. W tematykę konferencji wprowadził zebranych dr Grzegorz Trela, który zauważył, że autorzy nadesłanych referatów pochodzą z całego świata: Tanzanii, Kenii, Nigerii, Demokratycznej Republiki Konga, Polski, Austrii, Stanów Zjednoczonych, co jest znakiem czasów.

Reprezentowane były różne dyscypliny: ekonomia, socjologia, teologia i filozofia. W bloku ekonomicznym Kembo Bwana z College of Business Education (CBE) w Dodomie (stolicy Tanzanii) przedstawił analizę wyników finansowych dwóch kategorii szpitali w Tanzanii – powiatowych (CDH, ang. *Council Designated Hospitals*) i prowadzonych przez organizacje pozarządowe i religijne (VAH, ang. *Volunteering Agency Hospitals*). Punktem wyjścia do analizy była teoria wyboru publicznego, która stwierdza, że monopolizacja dostarczania usług przez sektor publiczny prowadzi do nadpodaży i nieefektywności. Robert Mashenene z tej

samej uczelni poruszył bardzo ważny problem bezrobocia wśród absolwentów szkół wyższych. Jako jedno z możliwych rozwiązań podał samozatrudnienie i opowiedział o doświadczeniach CBE w kształceniu związanym z nabywaniem umiejętności prowadzenia własnego biznesu. Konrad Czernichowski z UMCS wygłosił referat pt. „Integracja gospodarcza w ramach Wspólnoty Wschodnioafrykańskiej a tożsamość Wschodnioafrykańczyka”, w którym zwrócił uwagę na różne podejście do integracji w ramach Wspólnoty Wschodnioafrykańskiej w poszczególnych państwach partnerskich. Niektóre kraje (Kenia, Uganda) chciałyby przyspieszenia procesu, inne (Tanzania, Burundi) – pozostają bardziej ostrożne i sceptyczne. Jedną z największych kości niezgody pozostaje własność ziemi. W Tanzanii państwowa¹ – grunty są własnością prezydenta jako powiernika występującego w imieniu wszystkich obywateli i dzielą się na: ziemię ogólną, tereny wiejskie zajmowane przez Tanzańczyków pochodzenia afrykańskiego zgodnie z prawem zwyczajowym; obszary chronione i grunty użyteczności publicznej. W Kenii ziemia jest własnością publiczną, wspólnotową lub prywatną². Konrad Czernichowski moderował też jeden z paneli. Uzupełniającym i pogłębiającym te rozważania był referat Petra Maziku (CBE) pt. „Konsekwencje barier pozataryfowych na cenę kukurydzy w dystryktach Mbozi i Momba w Tanzanii: analiza komparatystyczna”. Rynek kukurydzy w Tanzanii charakteryzuje się niską produktywnością i dużą liczbą barier pozataryfowych. Cena za kukurydzę otrzymywana przez rolników jest odwrotnie proporcjonalna do zakresu barier pozataryfowych oraz odległości od rynku, gdzie może być ona sprzedana. Obniżanie barier powoduje, że jest ona wywożona, a w konsekwencji spada ilość dostępnej kukurydzy na rynku lokalnym. Zgodnie z prawem popytu jej cena rośnie, *ceteris paribus*. Zyskują przy tym właściciele czynnika specyficznego (w tym przypadku ziemi) w sektorze, w którym relatywna cena wytwarzanego produktu rośnie. Mkubya Raphael Wambua z JUCo przedstawił zastosowania teorii ekonomii tożsamości, której pionierami byli George Akerlof i Rachel Kranton. Przeanalizował mianowicie przydatność nowych technologii dla rolników uprawiających ryż w Tanzanii. Dzięki radiu, telewizji i telefonii komórkowej (np. poprzez aplikację *Tigo Ukulimo*, suahili *Tigo Rolnictwo*) duża odległość od miasta nie przeszkadza im w zdobywaniu informacji. Potrzebne są jednak szkolenia, aby nauczyć ludzi na wsi korzystać z Internetu za pomocą smartfonu. Prelegent zarekomendował również rządowi politykę dofinansowania nowych technologii dla mieszkańców obszarów rolnych. Kelvin Mwita z Mzumbe University w Dar es-Salaam przedstawił z kolei skutki zmian technologicznych na praktyki zarządzania zasobami ludzkimi. Przykładem może być zastosowanie testów psychometrycznych. Dzięki wideokonferencjom czy

¹ Patrz: <https://www.velmalaw.co.tz/land-law/>

² art. 61 Konstytucji Kenii z 2010 r.

przeprowadzaniu rekrutacji na odległość zmniejszeniu ulegają koszty. Szkolenia stały się możliwe za pośrednictwem platform on-line.

Olais Lotang z JUCo zaprezentował referat o społeczno-ekonomicznej integracji osób z niepełnosprawnościami w Tanzanii. Ponad 3 mln osób (9 proc. społeczeństwa) jest tam niepełnosprawnych. Należą oni do najbardziej zmarginalizowanej części społeczeństwa. Organizacją, która na poziomie krajowym zrzesza 6 stowarzyszeń osób niepełnosprawnych oraz organizacji działających na rzecz osób z niepełnosprawnościami, jest Shivyawata. Do głównych problemów, z jakimi spotykają się osoby z niepełnosprawnościami, należą: niedostosowana infrastruktura w większości centrów zdrowia, posterunków policji; nieznanomość języka migowego; niedobór tłumaczy tego języka; ukrywanie dzieci z niepełnosprawnościami przez rodziców. Catherine Akoth Ongoro i Veneranda Rutainurwa z JUCo przedstawiły kontekst kulturowy i jego znaczenie w projektowaniu monitorowania systemów edukacyjnych aplikujących nowe technologie. Zwróciły przy tym uwagę na wyzwania związane z ochroną prywatności. Immaculate Frodwa z JUCo zajęła się tożsamością mężczyzny i zmianami, jakim ona podlega. Rola mężczyzny w rodzinie jest bardzo ważna. Większość dzieci ulicy nie ma ojca. W dzisiejszym świecie trudno jest spełnić oczekiwania tradycyjnej męskości. Ta nieumiejętność rodzi frustrację, niską samoocenę, popadanie w rozmaite choroby, w tym alkoholizm. Alternatywne wzorce męskości obejmują zgodę na wyrażanie uczuć, szacunek wobec kobiet. Hilda Muigu przedstawiła referat na temat zmian kulturowych we współczesnym społeczeństwie. Na wstępie podkreśliła, że przekonanie o tym, iż istnieje jedna kultura afrykańska jest błędne. Dlatego skupiła się na bogatej kulturze swojego ludu Kikuyu, analizując zmiany, jakim w nowoczesnym społeczeństwie kenijskim ulegają tradycyjne obrzędy, rytuały i sama instytucja małżeństwa wraz z etapami do niego prowadzącymi.

Nauki teologiczne reprezentowali Sophia Kremser z Uniwersytetu w Salzburgu w Austrii oraz o. Jacek Górka OFM z JUCo. Teolożka zajęła się transnarodowymi migracjami. Na świecie jest 258 mln migrantów. Tylko 14 proc. z nich to Afrykanie. Migracje powiązane są m.in. ze zjawiskiem nowych afrykańskich ruchów religijnych, przede wszystkim pentakostalnych. Z kolei o. Górka przedstawił problem zastosowania idei „kozła ofiarnego” w teologicznej refleksji w krajach Afryki Środkowo-Wschodniej w oparciu o analizę historyczną rozwoju Kościoła oraz w oparciu o wybrane artykuły z katolickiego periodyku „African Ecclesiastical Review” (AFER) wydawanego przez Catholic University of Eastern Africa w Nairobi. W latach 60. XX w. państwa środkowo-wschodniej części kontynentu zdobywały niepodległość, podobnie jak pozostałe państwa Afryki, po prawie 800 latach arabsko-muzułmańskiego niewolnictwa i blisko 80 latach kolonizacji, które zrodziły narastającą wrogość do wszystkiego spoza afrykańskiej tradycji i kultury. Nie oszczędziło to Kościoła, którego nauczanie piętnowało elementy owej trady-

cji. Zbierający się w tamtych latach Sobór Watykański II oraz wzrastająca liczba biskupów i księży afrykańskich, stanowiły zagrożenie dla jedności lokalnych Kościołów afrykańskich z Kościołem powszechnym. W latach sześćdziesiątych Kościół afrykański był więc na krawędzi schizmy. Teolodzy i biskupi afrykańscy dążyli do zwołania Soboru Afrykańskiego, na którym mogło dojść do zakwestionowania nauczania Kościoła. Kolejnym niebezpieczeństwem była z jednej strony aprobata socjalizmu, który otworzył furtkę dla elementów teologii wyzwolenia, a z drugiej – nasilające się dążenie do podporządkowania działalności Kościoła systemom państwowym, jak np. *udzamaa (ujamaa)* w Tanzanii. Pontyfikat Jana Pawła II powstrzymał schizmę i doprowadził do pierwszego w historii Kościoła synodu biskupów afrykańskich w 1994 r. (I Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce). II synod ws. Afryki odbył się za Benedykta XVI w 2009 r. Jednak owo wielopłaszczyznowe napięcie wprowadziło *scapegoating* do narracji społeczno-politycznej oraz kościelnej, gdzie afrykańską kulturę i tradycję zaczęto przedstawiać jako nieskazitelną i jedynie dobrą, natomiast źródła zła doszukiwano się na zewnątrz. Analizowane artykuły z AFER potwierdziły stygmatyzację europejskich misjonarzy i Kościoła powszechnego jako elementów destrukcji idealistycznej wizji lokalnej kultury³.

W ramach konferencji miała również miejsce debata filozoficzna między Michaelem Zichym z Uniwersytetu w Salzburgu oraz Grzegorzem Trelą z JUCo. Zichy zwrócił uwagę, że człowiek jest produktem różnych wpływów. Czynnikiem, które zjednoczyły Europę, były kultura oparta na filozofii greckiej i chrześcijaństwie, wspólne doświadczenia hekatombi, jaką sprowadziły kolejno dwie wojny światowe, a także postępująca integracja gospodarcza. Według Grzegorza Treli tożsamość afrykańska jest produktem kolonizacji. Panafrykanizm powstał jako reakcja na kolonializm. W XIX wieku ludzie nie myśleli o sobie jako o Afrykanach. Utożsamiali się z lokalnymi grupami etnicznymi. Michael Zichy przedstawił ponadto koncept obecny jedynie w języku niemieckim *Menschenbild* – odnosi się on do tego, jak rozumiany jest człowiek. Zazwyczaj przypisujemy spotykanym ludziom różne cechy. Jednak *Menschenbild* jest szczególnym rodzajem przypisania cech nie konkretnemu człowiekowi, ale człowiekowi w ogólności. Są dwa główne rodzaje *Menschenbild*: indywidualistyczny i kolektywistyczny. Nieporozumienia między ludźmi wynikają m.in. z tego, że każdy ma swój *Menschenbild*. Kelvin Shijja Kuhumba podjął temat roli nowych technologii w realizacji założeń afrykańskiego humanizmu, którego centralnym pojęciem jest *ubuntu*. Jednym ze stwierdzeń filozofii *ubuntu* jest: *Umuntu ng'muntu nga abantu* (z suahili: „Stajemy się w pełni osobą poprzez relacje z innymi”). Jednym z badaczy *ubuntu* jest

³ Szerzej na ten temat prelegent pisał w swojej książce „Youth Ministry in the Face of Unemployment. A Historical-Critical Study of the Development of the Church and its Concern for Youth Formation and Employment in Mwanza (Tanzania)”.

Thaddeus Metz z RPA. W ramach *ubuntu* wyróżnia on dwa elementy: tożsamość i solidarność. Nowe technologie (jak Whatsapp) umożliwiają tworzenie grup, które budują tożsamość. Jako chlubny przykład podał sytuację uruchamiania się postawy solidarności, gdy ktoś z grupy znajduje się w potrzebie.

W kolejnym referacie Romanus Ejike Okorie (Nigeryjczyk z JUCo) zastanawiał się, na ile kapitalizm jest humanistyczny. W swoim wystąpieniu postawił kontrowersyjne tezy, że humanistyczna natura człowieka została zatracona z powodu działalności ekonomicznej, a kapitalizm ze swoją pochwałą własności prywatnej przyczynił się do rywalizacji między przyjaciółmi, krewnymi i w ramach całego społeczeństwa, ucieleśniając hobbesowską zasadę „Homo homini lupus est” (*Człowiek człowiekowi wilkiem*). Uczestnicy konferencji polemizowali z prelegentem.

Grzegorz Trela przedstawił następnie referat nieobecnej Anny Karnat z Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Dotyczył on tożsamości indywidualnej w tradycyjnych, nowoczesnych i postmodernistycznych społeczeństwach. Z kolei Konrad Czernichowski odczytał referat Espéranta Mwiahamaliego Lukobo z Uniwersytetu w Lubumbashi w Demokratycznej Republice Konga pt. „Afrykańskie wartości zagrożone zmianami”, w którym scharakteryzowane zostały tzw. afrykańskie wartości: humanizm i braterstwo, wspólnotowość, moralność, rodzina; wartości ekonomiczne, takie jak: współpraca, prawa człowieka, wiedza i mądrość obecna w przysłowiach. W dyskusji zakwestionowano jednak określenie tych wartości jako „afrykańskich”. Grzegorz Trela zwrócił uwagę na to, że błędem jest przypisywanie wartości ważnych dla danej społeczności (czy grupy) lokalnej jako ważnej dla wszystkich pozostałych. Wskazał ponadto na rozdzźwięk między samą ideą a jej realizacją w życiu. Za podstawę afrykańskiego humanizmu zwykło się przyjmować aksjomat: „Ja jestem, ponieważ my jesteśmy”. Tymczasem chociażby powszechność korupcji w wielu afrykańskich krajach przeczy temu, jakoby dbanie o wspólne dobro było powszechnie stosowana norma.

Owocem konferencji ma być publikacja zawierająca referaty uwzględniające uwagi i komentarze, które zgłaszano autorom podczas dwóch dni obrad. Kolejna edycja konferencji odbędzie się za na Wydziale Ekonomicznym UMCS na przełomie maja i czerwca 2020 r. Również będzie miała charakter interdyscyplinarny.

Konrad Czernichowski

1st International Conference: Language – Culture – Literature: East African Perspective

23-24 maja 2019 r.

Uniwersytet Warszawski

Organizator: Katedra Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego

Pierwsza międzynarodowa konferencja naukowa „Language – Culture – Literature: East African Perspective” została zorganizowana przez Katedrę Kultur i Języków Afryki Uniwersytetu Warszawskiego. Konferencję przez dwa dni gościła Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego. Trzeciego dnia w gmachu Biblioteki na Koszykowej, miały miejsce dwa wydarzenia specjalne uświetniające konferencję: wystawa politycznych karykatur Kenijczyka Godfrey’a Mwampembwy – tworzącego pod pseudonimem GADO oraz panel dyskusyjny „Free, fair and ... tweeted elections? The role of media in democratic processes” poświęcony zagadnieniu nowych mediów.

Konferencja tematycznie ukierunkowana została na zagadnienia językowo-kulturowe osadzone w kontekście Afryki Wschodniej, w szczególności w Kenii i Tanzanii. Wiodącą tematykę stanowił język i kultura suahili. Nie zabrakło jednak prezentacji badań nad innymi językami, takimi jak abarombo, akie, czy też rendille i borana. Prelegenci poruszali się w dziedzinach językoznawstwa, literatury, studiów antropologicznych i kulturowych. Szeroki wachlarz zagadnień badawczych i zaprezentowanych ujęć teoretycznych niewątpliwie przyczynił się do dużego sukcesu konferencji.

Wydarzenie skupiło światowej klasy specjalistów oraz specjalistki z dziedziny afrykanistyki, takich jak: prof. Lionel Posthumus z Uniwersytetu w Johannesburgu (RPA), prof. Aldin Mutembei z Uniwersytetu w Dar es Salaam (Tanzania), prof. Bernd Heine z Uniwersytetu Kolońskiego (Niemcy), a także dr Eugeniusz Rzewuski oraz dr hab. Iwona Kraska-Szlenk z Uniwersytetu Warszawskiego. Dla młodych badaczek oraz badaczy stanowiło wspaniałą okazję do prezentacji aktualnie podejmowanych przez nich zagadnień. Do udziału w konferencji zaproszeni zostali również goście specjaliści z Kenii: Patrick Gathara oraz wspomniany już GADO.

Obrady rozpoczęły się po krótkich przemówieniach powitalnych. Głos zabrali prof. Józef Pawłowski, Prodziekan Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu

Warszawskiego, pani Anna Godoj z Departamentu Afryki i Bliskiego Wschodu w Ministerstwie Spraw Zagranicznych RP oraz dr hab. Iwona Kraska-Szlenk, organizatorka konferencji i Kierowniczka Katedry Języków i Kultur Afryki.

Referat inauguracyjny obrady wygłosił główny prelegent prof. Aldin Mutembei z Uniwersytetu w Dar es Salaam, przedstawiając prezentację zatytułowaną „Humour as testimonial voices: A comparative cultural analysis of cartoons during election years in Tanzania”. Tym wystąpieniem profesor rozpoczął jeden z paneli na temat związku między sztukami wizualnymi a życiem społecznym i politycznym w państwach Afryki Wschodniej. Poruszył temat karykatur politycznych ukazujących się w tanzańskich mediach w trakcie ważnego wydarzenia narodowego, którym były wybory prezydenckie. Patrick Gathara – dziennikarz i artysta karykaturzysta, w swoim wystąpieniu zaprezentował to zjawisko w kontekście współczesnej Kenii, powołując się dodatkowo na osobiste doświadczenia.

Program konferencji przewidywał również wystąpienie kolejnego gościa specjalnego – GADO, jednakże z przyczyn niezależnych, nie mógł on pojawić się w Warszawie osobiście. Organizatorki spotkania zaproponowały więc interesujące rozwiązanie problemu, a mianowicie wideokonferencję z udziałem Mwampendwy. Przybliżył on tematykę współpracy artystów z kenijską i tanzańską prasą tym samym otwierając dyskusję na temat szeroko pojętej wolności słowa w kontekście ekspresji artystycznej, a także współczesnych nowych mediów.

Przedstawione referaty poza zaprezentowaniem historycznej perspektywy rozwoju zjawiska politycznych karykatur w kontekście Tanzanii, a następnie Kenii, uwydatniły rolę, którą obrazy te odgrywają w społeczeństwach, tworząc krytyczne komentarze do wydarzeń politycznych o znaczeniu narodowym i światowym. Wystąpienia prof. Mutembei, Patricka Gathary oraz GADO podniosły także kwestię politycznego zaangażowania sztuki. Temat ten został w interesujący sposób wyeksponowany drugiego dnia konferencji, w obfitującej w zdjęcia prezentacji Pauliny Zajac ze Staromiejskiego Domu Kultury, zatytułowanej „The impact of street-art and social media on 2013 general elections campaign in Kenya”.

Referat Marii Piotrowskiej, jednej z organizatorek tegorocznej konferencji, pt. „Son of the Soil. Cognitive analysis of Barack Obama in Kenyan cartoons.”, dotyczył zjawiska tzw. „obamomanii”, a więc początkowego zafascynowania osobą pierwszego czarnego prezydenta Stanów Zjednoczonych Ameryki, które następnie przerodziło się w rozczarowanie. Prelegentka zaproponowała kognitywną analizę tego zjawiska biorąc na warsztat karykatury ukazujące się w prasie kenijskiej w trakcie prezydentury Baraka Obamy.

Podczas konferencji wygłoszono referaty prezentujące różnorodne perspektywy teoretyczne w badaniach nad językiem suahili. Prezentacja dr hab. Iwony Kraski-Szlenk zatytułowana „Cultural conceptualizations in Swahili grammar and

language use”, przy zastosowaniu narzędzi analitycznych typowych dla lingwistyki kognitywnej dotyczyła modeli kulturowych, czy też kulturowych konceptualizacji w kontekście języka suahili. Prelegentka wyeksponowała wzajemne relacje między językiem a kulturą.

Wystąpienie dr hab. Beaty Wójtowicz (Uniwersytet Warszawski) – organizatorki konferencji, zatytułowane „Culture-bound concepts in Swahili dictionaries”, wprowadziło do problematyki obrad perspektywę leksykograficzną. Prelegentka omówiła kwestię tłumaczenia i definiowania pojęć opisujących zjawiska specyficzne dla językowo-kulturowego środowiska suahili. Podkreśliła tym samym trudności oraz wyzwania stojące przed twórcami i twórczyniami słowników dwujęzycznych. Doktorantka Magreth Kibiki z Uniwersytetu w Dar es Salaam przybliżyła prowadzone przez siebie badania lingwistyczne w referacie pt. „The functions of the pragmatic marker ‘sawa’ in spoken Swahili”, ukazując mnogość oraz kontekstualność znaczeń pojęcia ‘sawa’ na podstawowym poziomie używanym do wyrażenia zgody. Magister Martin Okoth (Uniwersytet Warszawski) w prezentacji zatytułowanej „Swahili Honorifics” zaprezentował nieoczywiste znaczenia zwrotów grzecznościowych używanych w języku suahili.

Tematyka z pogranicza językoznawstwa i antropologii podjęta została przez gościa honorowego prof. Berndta Heine (Uniwersytet Koloński) w referacie „Designing linguistic discourse in a forgotten world: The Akie of north-central Tanzania”. Wystąpienie poświęcone było zagrożonemu językowi nilockiemu akie z obszaru Tanzanii. Z kolei dr Eugeniusz Rzewuski (Uniwersytet Warszawski) w swoim wystąpieniu przedstawił badania antropologa, podróżnika oraz językoznawcy, Jana Czekanowskiego nad językiem abarambo.

Zaprezentowane zostały również badania nad literaturą suahili. Izabela Romańczuk (jedna z organizatorek konferencji) dokonała w swoim wystąpieniu analizy współczesnej powieści -zanzibarskiej pisarki Zainab Alwi Baharoon pt. „Mungu Hakopeshwi”, podkreślając wzajemne powiązanie dyskursu feministycznego z filozoficzno-religijnym dyskursem muzułmańskim eksponowanym również w tytułowym idiomatycznym wyrażeniu „Czas dany od Boga jest cenny”.

Temat przysłów i zagadek wybrzmiał w referatach prof. Lionela Posthumusa z Uniwersytetu w Johannesburgu, doktorantów Godfreya Osoro z Uniwersytetu Wellesley (USA) oraz Kennetha Kamuri Ngure z Uniwersytetu im. Jomo Kenyatty (Kenia). Biorąc na warsztat przykłady z różnych grup językowych (bantu oraz kuszyckich) prelegenci podkreślili znaczenia, które niosą ze sobą przysłowia oraz zagadki, a mianowicie informacje dotyczące danej kultury i społeczności ją tworzącej.

Zaprezentowane podczas dwudniowej konferencji referaty podkreśliły znaczące i wzajemne powiązanie między językiem a zachowaniami społeczno-kulturowymi. Wydarzenie obfitowało w różnorodne ujęcia tej problematyki, skupiając się

na strukturach językowych, przysłowiach, zagadkach, dyskursywnych strategiach w codziennej komunikacji, w gazetach, nowych mediach, oraz we współczesnej literaturze.

Uczestnicy oraz uczestniczki wydarzenia zostali zaproszeni do publikacji swoich referatów w czasopiśmie *Studies in African Languages and Cultures* wydawanym przez Katedrę Języków i Kultur Afryki. Organizatorkom udało się zapewnić sprawny przebieg obrad oraz miłą atmosferę sprzyjającą integracji środowiska afrykanistycznego. Była to znakomita okazja do spotkania, zacieśnienia współpracy i wymiany doświadczeń. Konferencja pokazała różnorodność współczesnej tematyki badawczej i podejść metodologicznych w ramach studiów językowo-kulturowych w obszarze afrykanistyki. Spotkanie okazało się wielkim sukcesem, stąd też decyzja o kontynuacji tej inicjatywy w przyszłości.

Izabela Romańczuk

I Seminarium Afrykanistyczne na Wydziale Ekonomicznym UMCS „Development Cooperation with Africa. Investing in Human Capital”¹

Lublin, 17 czerwca 2019 r.

Organizator: dr Konrad Czernichowski, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

W seminarium wzięli udział paneliści: dr hab. Bara Ndiaye, dr Eugeniusz Rzewuski, Marek Zmysłowski i Robert Ainebyona oraz goście, których przywitał Dziekan Wydziału Ekonomicznego UMCS dr hab. Zbigniew Pastuszek, prof. UMCS.

Paneliści podjęli tematykę ścisłych związków oświaty i rozwoju społeczno-gospodarczego, między którymi istnieje sprzężenie zwrotne. Zła jakość kształcenia wynika z niedorozwoju, ale sama też przyczynia się do stagnacji gospodarczej, gdyż to od wykształconych ludzi zależy tempo wzrostu produktu krajowego brutto. Zależności te zostały przedstawione już w XX wieku przez prof. Brunona Knalla (ur. 1924, zm. 2009) z Uniwersytetu w Heidelbergu. Otóż zacofanie gospodarcze jest przyczyną braku środków na rozwój oświaty. To z kolei powoduje niskie kwalifikacje zawodowe i niskie wykształcenie ogólne, a w rezultacie niską wydajność pracy. Dyskutował on z teorią wzrostu Walta Rostowa, która wyróżnia pięć stadiów rozwoju gospodarczego: społeczeństwo tradycyjne, przesłanki do startu (uwidocznienie się sektora wiodącego), start (wzrost inwestycji), osiąganie dojrzałości gospodarczej (gwałtowny wzrost PKB) oraz masową konsumpcję. Knall zwrócił uwagę, że w wielu krajach do takiego automatycznego wzrostu nie dochodzi. Natomiast akcentował znaczenie czynników jakościowych. Wśród determinant wzrostu wymienił: zasoby naturalne, gęstość zaludnienia, mentalność sprzyjającą rozwojowi, religię, tradycję i zwyczaje oraz struktury społeczne i ekonomiczne.

Dr Eugeniusz Rzewuski jest specjalistą w zakresie języka i kultury suahili. Jego wystąpienie na seminarium składało się z dwóch części dotyczących akademickiego kształcenia kadr. Pierwsza z nich poświęcona była największemu w historii UE projektowi edukacyjnemu w Afryce. Chodzi o Akademię Rybołówstwa i Nauk o Morzu w Namibe w Angoli. Projekt ten opierał się na kredycie w ramach pomocy związanej i zakładał transfer technologii nauczania z Akademii Morskiej

¹ Ang. *Współpraca rozwojowa z Afryką. Inwestycje w kapitał ludzki*.

(obecnie Uniwersytet Morski) w Gdyni do Angoli. Uczelnię w Afryce od podstaw wybudowało przedsiębiorstwo Navimor, zaś udział gdyńskiej uczelni obejmował opracowanie koncepcji organizacyjnej, programów nauczania, zasad funkcjonowania procesu naukowo-dydaktycznego, wyszkolenie kadry angolskiej, wyposażenie laboratoriów, zamontowanie nowoczesnych symulatorów, przetłumaczenie podręczników. Jest to jedyny przypadek transferu *know-how* polskiej uczelni do Afryki. Historia tego projektu została przedstawiona w filmie pt. „Dopowiedziana historia. Polacy dla Angoli”². Inauguracja Akademii w Namibe transmitowana przez Telewizję Angolską³ odbyła się jeszcze z udziałem polskiej flagi i z dyskursywnym podkreśleniem polskiej obecności w tej ceremonii. Nie doszło jednak niestety do planowanego udziału Prezydenta RP w tym uroczystym akcie (był jedynie ambasador RP w Angoli). Władze angolskie zrezygnowały z dalszej współpracy z polską firmą. W 2018 r. nie było w Namibe polskich wykładowców (co zapowiedziano wcześniej), ale pracowali tam już wykształceni w Gdyni angolscy specjaliści. Poza małymi tabliczkami znamionowymi polskich producentów praktycznie nie ma śladu po tym, że ten ogromny projekt został w całości zrealizowany przez Polaków. Nie doszło też do zakupienia przez Angolę polskiego statku szkoleniowo-badawczego niezbędnego nie później niż na trzecim roku głównych kierunków studiów, mimo uzgodnionej już na szczepku rządowym kolejnej fazy polskiej linii kredytowej m.in. na ten cel. Nie wiadomo do końca, co było przyczyną nagłego wycofania się rządu angolskiego z owocnej współpracy ze stroną polską.

Druga część wystąpienia dr. Rzewuskiego dotyczyła niezwykle ciekawego projektu wielostronnego, jakim jest Uniwersytet Panaafrykański, w którym Polska nie uczestniczy. Ma on stanowić sieć pięciu instytutów w pięciu różnych regionach Afryki: Północ, Zachód, Centrum, Wschód i Południe. W Algierii *Institute for Water and Energy Sciences* Uniwersytetu Aboubakra Belkaida w Tlemcen (ang. *Abou Bekr Belkaïd University in Tlemcen*); w Nigerii *Institute for Life and Earth Sciences* Uniwersytetu w Ibadanie (ang. *University of Ibadan*); w Kamerunie *Institute for Governance, Humanities and Social Sciences* Uniwersytetu w Jaunde II (ang. *University of Yaounde II*), w Kenii Instytutu Nauk Podstawowych, Technologii i Innowacji (ang. *Institute for Basic Sciences, Technology and Innovation*) Uniwersytetu Przyrodniczego i Technicznego Jomo Kenyatty (ang. *Jomo Kenyatta University of Agriculture and Technology*) w Judży oraz w RPA *Institute for Space Sciences* Uniwersytetu Technicznego Półwyspu Przylądkowego (ang. *Cape Peninsula University of Technology*) w Kapsztadzie. Uniwersytet Panaafrykański zakłada wymianę studencką na wzór Erasmusa w Europie.

² https://www.youtube.com/watch?v=6abK_ayYE1U

³ https://www.youtube.com/watch?v=F_Jrq3zi9Cw

Ważną konkluzją tego porównawczego zestawienia pomocowych formuł budowania kapitału ludzkiego, dokonanego przez Eugeniusza Rzewuskiego, jest to, że formuła wielostronna wydaje się być bezpieczniejszym i stabilniejszym przyczynianiem się do transferu wiedzy, bez uszczerbku w domenie korzyści wizerunkowych – *soft power*. Nie przestaje być promocją polskiego eksportu, ale bez wyłączności dostaw usług i towarów, jaką gwarantuje pomoc wiązana. Zdaniem prelegenta, w nauczaniu akademickim komplementarność wiedzy, perspektyw, metod i doświadczeń w jej przekazywaniu jest bardzo pożądaną wartością; a projekty wielostronne służące budowaniu kapitału ludzkiego w skali subregionu są formatem wartym angażowania pomocowych środków finansowych przez UE i jej kraje członkowskie. Niemniej z doświadczeń projektu angolskiego można wiele nauczyć się na przyszłość.

W kolejnym wystąpieniu Robert Ainebyona przedstawił założenia i działalność Ruchu „Maitri”, którego jest wolontariuszem. Opowiada w polskich szkołach o swoim kraju – Ugandzie, rozprawiając się ze stereotypami. Zanim przyjechał do Polski w 2018 r., odbył staż w siedzibie głównej Wschodnioafrykańskiego Zgromadzenia Parlamentarnego w Aruszy w Tanzanii. W mieście tym zorganizował Dzień Otwarty UMCS. Obecnie studiuje po angielsku stosunki międzynarodowe na Wydziale Politologii UMCS. Ruch „Maitri” pozyskuje darczyńców w Polsce, którzy finansują naukę najuboższym dzieciom w różnych krajach afrykańskich. Odbywa się to przy współpracy z misjonarzami w ramach „Adopcji Serca”⁴.

Marek Zmysłowski jest biznesmenem. Założył od podstaw serwis rezerwacji hoteli Jovago, który stał się znany w całej Afryce, a także spółkę HotelOnline.co, która buduje oprogramowanie dla branży hotelarskiej. Zdobył znaczne doświadczenie biznesowe na wymagającym rynku Nigerii. Jest mentorem w afrykańskich projektach Międzynarodowego Banku Odbudowy i Rozwoju czy Google’a. Napisał biografię *Goniąc czarne jednorożce. Jak polski wilk z Wall Street został afrykańskim terrorystą*, w której odsłania kulisy rozwoju swojej kariery. Został zaproszony do wygłoszenia wykładu o podejmowaniu ryzyka na popularnej platformie konferencji „Technologia, Rozrywka i Design” TEDx (ang. *Technology, Entertainment and Design*). Podczas seminarium przekonywał, że Afryka jest obiecującym i intratnym rynkiem z uwagi na chłonność oraz szybko rosnącą obecność młodych przedsiębiorczych i dobrze wykształconych specjalistów.

Dr hab. Bara Ndiaye jest pracownikiem naukowo-dydaktycznym na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, absolwentem Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Dakarze w Senegal. Od wielu lat wraz z dr hab. Iwoną Anną Ndiaye, prof. UWM, organizuje w Olsztynie Dni Afryki, połączone z konferencją naukową. Podczas seminarium, wychodząc od definicji kapitału społeczne-

⁴ <https://www.maitri.pl/adopcjaserca/>

go, wyraził zdanie, że system edukacji należałoby przebudować od szkół podstawowych aż po uczelnie, uwzględniając rodzime tradycje i języki.

Po wystąpieniach panelistów nastąpiła dyskusja moderowana przez dr. Konrada Czernichowskiego z UMCS. W trzeciej części zabrali głos goście z sali. Wśród pytań i komentarzy najciekawsza była wypowiedź Jessego Amunyeli, studenta UMCS z Namibii, który zwrócił uwagę na trudności w realizowaniu projektów gospodarczych w Polsce przez Afrykanów z uwagi na barierę zaufania, a także należytego zainteresowania ze strony polskiej. Rozwijanie start-upów w Afryce przyniosłoby np. ogromne korzyści dla tamtejszego społeczeństwa, ale także dla inwestorów. Skojarzenie technologicznego know-how polskich firm z partnerami w Afryce stanowiłoby potencjał do osiągania ponadprzeciętnych zysków. Jednak te pomysły nie znajdują wśród Polaków szerszego zainteresowania. Zdaniem Amunyeli może to wynikać ze stereotypowego wizerunku Afrykanina, jaki przez dziesiątki lat kolonializmu był kształtowany w Europie, a także z niedowierzania, że w Afryce istnieją takie możliwości biznesowe. Przebieg seminarium zrelacjonowała ekipa TV UMCS⁵. Wydarzenie stanowiło merytoryczną kontynuację debaty pt. „Współpraca na rzecz edukacji w Afryce. Polskie działania w XXI wieku”, która towarzyszyła otwarciu wystawy pod tym samym tytułem. Odbyła się ona 20 marca 2019 r. w Bibliotece Publicznej Miasta Stołecznego Warszawy w ramach spotkań „Afryka na Koszykowej”. Dzięki zespołowi studentów grafiki, którym opiekowała się prof. dr hab. Ewa Satalecka z Polsko-Japońskiej Akademii Technik Komputerowych w Warszawie, bogate materiały z wystawy dostępne są na witrynie Biblioteki⁶. W przyszłym roku Wydział Ekonomiczny UMCS przy udziale Jordan University College (JUCo) w Morogoro w Tanzanii oraz Uniwersytetu w Salzburgu zorganizuje drugą edycję interdyscyplinarnej konferencji afrykalistycznej „Changes and Identity” (pierwsza odbyła się w maju 2019 r. w JUCo).

Konrad Czernichowski

⁵ https://www.youtube.com/watch?v=xZ_kg9qJUR8

⁶ <https://www.koszykowa.pl/dla-czytelnikow/home/archiwum/19-wystawy/4855-wystawa-angola>

Wystawa i debata „Współpraca na rzecz edukacji w Afryce. Polskie działania w XXI wieku”

20 marca 2019 r.

Biblioteka Publiczna m. st. Warszawy

Organizatorzy: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Biblioteka Publiczna m. st. Warszawy, Katedra Języków i Kultur UW, Staromiejski Dom Kultury, Festiwal AfryKamera, Polsko-Japońska Akademia Technik Komputerowych w Warszawie

Debata towarzysząca otwarciu wystawy stanowiła kolejne przedsięwzięcie realizowane w ramach stałego cyklu „Afryka na Koszykowej”. Pomysłodawcą, autorem koncepcji i koordynatorem był Eugeniusz Rzewuski. On też po słowach powitalnych dyrektora Biblioteki, Michała Strąka, dokonał otwarcia i krótkiego wprowadzenia do wystawy. Wystawa w pełnym zestawie prezentacyjnym posadowiona jest na stronie internetowej Biblioteki. W fizycznej przestrzeni wystawowej o temacie informuje 16 drukowanych plasz oraz prezentacja wideo na dużym ekranie TV. Objaśnieniu tej konstrukcji i zawartości wystawy służyła też prezentacja fragmentów filmu dokumentalnego zrealizowanego przez TVP Gdańsk pt. „Dopowiedziana historia. Polacy dla Angoli” w reżyserii Małgorzaty Rakowiec. Zasoby tekstowe wystawy to m.in. zestaw 11 tekstów przedstawiających przykładowe projekty i obszary współpracy w kształceniu uczniów i studentów afrykańskich z polskim udziałem. Ich autorami są: Karolina Bieniek (Fundacja „Art Transparent”), Konrad Czernichowski (UMCS), Kinga Lendzion (UKSW), Tadeusz Makulski (Katolicki Ruch „Maitri”), Nina Pawlak (UW), Grzegorz Trela (Jordan University College w Morogoro w Tanzanii) i Izabela Will (UW). Wprowadzenie opracował Eugeniusz Rzewuski. Częścią wystawy wirtualnej były także Galeria fotografii i fragmenty reportażu telewizji angolskiej (TPA) i polskiej (TVP3).

Debacie w formacie panelowym przewodniczyła Hanna Rubinkowska-Anioł, przewodnicząca PTAfr. W panelu wystąpili: Karolina Bieniek z Fundacji „Art

Transparent” z Wrocławia, Agata Czaplińska z MSZ, Wiesław Ptach, pracownik SGGW i prezes Fundacji Nauka dla Rozwoju oraz Izabela Will z UW. W spotkaniu uczestniczyli ponadto Afrykanie mieszkający w Polsce.

Po słowach powitania Hanny Rubinkowskiej-Anioł jako pierwsza o zabranie głosu została poproszona Agata Czaplińska, Naczelnik Wydziału ds. Wdrażania Pomocy Rozwojowej z Departamentu Współpracy Rozwojowej MSZ. Zwróciła ona uwagę, że stosunkowo prosto jest wybudować infrastrukturę (szkoły, przedszkola), dużo trudniej – zmienić stosunek do edukacji. Michał Cygan (także z MSZ – wicedyrektor Departamentu Afryki i Bliskiego Wschodu) uzupełnił tę wypowiedź, mówiąc, że inwestycje w kapitał ludzki są inwestycjami z największym potencjałem, choć często korzyści z nich płynące są odroczone w czasie. Agata Czaplińska przywołała też inicjatywę fundacji Partners Polska, która w zachodniej Kenii wspiera edukację włączającą, kształcąc kadrę w kierunku pracy z uczniami niepełnosprawnymi i ich rodzinami. W wyniku projektu frekwencja tych dzieci wzrosła o 60 proc. Wcześniej były one marginalizowane czy wręcz ukrywane przed światem przez ich rodziców.

O ciekawym i ambitnym projekcie „Książka dla Gwinei” opowiedziała Karolina Bieniek. Na uwagę zasługuje w nim to, że zbadano gruntownie o potrzeby na miejscu. Po wielu rozmowach, m.in. w Ministerstwie Edukacji Narodowej Gwinei, postanowiono dostarczyć 100 000 elementarzy. Wybrano materiał gwinejski dostosowany do lokalnych warunków. Zastrzeżenie, jakie podczas debaty zgłosiła przedstawicielka PTAfr, dotyczyło tego, że podręcznik był napisany w języku francuskim, a nie lokalnym (np. najpopularniejszym fulfulde). Karolina Bieniek odpowiedziała na to, że nie jest rolą partnera ingerowanie w politykę edukacyjną suwerennego państwa, które zdecydowało utrzymać oświatę w języku kolonizatora.

Izabela Will przywołała audycję w radiu nigeryjskim, w której doktorzy wypromowani w Polsce bardzo ciepło opowiadali o naszym kraju. W ten sposób stają się oni najlepszymi ambasadorami Polski w Nigerii. Zresztą o bardzo pozytywnym odbiorze Polski w Gwinei mówiła również wdowa po konsulu honorowym Polski w Gwinei, pani Maria Romanowska-Barry. Gwinejczycy pamiętają o tym, że Polska była pierwszym krajem na świecie, który uznał niepodległość ich kraju.

Wiesław Ptach przedstawił kulisy swojego zaangażowania w projekt rozwoju współfinansowany przez MSZ w ramach Wolontariatu Polska Pomoc. Wciągnięci w niego zostali nauczyciele akademicki z różnych wydziałów SGGW (m.in. specjaliści od hodowli bydła i nauk weterynaryjnych). Swoją wiedzą i doświadczeniem wspierali oni szkoły rolnicze w Tengeru – mieście, gdzie założono obóz dla polskich uchodźców, którym udało się wyjechać z ZSRR w czasie II wojny światowej.

Wrażenie na wszystkich przybyłych zrobił zakończony już projekt stworzenia od podstaw Akademii Rybołówstwa i Nauk o Morzu w Angoli. O głos został poproszo-

ny dyrektor handlowy Navimor Commercial Jarosław Popis, który przytoczył spektakularne fakty: 20 studentów z Angoli, którzy nauczyli się polskiego i dołączyli do polskich studentów w Akademii Morskiej w Gdyni (obecnie Uniwersytet Morski), by przygotować się do pracy w nowo otwartej uczelni w swoim kraju; 90 polskich firm uczestniczących w projekcie (wśród nich Navimor, Asseco, Cegielski), 28 podręczników akademickich przetłumaczonych z polskiego na portugalski. Projekt ten w dużej mierze był finansowany przez kredyt Rządu RP dla Rządu Angoli w ramach umowy o pomocy wiązanej. Prezes Popis przytoczył anegdotę o tym, że podczas budowy Polacy z reguły byli przez Angolczyków utożsamiani z profesorami. Dodajmy jednak, że polskich wykładowców w tej uczelni nie ma.

Gorącą dyskusję wzbudziła kwestia odmów wizowych dla afrykańskich kandydatów. Przedstawiciele MSZ obecni na sali tłumaczyli powody tego stanu rzeczy. Winili pewne prywatne uczelnie z Polski. Bez sprawdzania poziomu kandydatów przyjmowały one wszystkich chętnych, którzy – jak się później okazało – nie potrafili nic konsulowi powiedzieć o Polsce ani o kierunku, na który aplikują. Pracownicy MSZ przyznali też, że system stypendiów dla studentów zagranicznych jest obecnie niewystarczający.

Wystawa w części prezentacji planszowej i wideo dostępna była do 5 kwietnia w Bibliotece Publicznej m. st. Warszawy przy ul. Koszykowej 26/28, a w całości – na stronie: <http://www.koszykowa.pl/dla-czytelnikow/home/archiwum/19-wystawy/4855-wystawa-angola>, zaś archiwalny zapis wideo z debaty dostępny jest pod adresem: <http://www.koszykowa.pl/dla-czytelnikow/home/deбаты-miedzynarodowe/134-deбаты-miedzynarodowe/deбаты-miedzynarodowe/4868-20-03-2019-debata-wspolpraca-na-rzecz-edukacji-w-afryce-polskie-dzialania-w-xxi-wieku>

Opracowanie graficzne wystawy jest dziełem zespołu studentów grafiki z Polsko-Japońskiej Akademii Technik Komputerowych w Warszawie, przygotowanym pod kierunkiem prof. dr hab. Ewy Sataleckiej. Wystawę planszową opracowaną przez Navimor udostępniła Ambasada Angoli w Warszawie.

Konrad Czernichowski

Dzień Afryki w Lublinie

25 maja 2019 r.

Wydział Politologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Organizatorzy: Studenci i doktoranci z Afryki studiujący na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej (UMCS) oraz w Wyższej Szkole Społeczno-Przyrodniczej im. Wincentego Pola w Lublinie (WSSP)

Na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie był uroczyste obchodzony Dzień Jedności Afrykańskiej (dla uczczenia LVI rocznicy powołania do życia Organizacji Jedności Afrykańskiej, poprzedniczki Unii Afrykańskiej). Prócz studentów z UMCS na czele z Robertem Ainebyoną z Ugandy (studentem I roku studiów magisterskich *International Relations* na Wydziale Politologii UMCS) wśród organizatorów znaleźli się także studenci: Morgan Mburvi (Kenia), Jesse Amunyella, Lesley Shikomba (Namibia), Nicky Ozima (Nigeria), Kimberly Magaisah, Nolwazi Mhodi, Thobekile Mhodi (Zimbabwe) z WSSP. W Dniach Afryki licznie uczestniczyli Afrykanie mieszkający w Lublinie, lecz w przeważającej mierze studenci. Reprezentowali oni takie kraje, jak: Kenia, Lesoto, Mozambik, Namibia, Nigeria, RPA, Uganda, Tanzania, Zimbabwe. W Dniu Afryki wzięli ponadto udział goście z Polski, Indii, Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii i innych państw. Swoją obecnością wydarzenie zaszczylicili: Prorektor UMCS ds. Kształcenia dr hab. Alina Orłowska, prof. UMCS, Prodziekan Wydziału Politologii ds. Badań Naukowych i Współpracy z Zagranicą prof. dr hab. Marek Pietraś oraz Pełnomocnik Rektora ds. Umieędzynarodowienia dr Ewelina Panas.

Całość poprowadzili studenci Lesley Shikomba z Namibii i Tariroyaishe Yvonne Mahachi z Zimbabwe. W ramach programu znalazły się dwa panele dyskusyjne, prezentacje multimedialne zachęcające do podróży do Afryki, pokaz mody afrykańskiej, warsztaty robienia warkoczyków i masek oraz występy artystyczne.

Pierwszy panel dyskusyjny dotyczył nawiązywania i rozwijania współpracy gospodarczej między Polską a Afryką z perspektywy indywidualnych przedsiębiorców. Wzięli w nim udział studenci Niyi Aderibigbe (Nigeria) i Jesse Amunyella (Namibia) oraz Małgorzata Kwiatkowska (pedagog i animator kultury), Adenkule Ayoola (nigeryjski przedsiębiorca), Cornelius Desha (amerykański przedsiębiorca,

członek ruchu Amerykańskich Potomków Niewolników #ADOS, ang. *American Descendants of Slavery*), Hillary Musangiro (ekspert ds. łańcucha dostaw z doświadczeniem pracy w Procter&Gamble, Siemensie i Ambasadzie RPA w Warszawie). Niyi Aderibigbe zwrócił uwagę na konieczność integrowania się afrykańskich studentów z Polakami zamiast ich wyłącznego przebywania w środowisku studentów zagranicznych. Zachęcał do uczestnictwa w różnych wydarzeniach kulturalnych oraz nauki podstaw języka polskiego. Drugi panel dyskusyjny dotyczył Kościoła w Afryce. W dyskusji uczestniczyli Konrad Czernichowski z Ruchu „Ma-iti” i UMCS, s. Anafrida Biro (Tanzania) ze Zgromadzenia Sióstr Białych oraz ks. Michael Konye (Nigeria) z KUL. Wskazywano, że działalność charytatywna Kościoła w Afryce w obszarze edukacji, służby zdrowia, prowadzenia ośrodków dla „dzieci ulicy” i innych wynika z Pisma św. (por. Mt 25,35; 1 Kor 16,1; Tob 12,8n) oraz dokumentów kościelnych (np. encykliki Pawła VI „Populus progressio”). Kościół podejmuje wiele działań, które łączą ludzi z różnych krajów. Przykładami inicjatyw i działań lokalnego Kościoła mogą być udział zgromadzeń zakonnych z Lublina w Sieci Bakhita ds. Przeciwdziałania i Pomocy Ofiarom Współczesnych Form Niewolnictwa przy Konferencji Wyższych Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych w Polsce; czy też cotygodniowa Msza św. w języku angielskim w kościele akademickim KUL, odprawiana przez księży doktorantów z Afryki, po której wierni (głównie studenci lubelskich uczelni) są zaproszeni na herbatę i rozmowę. Od czasu do czasu są także organizowane dla nich wycieczki krajoznawcze i pielgrzymki. Oba panele moderowała Nolwazi Mhodi.

Kimberley Magaisah i Thobekile Mhodi zorganizowały pokaz zdjęć ukazujących piękno ich krajów: RPA i Zimbabwe. Pokaz mody afrykańskiej przygotował lubelski kenijski projektant mody, z pochodzenia Kikuj – Morgan Mbuvi. Z kolekcjami, które tworzy można się zapoznać na jego fanpage’u „Morgan Clothline”. Morgan ponadto śpiewał i tańczył w części artystycznej Dnia Afryki. Studentka kosmetyczki pochodząca z Nigerii oferowała obecnym syntetyczne afrykańskie warkoczyki: <https://www.facebook.com/WarkoczykiLublin>.

Na koniec został odśpiewany hymn „Mungu ibariki Africa” („Boże, błogosław Afryce”).

Wydarzenie pokazało, że bardzo szybko zwiększająca się liczebnie diaspora afrykańska w Lublinie jest dobrze zorganizowana. Artyści i widzowie świetnie się bawili i cieszyli ze spotkania. Dyskutowali o różnych kulturach i o problemach Afryki, a także o obrazie Afrykanów w Polsce. Zauważono, że czasami sami Afrykańczycy dają powody do powstawania złych opinii o sobie. Niestety przybyło bardzo mało osób spoza środowiska studenckiego. Warto w kolejnych latach wielokrotnie wysiłki przy promocji święta.

Konrad Czernichowski

Wystawa karykatur politycznych Godfreya GADO Mwampembwy oraz debata publiczna pt. „*Free, fair and ... tweeted elections. The role of media in democratic processes*”

Biblioteka Publiczna m. st. Warszawy, ul. Koszykowa 26/28
25 maja 2019

W dniach 23 i 24 maja 2019 roku na Uniwersytecie Warszawskim odbyła się konferencja „*Language – Culture – Literature: East African Perspective*”, w trakcie której zaproszeni goście dyskutowali o zróżnicowanych kwestiach związanych z kulturą suahili (szczegółowa relacja przebiegu konferencji autorstwa Izabeli Romańczuk znajduje się na stronie 150 bieżącego numeru). Konferencji towarzyszyły dwa unikatowe wydarzenia, które zebrały nie tylko gości i uczestników konferencji, ale również grono odbiorców zainteresowanych tematyką kultury i sztuki Afryki Wschodniej, czyli wystawa karykatur politycznych oraz debata publiczna.

Wernisaż wystawy karykatur politycznych autorstwa Godfreya Mwampembwy, tworzącego pod pseudonimem „GADO”, odbył się 25 maja 2019 roku. Wystawa tanzańskiego artysty prezentowała dwadzieścia prac z jego bogatego dorobku. Prezentowane karykatury były stworzone na przestrzeni lat 2013-2018, a wcześniej były zamieszczane na stronie internetowej autora lub publikowane na łamach kenijskich dzienników – artysta od ponad dwudziestu lat mieszka i pracuje w stolicy Kenii, Narobi. GADO uchodzi obecnie za jednego z najwybitniejszych rysowników nie tylko w regionie Wschodniej Afryki, ale w ogóle na kontynencie afrykańskim. Jego talent został także doceniony w wielu miejscach na świecie o czym świadczą nie tylko wydawnictwa publikujące jego prace m.in. *Le Monde*, *Courrier International*, *Deutsche Welle*, *The Guardian*, ale też lista nagród, którymi został wyróżniony. Wśród najważniejszych należy wymienić *Kenyan Human Rights Commission* „2018 Lifetime Achievement”, *Cartoon for Peace* „2016 International Editorial Cartoon”, nagroda Fundacji Ford’a w 2011 roku oraz dwukrotne uhonorowanie tytułem jednego z najbardziej wpływowych ludzi Afryki magazynu *The New African* w 2004 i 2016 roku.

W swoich pracach GADO porusza przede wszystkim bieżące kwestie polityczne i społeczne oraz istotne wydarzenia nie tylko z Kenii, Afryki, ale w ogóle ze świata. Jego charakterystyczne karykatury są ważnym głosem we współczesnym dyskursie w kraju. Swoimi karykaturami celnie puentuje bieg politycznych wyda-

rzeń, ale też dzięki szczególnej artystycznej formie umożliwia swoim odbiorcom ukształtowanie własnych poglądów oraz stanowiska wobec poruszanych kwestii. Jego multimodalne rysunki budzą natychmiastową reakcję adresata i w obecnych czasach w dużo większym stopniu niż teksty gazetowe takie jak artykuły, analizy czy felietony, pełnią funkcję opiniotwórczego tekstu kultury w debacie publicznej. GADO często bezkompromisowo krytykuje liderów politycznych nie tylko obozu rządzącego, ale też opozycji wypunktowując ich brak zainteresowania społeczeństwem, umiławanie luksusu, korupcję, brak szacunku dla podstawowych wolności i demokratycznych zasad.

Tematyka prac prezentowanych w Warszawie była skupiona na relacjach władzy i mediów oraz stosunku polityków do jednej z fundamentalnych, demokratycznych wartości, czyli wolności słowa. Chociaż kenijskie media są uważane za jedne z najbardziej zróżnicowanych i wolnych w regionie Afryki Subsaharyjskiej, to pewne zachowania rządzących mogą budzić uzasadnioną krytykę, jak chociażby zamknięcie tymczasowo kilku stacji telewizyjnych w styczniu 2018 roku i uniemożliwienie transmisji na żywo ważnego wydarzenia organizowanego przez partię opozycyjną Raili Odingi¹ oraz radykalne zaostrożenie przepisów nakładających na dziennikarzy wysokie grzywny oraz kary do 10 lat pozbawienia wolności za zniesławienie. Politycy zarówno ci pozostający u władzy jako i tworzący opozycję są na prezentowanych karykaturach portretowani jak carowie lub królowie, otoczeni bogactwem, przepychem i pięknymi kobietami, choć sami często pozostają nadzy. Na wiele sposobów próbują uciszyć media i osoby je tworzące – są ich sędziami i katami jednocześnie. GADO obrazuje na prezentowanych karykaturach również inne elementy, które zagrażają w obecnych czasach wolności mediów i słowa – są nimi m.in. szeroko rozumiane *fake newsy*, czyli wszystkie te treści, które choć są niezwyfikowane to publikowane przede wszystkim w Internecie, na portalach społecznościowych i za pomocą komunikatorów.

Ostatniemu zagadnieniu była poświęcona debata publiczna w języku angielskim, która towarzyszyła wernisażowi prac Godfreya Mwampembwy pt. „*Free, fair and ... tweeted elections. The role of media in democratic processes*”, w czasie której eksperci dyskutowali o roli tradycyjnych mediów w obliczu coraz większego znaczenia w dyskursie tzw. nowych mediów, zwłaszcza portali społecznościowych. Debatowano o znaczeniu tzw. *fake newsów* i zagrożen z nich wynikających,

¹ Chodzi o udawaną inaugurację Raili Odingi na „prezydenta ludu”, po tym jak przegrał wybory prezydenckie z Uhuru Kenyattą w październiku 2017 roku. Sytuacja polityczna w kraju była wówczas bardzo napięta i była następstwem unieważnienia przez Kenijski Sąd Najwyższy pierwszego głosowania w wyborach prezydenckich w sierpniu 2017 roku. Sąd unieważnił wynik głosowania dający zwycięstwo Kenyattcie na wniosek Odingi. Raila Odinga nie wziął jednak udziału jako kandydat w powtórzonym głosowaniu twierdząc, że IEBC (ang. Independent Electoral and Boundaries Commission, Kenijska Komisja Wyborcza), nie jest w stanie zorganizować głosowania spełniającego międzynarodowe standardy demokratyczne.

o tym jak wobec przytłoczenia treściami przedostającymi się do debaty publicznej przeciętny odbiorca ma odróżnić prawdę od fałszu i nie zostać ofiarą manipulacji. Wśród zaproszonych ekspertów znaleźli się nie tylko GADO, ale również niezależny kenijski dziennikarz, bloger i pisarz oraz karykaturzysta Patrick Gathara, komentator spraw regionalnych i międzynarodowych pracujący dla największych dzienników w Kenii oraz współtworzący niezależny portal *The Elephant*, a także Mateusz Bajek, uczestnik kilkunastu międzynarodowych misji obserwacji wyborów w Europie i Azji, inicjator polskiej akcji obserwacyjnej rosyjskich wyborów prezydenckich w marcu 2018 roku, współpracujący z Fundacją Odpowiedzialna Polityka. Debatę prowadziła Maria Piotrowska, doktorantka i asystenta pracująca w Katedrze Języków i Kultur Afryki na Uniwersytecie Warszawskim, międzynarodowa obserwatorka wyborów z ramienia Unii Europejskiej oraz Fundacji Carter Center.

Partnerem obu wydarzeń była Biblioteka Publiczna m. st. Warszawy przy ul. Koszykowej, w gmachu której miały one miejsce. Prezentowana wystawa była pierwszą wystawą GADO w Polsce, była więc to unikatowa okazja, aby zapoznać się z pracami tego wybitnego artysty, natomiast poprzedzająca jej otwarcie debata publiczna dała słuchaczom niepowtarzalną szansę głębszego zrozumienia pracy karykaturzystów, ich roli w kształtowaniu debaty publicznej, roli obrazu w przekazie medialnym i temu, co jeszcze poza informacjami kształtuje w obecnych czasach, nie tylko w Kenii, dyskurs publiczny związany z polityką, sprawami społecznymi i obywatelskimi.

Maria Piotrowska

Jubileusz 70-lecia dra hab. Jacka Łapotta, prof. US



Fot. Hanna Łapott-Nimmo

W dniu 6 czerwca 2019 r. uroczystie obchodzono Jubileusz 70-lecia dra hab. Jacka Łapotta, prof. US. Wydarzenie miało miejsce w auli Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Zaproszenie na tę uroczystość wystosowali: J. M. Rektor US – prof. dr hab. Edward Włodarczyk; Dziekan Wydziału Humanistycznego US – dr hab. Urszula Chęcińska, prof. US; Dyrektor Instytutu Historii i Stosunków Międzynarodowych US – dr hab. Adam Makowski, prof. US oraz Dyrektor Muzeum Narodowego w Szczecinie – Lech Karwowski.

Była to przede wszystkim okazja do prezentacji dorobku naukowego Jubilata, który jest znanym i o zasłużonej renomie etnologiem-afrykanistą, badaczem kultur posiadającym niezwykle doświadczenie w prowadzeniu badań terenowych i wiedzę zdobytą w trakcie dwudziestopięciokrotnych wypraw do Afryki (indywidualnych lub zespołowych), których był kierownikiem lub współorganizatorem. W sumie do-
tarł aż do 18 krajów afrykańskich. Najbardziej jednak – naukowo i emocjonalnie
„AFRYKA” 49 (2019 r.)

związał się z Dogonami z Mali, dzięki czemu powstały dziesiątki artykułów i książka *Dogonowie z Mali. Społeczność tradycyjna w procesie zmian*, która doczekała się aż dwóch wydań (Szczecin 2012 i 2015), dokumentująca ich unikalną kulturę.

Po przyjęciu życzeń od organizatorów uroczystości, zabrał głos prof. dr hab. Ryszard Vorbrich, kierownik Zakładu Studiów Pozaeuropejskich w Instytucie Enologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu, który wygłosił laudację na rzecz Jubilata. Wyliczył w niej Jego dokonania naukowe, mówił także o Jego życiu i pasji badawczej oraz o wspólnych wyprawach do Afryki. Ponadto prof. Ryszard Vorbrich odczytał list gratulacyjny od prof. dr hab. Zbigniewa Jasiewicza – zasłużonego badacza-etnologa wieloletniego dyrektora Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM.

Wspólne wyprawy do Afryki wspominali także inni ich uczestnicy, między innymi: dr hab. Maciej Ząbek, prof. UW – dyrektor Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW; kierownik Zakładu Antropologii Etniczności i Studiów Globalnych; dr Lucjan Buchalik – dyrektor i kustosz Muzeum Miejskiego w Żorach; Katarzyna Podyma – także kustosz tego Muzeum oraz Ewa Prądyńska – kustosz i kierownik Działu Kultur Pozaeuropejskich Muzeum Narodowego w Szczecinie.

Katarzyna Podyma odczytała list od *Ministère de la Culture Des Arts et du Tourisme* Burkina Faso z podziękowaniami skierowanymi do Jubilata za zasługi w utrwaleniu dziedzictwa kulturowego ludu Kurumba. Ewa Prądyńska odczytała natomiast list gratulacyjny od prof. Aleksandra Posern-Zielińskiego – przewodniczącego KNE PAN, członka-korespondenta PAN i PAU.

Odczytane zostały także listy od: Dziekan Wydziału Humanistycznego US – dr hab. Urszuli Chęcińskiej, prof. US; w imieniu Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW list gratulacyjny odczytał jego dyrektor – dr hab. Maciej Ząbek, prof. UW, a inne, nieodczytane listy gratulacyjne dotarły do Jubilata drogą pocztową. W imieniu Zarządu Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego gratulacje złożyła także dr hab. Małgorzata Szupejko.

Wiele osób składających życzenia podkreślało ogromne osobiste zaangażowanie Profesora Jacka Łapotta, które zaowocowało wręcz przyjaźniami zadzierzgniętymi w trakcie prowadzonych badań, szczególnie w Mali, o których sam Jubilat mówił: „Moje relacje z ‘nosicielami kultury Dogonów’ stają się z czasem coraz bliższe i pełne wzajemnego szacunku”, a oni sami, słowami Pangale Dolo (jednego z Dogonów, który wprowadzał badacza w tajniki kultury) to potwierdzili: „(...) *Jesteśmy już razem* [nie wy u nas, nie obok, ale razem] *my i wy i ten kto chce to opisać winien pisać prawdę*. Rodzi się pytanie: po ilu latach kontaktów i badań można zasłużyć na takie zaufanie Dogonów? Czy i jak można zweryfikować otrzymany przekaz? Ale to już zupełnie inna historia...”²

² *Bilad as-Sudan Polska strefa Sudanu*, W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), Pelpin 2017, s. 31-32.

Materialnym dowodem tej przyjaźni jest zapewne kuriozalne zdarzenie, którego doświadczył Jubilat. Otóż Gadiolou Dolo – przedstawiciel jednej z osiemdziesięciu rodzin tzw. prawdziwych Dogonów (jak ich określił Profesor Łapott), tuż przed śmiercią, kiedy to jako ostatni odwiedził go Lucjan Buchalik „(...) wzruszony Gadiolou wspominał naszą długoletnią współpracę i napomknął o pomysły budowy polskiej misji w kraju Dogonów. Po kilku tygodniach od jego śmierci dotarł do mnie, nie do końca zrozumiały list, informujący o tym, że Gadiolou „zapisał” mi w kraju Dogonów, w swojej rodzinnej wsi Sanga, działkę z przeznaczeniem na budowę przyszłej misji”³.

Można powiedzieć, że praca stała się w przypadku Profesora pasją jego życia i taki właśnie tytuł nosi księga pamiątkowa Jemu dedykowana: *Afryka – Pasja życia*, E. Prądyńska, A. Szczepańska – Dudziak, L. Buchalik (red.), Żory 2019, która została Mu wręczona.

Zwieńczeniem uroczystości było wspólne spożycie tortu i kolacja, a przy tej okazji wiele rozmów i wspomnień.

Małgorzata Szupejko

³ J. Łapott, *Długa podróż do kraju Dogonów*, „Afryka”, nr 47, 2018, s. 48, cała historia: czytaj s. 147-152.

INFORMACJE REDAKCJI

Lista recenzentów zewnętrznych „Afryki”

Prof. dr hab. Anna Barska – Uniwersytet Opolski
Dr hab. Joanna Bar – Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie
Dr hab. Elżbieta Budakowska, prof. UW – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Renata Czekalska – Uniwersytet Jagielloński, Kraków
Mgr Daniel Gazda – Instytut Etnologii i Archeologii PAN, Warszawa
Dr hab. Magdalena Horodecka – Uniwersytet Gdański
Dr Andrzej Krasnowolski – badacz niezależny, Warszawa
Dr hab. Katarzyna Anna Kołodziejczyk – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Robert Kłosowicz, prof. UJ – Uniwersytet Jagielloński, Kraków +
Dr hab. Maciej Kurcz, prof. UŚ – Uniwersytet Śląski, Cieszyn
Dr hab. Kamil Kuraszkiewicz – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Michał Leśniewski – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Wiesław Lizak – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Jacek Łapott, prof. US – Uniwersytet Szczeciński
Dr nauk med. Gabriela Majkut, – Uniwersytet Medyczny im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu
Dr Joanna Mormul – Uniwersytet Jagielloński, Kraków
Dr hab. Grzegorz Myśliwski – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Anna Nadolska-Styczyńska – Uniwersytet Toruński
Dr hab. Anna Maria Niedzwiedź – Uniwersytet Jagielloński, Kraków
Prof. dr hab. Nina Pawlak – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Jacek Jan Pawlik SVD, prof. UWM – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn
Dr hab. Aneta Pawłowska, prof. UŁ, – Uniwersytet Łódzki
Dr hab. Robert Piątek, prof. UPH – Uniwersytet Przyrodniczo Humanistyczny w Siedlcach
Dr Joanna Popielska-Grzybowska, Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN, Warszawa
Dr hab. Magdalena Radkowska – Uniwersytet Warszawski
Prof. dr hab. Jarosław Różański – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa
Dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł – Uniwersytet Warszawski
Prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

Dr hab. Ewa Siwierska – Uniwersytet Warszawski

Dr Margot Stańczyk-Minkiewicz – Akademia Marynarki Wojennej, Gdynia

Dr hab. Krzysztof Trzcíński, prof. UJ – Uniwersytet Jagielloński, Kraków

Dr Izabela Will – Uniwersytet Warszawski

Prof. dr hab. Izabella Zatorska – Uniwersytet Warszawski

Dr hab. Maciej Ząbek, prof. UW – Uniwersytet Warszawski

Dr hab. Magdalena Zdrada-Cok – Uniwersytet Śląski, Sosnowiec

Prof. dr hab. Jerzy Zdanowski – Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

Dr hab. Beata Wójtowicz – Uniwersytet Warszawski

Zasady przyjmowania tekstów do druku

Redakcja czasopisma „Afryka” (ISSN-1234-0278), (e-ISSN-1111-9999) przyjmuje do publikacji jedynie teksty oryginalne. Przesłane teksty nie mogą być opublikowane w innych miejscach.

Redakcja przyjmuje do druku artykuły naukowe, artykuły recenzyjne, recenzje, polemiki i relacje z wydarzeń naukowych i kulturalnych związanych z Afryką.

Wersją pierwotną czasopisma jest wersja papierowa. Lista recenzentów zewnętrznych jest raz w roku aktualizowana i umieszczana na stronie internetowej www.ptarf.org.pl w linku „Redakcja „Afryki” oraz w czasopiśmie.

Teksty prosimy nadsyłać pocztą elektroniczną na adres: petaefr@gmail.com

Ponadto autorzy proszeni są o złożenie wraz z tekstem zeskanowanego lub przesłanego pocztą, podpisanego oświadczenia o treści:

Imię i nazwisko autora/autorów

Oświadczam(y), że praca pt. złożona do publikacji w czasopiśmie „Afryka” jest wyłącznie mojego (naszego) autorstwa. Nikt spoza wskazanego grona autorów nie wniósł istotnego wkładu w powstanie publikacji oraz nie pojawiła się w nim osoba, której wkład był znikomy lub w ogóle nie miał miejsca.

Oświadczam(y), że praca nie została wcześniej nigdzie opublikowana (niezależnie od języka) oraz nie jest rozpatrywana pod kątem publikacji w żadnej innej redakcji.

Oświadczam także, że badania przedstawione w artykule (lub powstanie artykułu naukowego) zostało sfinansowane ze źródeł (proszę wymienić):

Ponadto wyrażam(y) zgodę na to, że warunkiem opublikowania artykułu w czasopiśmie „Afryka” jest przeniesienie praw autorskich na rzecz wydawcy czasopisma.

Podpis/Podpisy

(Jeśli dotyczy) informacji o źródłach finansowania publikacji (np. stypendium autorskie, grant badawczy), wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów (*financial disclosure*)

Oświadczenie jest dostępne na stronie internetowej: <http://www.ptafr.org.pl>

Kwalifikowanie tekstów do publikacji

- Przed przesłaniem tekstu do recenzji sekretarz redakcji sprawdza, czy jest on zgodny z profilem merytorycznym pisma i spełnia wszystkie wymagania techniczne. Teksty, które spełniają powyższe warunki są przysyłane do redaktora naczelnego i tematycznego, którzy wyznaczają recenzentów.
- Każdy tekst jest recenzowany przez dwóch recenzentów w systemie **double-blind review**. Oznacza to, że recenzenci nie znają tożsamości autora a autor nie zna tożsamości recenzentów.
- Recenzje sporządzane są w formie pisemnej.
- Recenzje zawierają informacje o przyjęciu tekstu, konieczności dokonania poprawek wskazanych przez recenzenta lub odrzuceniu tekstu. Tekst, który otrzymał co najmniej jedną negatywną recenzję nie jest publikowany.

Ghostwriting i Guest authorship

Redakcja czasopisma „Afryka” przestrzega i wdraża zalecenia Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego dotyczące ochrony przed nieujawnionym autorstwem lub współautorstwem artykułu (**ghostwriting**) i pozornym autorstwem lub współautorstwem artykułu (**guest authorship**). W związku z powyższym od autorów publikacji wymaga się ujawnienia wkładu poszczególnych osób w powstanie publikacji. Wykryte przypadki **ghostwriting** i **guest authorship** są traktowane jako przejaw nierzetelności naukowej i z tego względu będą dokumentowane oraz przekazywane do właściwych instytucji.

Wytyczne dla autorów tekstów

Tytuł naukowy, nazwisko, afiliacja, adres i telefon autora powinny być załączone **w osobnym pliku w celu zapewnienia anonimowości autora**. Nazwa pliku powinna zawierać trzy pierwsze słowa tytułu tekstu i adnotację „dane osobowe”.

Do pliku „dane osobowe” powinna być dołączona krótka notka o autorze informująca o jego afiliacji i zainteresowaniach badawczych.

Do każdego tekstu należy załączyć abstrakt (w tym samym pliku) i słowa kluczowe w języku polskim i angielskim oraz bibliografię.

Konstrukcja artykułu naukowego

Artykuł we wstępie powinien zawierać określenie problemu badawczego oraz hipotezę lub tezę.

We wstępie należy przedstawić przyjętą metodę badań i źródła zgromadzonych materiałów.

Tekst powinien charakteryzować się logiczną kompozycją: powinien być podzielony na kolejne części poprzedzone śródtytułami ilustrującymi wyraźnie tok rozważań autora.

Tekst nie powinien zawierać kolokwializmów i metafor językowych.

Tekst powinien zawierać zakończenie z wnioskami odnoszącymi się do problemu badawczego i postawionej na wstępie hipotezy lub tezy.

Wymagania techniczne

- **Imię i nazwisko autora** powinno być umieszczone w pierwszej linii tekstu, wyrównane do lewego marginesu.
- **Tytuł** należy umieścić poniżej nazwiska – zapisany czcionką prostą (antykwą), bez cudzysłowu, wyrównany do środka strony, niezależnie od liczby wierszy.
- **Tekst** nie powinien przekraczać objętości 1 arkusza wydawniczego (22 strony).
- **Formatowanie:** edytor – Word; czcionka – 12, Times New Roman; odstęp między znakami – standardowy; interlinia – 1,5 wiersza; wielkość wcięcia wierszy akapitowych – 1,5 cm [Tab]; marginesy [wszystkie] – 2,5 cm; cytaty i zwroty obcojęzyczne – kursywą; wszystkie strony ponumerowane – dół strony [stopka] do środka.
- **Nazwa pliku** z tekstem powinna zawierać jedynie trzy pierwsze słowa tytułu tekstu.
- **Plik** powinien być przesłany w formacie doc, docx.
- **Ewentualne** zdjęcia, mapy, wykresy i tabele należy przysyłać w osobnym pliku JPG, ponumerowane, zaznaczając miejsce ich umieszczenia w tekście.
- **W tekście należy używać typowych skrótów**, powszechnie przyjętych w j. polskim takich jak „np.”, „etc.”, „itp.”, „jw.”. Nazwy miesięcy należy podawać pełnym wyrazem. Należy stosować pisownię określeń „wiek”, „rok”: przed – rozwinięte, np. w wieku XIX, w roku 1976; po – skrócone, np. w XX w., w 1888 r.
- **Autor jest zobowiązany** sprawdzić przyjętą polską pisownię nazw geograficznych i etnicznych.
Prosimy o przestrzeganie wymagań technicznych.

Przypisy

Odsyłacz przypisu w tekście, pisany cyfrą arabską, należy umieścić w górnej frakcji. Jeżeli odsyłacz występuje na końcu zdania, należy go umieścić przed kropką kończącą zdanie, z wyjątkiem zdań kończących się skrótem zakończonym kropką, jak np. „w.” lub „r.”

Numer przypisu umieszcza się u dołu strony, również w górnej frakcji, bez kropki. (czcionka – 10, Times New Roman)

W zapisie bibliograficznym umieszczonym w przypisach należy podawać kolejno: pierwszą (lub pierwsze) literę imienia autora cytowanego dzieła zakończoną kropką, nazwisko, tytuł dzieła (italikami) zakończony przecinkiem, miejsce wydania zakończone spacją, rok wydania, numer strony/stron, z której pochodzi cytat np.: J.D. Omer-Cooper, *Zulu Aftermath. A Nineteenth-Century Revolution in Bantu Africa*, London 1966, s. 8.

Przy cytowaniu artykułów z czasopism, tytuł czasopisma, tom, rocznik, zeszyt, numery stron podajemy po tytule artykułu, oddzielone przecinkami. Tytuły czasopism, pisane antykwą, należy umieszczać w cudzysłowie. Numer tomu / zeszytu czasopisma, podajemy cyframi arabskimi.

Np. J. McCann, *Ethiopia, Britain, and Negotiations for the Lake Tana Dam 1922-1935*, “International Journal of African Historical Studies” t. 14, 1981, z. 4, s. 667-699.

Jeśli praca pochodzi z **wydawnictwa zbiorowego**, po tytule zakończonym przecinkiem należy umieścić skrót „[w:]”, po czym podać po przecinku tytuł wydania zbiorowego, redaktora tomu, miejsce, rok wydania, numery stron.

Np.: H.A. Turner, *Bismarck's Imperialistic Venture: Anti-British in Origin?*, [w:] *Britain and Germany in Africa: Imperial Rivalry and Colonial Rule*, red. P. Gifford i W.R. Louis, Yale 1967.

Numer strony umieszcza się po skrócie „s.”

Przy cytowaniu **źródeł internetowych** podajemy pierwszą literę (literę) imienia, nazwisko autora tekstu (jeśli jest znany), tytuł artykułu (italikami), adres strony internetowej, oraz informację z dnia dostępu np.:

M. Culross, <http://www.unc.edu/~hhalpin/ThingsFallApart/achebebio.html> (6.12.2011).

W tekście przypisu pełny zapis bibliograficzny dzieła należy umieścić w pierwszym przypisie, w którym jest ono cytowane. W kolejnych przypisach należy użyć tylko pierwszego lub pierwszych wyrazów w tytule, tak aby był on rozpoznawalny, a po przecinku numery stron. Jeśli cytowane jest tylko jedno dzieło danego autora, po nazwisku autora zakończonym przecinkiem należy użyć skrótu

op. cit., a następnie umieścić numery stron. Jeśli w dwóch następujących po sobie przypisach cytowane jest to samo dzieło, w drugim należy używać słowa *ibidem*.

Cytowania

Fragmenty cytowane w tekście, krótsze niż 5 linijek powinny być ujęte w cudzysłów. Natomiast dłuższe – od nowego wiersza (czcionka 11) z wcięciem 35 mm, interlinia 1,15.

Sprawozdanie z działalności Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego w 2018 roku

Walne Zgromadzenie

Walne Zgromadzenie Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego zwołane na wniosek Zarządu Głównego odbyło się zgodnie ze statutem Towarzystwa w trybie zwyczajnym 24 kwietnia 2018 roku o godz. 19.00 (w pierwszym terminie) i o godz. 19.15 (w drugim terminie) w Hucie Szklanej.

Konferencje:

V Kongres Afrykanistów Polskich – 23-25 kwietnia w klasztorze na Świętym Krzyżu (Łysa Góra) oraz w Hucie Szklanej. Współorganizowany przez Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.

XIV Naukowe Spotkania z Afryką pt. „Religia, ideologia i polityka” organizowana wspólnie z Instytutem Nauk Politycznych Uniwersytetu Mazursko-Warmińskiego (w 2018 roku wyjątkowo w ramach Kongresu Afrykanistów Polskich jako osobny panel)

VIII konferencja z cyklu Bilad as-Sudan, pt. „Rodzime kultury a islam” – 7 grudnia w Warszawie, organizowana wspólnie z Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej UW oraz Instytutem Dialogu Kultury i Religii WT Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego,

Seminaria Afrykanistyczne (współorganizowane z Katedrą Języków i Kultur Afryki UW):

1. 18 stycznia – mgr John Martin Okoth, „Sustainable Development Problems in Africa”
2. 22 luty – dr Piotr Cichocki, „Afrykańskie i afro-latynoskie kultury opętań” – otwarta dyskusja nad modelem teoretycznym.
3. 8 marca – dr Renata Diaz-Szmidt, „Zraniona pamięć i historyczna trauma w literaturze Gwinei Równikowej”
4. 12 kwietnia – mgr Igor Dobrzeńcki, „Centrypetalny wymóg terytorialnego rozłożenia głosów w wyborach prezydenckich. Przypadek Kenii”

5. 17 maja – dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł, „Pogranicza oralności we współczesnej kulturze etiopskiej”
6. 7 czerwca – dr hab. Robert Piątek, „Chrzest - kanibalizm - chrześcijański pochówek: ewolucja Nzingi, władczyni Matamby”
7. 8 listopada – dr Kinga Lendzion, „Współczesna sytuacja językowa na Madagaskarze a edukacja szkolna”
8. 6 grudnia – dr Zuzanna Augustyniak, „Sytuacja migrantek z Etiopii w Kairze - relacja z badań terenowych”

Działalność popularyzatorska:

Cykliczne spotkania „Afryka na Koszykowej” organizowane wspólnie z Biblioteką Publiczną m. st. Warszawy na Koszykowej, Katedrą Języków i Kultur Afryki UW, Staromiejskim Domem Kultury oraz AfryKamerą.

1. 24 stycznia – debata „Między sztuką a opętaniem. Wokół wystawy afrykańskich przedstawień demonów”
2. 14 marca – pokaz filmu „Bet i Amare” i spotkanie z reżyserem Andym Siege
3. 23 maja – debata „Między wolontariatem a wolonturystyką”
4. 31 października – spotkanie i dyskusja z autorem książki „Krew Aczoli”

Działalność wydawnicza:

1. Wojciech Charchalis, Renata Diaz-Szmidt, Małgorzata Szupejko (red.), *Intelektualiści afrykańscy wobec doświadczenia dyktatur*, Aspra, Warszawa 2018.
2. Dwa numery czasopisma „Afryka” (numer 47 i 48).

W 2018 roku PTAfr przyznało nagrody za najlepsze publikacje naukowe i popularnonaukowe o tematyce afrykanistycznej w 2017 roku.

Otrzymali je:

1. Renata Diaz-Szmidt (w kategorii: publikacja naukowa autora przed uzyskaniem stopnia doktora habilitowanego) za książkę *Gdzie jesteś, Gwineo? Próby kształtowania tożsamości narodowej w twórczości pisarzy z Gwinei Równikowej*, Wydawnictwo ASPRA-JR, Warszawa 2017.
2. Robert Kłosowicz (w kategorii: publikacja naukowa autora, który uzyskał stopień doktora habilitowanego) za książkę *Konteksty dysfunkcyjności państw Afryki Subsaharyjskiej*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2017.
3. Krzysztof Błażyca (w kategorii: publikacja popularno-naukowa) za książkę *Krew Aczoli. Dziesięć lat po zapomnianej wojnie na północy Ugandy*, Wydawnictwo Bernardinum, Peplin 2017.

Patronat naukowy:

Ogólnopolska Konferencja Naukowa, *Czy Afryka potrzebuje nowych granic? Stosunki międzynarodowe w Afryce w kontekście separatyzmów w regionie*, zorganizowana przez Jagiellońskie Centrum Badań Afrykanistycznych, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie dn. 25 października.

30 czerwca 2019

Przewodnicząca Zarządu PTAfr

Hanna Rubinkowska-Aniol

Skarbnik PTAfr

Jarosław Różański

