

POLSKIE TOWARZYSTWO AFRYKANISTYCZNE

AFRYKA

NR 46/2017 WARSZAWA



Wydawca: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne

Adres redakcji:

(także w sprawie nabywania egzemplarzy „Afryki”)

Katedra Języków i Kultur Afryki UW

00-927 Warszawa, Krakowskie Przedmieście 26/28

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

www.ptafr.org.pl



POLSKIE

TOWARZYSTWO

AFRYKANISTYCZNE

Rachunek bankowy:

PKO BP SA XIV O/Warszawa

76 1020 1156 0000 7802 0050 6345

Rada Naukowa

Jan Jakub Milewski

Bronisław Kazimierz Nowak

Stanisław Piłaszewicz

Jarosław Różański OMI

Michał Tymowski

Ryszard Vorbrich

Henryk Zimoń

Arkadiusz Żukowski

Redaktor naczelna Małgorzata Szupejko

Redaktor tematyczny Marek Pawełczak

Sekretarz redakcji Renata Díaz-Szmidt

Zespół redakcyjny Wiesława Bolimowska, Sabina Brakoniecka, Ewa Kalinowska

Kinga Turkowska, Izabela Will

Redaktor językowy (język polski) Małgorzata Kąkiel

Redaktor językowy (język angielski) Dafydd Williams

Redaktor językowy (język francuski) Ewa Kalinowska

© Copyright by Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne

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

Na okładce: Reklama zakładu wulkanizacyjnego, São Tomé, autor: Rafael Ventura
(fot. Anita Wasik)

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

Realizacja na zlecenie Wydawcy

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

Nakład: 200 egz.

SPIS TREŚCI

CONTENTS	5
SUMMARIES OF ARTICLES	7
SPOŁECZEŃSTWO I KULTURA	
Edward Sito SVD	
Rodzina afrykańska u Ewe, część 1	11
SPOŁECZEŃSTWO I POLITYKA	
Joanna Mormul	
Historyczno-polityczne uwarunkowania kryzysów państwowości w Gwinei Bissau	41
RELIGIE W AFRYCE	
Ewa Siwierska	
Hausańczycy wobec muzułmańskiej koncepcji przeznaczenia	73
SZTUKA AFRYKI	
Anita Wasik, Piotr Stańczyk	
Spółczesność – tożsamości – obrazy. Kobieta i mężczyzna w czasie pracy i czasie wolnym w przedstawieniach saotomejskiego malarstwa reklamowego	95
Z HISTORII AFRYKI	
Maciej Wyżgoł	
Perspektywy badań nad zmianami osadniczymi w regionie Dongoli po upadku Królestwa Makurii	117
KONFERENCJE	135
KRONIKA	143
INFORMACJE REDAKCJI	155

CONTENTS

SUMMARIES OF ARTICLES 7

SOCIETY AND CULTURE

Edward Sito SVD

The African Family on the Example of Ewe, part 1 11

SOCIETY AND POLITICS

Joanna Mormul

Historical and Political Conditions of the State Crises in Guinea-Bissau . 41

RELIGIONS IN AFRICA

Ewa Siwierska

An Attitude of the Hausa People Towards the Islamic Concept of Fate . . . 73

ART OF AFRICA

Anita Wasik, Piotr Stańczyk

Society – Identities – Images. the Feminine and the Masculine During Work and Leisure on São Toméan Advertisement Painting Images 95

FROM THE HISTORY OF AFRICA

Maciej Wyżgoł

The Prospect for Study on the Settlement Changes in the Dongola Region after the Fall of Makuria 117

CONFERENCES 135

CHRONICLE 143

EDITORIAL INFORMATION. 155

SUMMARIES OF ARTICLES

EDWARD SITO SVD

The African Family on the Example of Ewe, part 1

The discussion of the subject is preceded by a comprehensive introduction that brings the Ewe people, inhabiting southern Togo and Benin, closer to the reader. Based on historical data and oral tradition, an outline of Ewe's political structure is presented, starting from the 17th century to the present moment, followed by a description of the traditional social organisation of this people, along with information on the diverse social status of individuals. In this context, the available piecemeal information about the forms of modern slavery and trafficking is included.

The main topic is the presentation of Ewe's traditional kinship system and the importance of family ties. The religious and genealogical dimension of the family is subject to a detailed analysis. A reconstruction of traditional customs, based on information from the turn of the 19th and 20th centuries, is the starting point for presenting the institution of marriage. The article presents in detail the various stages of entering into a marriage: from getting to know each other and the period of engagement, negotiations regarding the size of the dowry, to the description of the wedding rituals. The article ends with information on the changes in marriage customs in the period after the creation of the independent state of Togo.

Key words: African family, Ewe, Togo, Benin, modern slavery

JOANNA MORMUL

Historical and Political Conditions of the State Crises in Guinea-Bissau

The article analyzes the historical-political determinants of statehood crises in Guinea-Bissau. In the post-independence history of this country, there is a tendency to take political power by military coups, and the continual attempts to exert influence by high-ranking commanders of the armed forces on, an anyhow unstable, domestic political scene. Since the introduction of the multi-party system in 1994, none of Guinea-Bissauan presidents has succeeded in reaching the end of his mandate. This phenomenon is recognised as the fundamental and systemic cause of the statehood crises plaguing Guinea-Bissau. By presenting the turning

points in its recent history and the international context, especially in the regional dimension, the author seeks to diagnose the causes of the continually unstable and fragile political situation in Guinea-Bissau.

Key words: Guinea-Bissau, statehood crises, history of Guinea-Bissau, politics of Guinea-Bissau, state dysfunctionality

EWA SIWIERSKA

An Attitude of the Hausa People Towards the Islamic Concept of Fate

Islam teaches the role of destiny (*qadar*) in human life and reaffirms the belief that what is destined to be yours will come. This paper investigates to what extent the Islamic concept of fate and free will has shaped the mindset of the Hausa people (Northern Nigeria). It has been based on the analysis of Hausa sayings, proverbs and poetry which serve as an avenue for transmitting knowledge, attitudes and moral values and constitute an important aspect of the Hausa culture.

Key words: Islam, Hausa (Nigeria), destiny (*qadar*), free will, Hausa proverbs

ANITA WASIK, PIOTR STAŃCZYK

Society – Identities – Images. The Feminine and the Masculine During Work and Leisure in São Toméan Advertisement Painting

The main aim of this article is to present the results of research of the São Toméan advertisement painting phenomenon. Visual discourse analysis methods were used during the research procedure. The first part of the article presents various types of research on advertisement painting and the basic characteristics of this phenomenon in West Africa. The next part of the article describes the empirical methods used to analyse the visual discourse of São Toméan advertisement painting. The main part of the text presents an analysis of empirical visual material focused on the discursive construction of identity strategies towards production and work, leisure and consumption, as well as gender.

Key words: visual discourse analysis, visual semiotics, São Tomé, advertisement painting, popular art, visual design, work, free time, identity

MACIEJ WYŻGOŁ

The Prospects for Studies on the Settlement Changes in the Dongola Region After the Fall of Makuria Kingdom

The paper focuses on the research perspectives of the so called Funj period in Dongola Reach. It also outlines the socio-political situation after the collapse of the Kingdom of Makuria and presents an interpretation of the processes based on the written sources. The paper also introduces the ethnic context of the middle-Nile valley, reconstructed on the basis of written sources. The sources point to an influx of Arab tribes to the lands of the Kingdom of Makuria as the main reason of the ethnic shift. The state of the archaeological research on the Funj period is presented in the second part of the paper, along with a consideration of the possible research perspectives. Among the discussed approaches in the context of the studies of the Funj period in Dongola Reach are historical archaeology, Islamic archaeology and ethno-archaeology. The last part of the paper presents regional studies as a possible way of conducting research on the patterns of the settlements and the political integration in the middle-Nile valley. The aim of the paper is an assessment of the available research perspectives and methods according to the realities of the discussed region and the availability and character of the sources.

Key words: Nubia, Funj period, historical archaeology, settlement, ethno-archaeology

SPOŁECZEŃSTWO I KULTURA

EDWARD SITO SVD

RODZINA AFRYKAŃSKA U EWE, część I

Streszczenie

Podjęcie tematu jest poprzedzone obszernym wstępem, który przybliży lud Ewe, zamieszkujący południowe Togo i Benin. W oparciu o dane historyczne oraz tradycję ustną został przedstawiony rys władzy politycznej u Ewe od XVII w. do współczesności, a następnie tradycyjna organizacja społeczna tego ludu, wraz z informacjami o zróżnicowaniu statusu społecznego jednostek. W tym kontekście zostały zamieszczone dostępne, fragmentaryczne informacje o formach współczesnego niewolnictwa i handlu ludźmi.

Zasadniczym tematem jest prezentacja tradycyjnego systemu pokrewieństwa u Ewe i ukazanie znaczenia więzi rodzinnych. Szczegółowej analizie zostaje poddany religijny i genealogiczny wymiar rodziny. Rekonstrukcja tradycyjnych obyczajów, w oparciu o przekazy z przełomu wieków XIX i XX jest punktem wyjścia do przedstawienia instytucji małżeństwa. W artykule zostały szczegółowo ukazane poszczególne etapy zawierania małżeństwa: od poznania, poprzez okres narzeczeństwa, negocjacji związanych z ustaleniem wysokości posagu, po opis rytuałów zaślubin. Opis kończą informacje dotyczące zmian w obyczajach związanych z małżeństwem w okresie po powstaniu niepodległego państwa Togo.

Słowa kluczowe:

rodzina afrykańska, Ewe, Togo, Benin, współczesne niewolnictwo

I. ORGANIZACJA SPOŁECZNA LUDU EWE

1. Władza polityczna u Ewe

W badaniach etnologicznych i historycznych należy ustalić pewne punkty graniczne, które warunkują tożsamość danego ludu. Kultura Adjatado ma swój początek w miejscowości Tado¹, natomiast ludu Ewe w miejscowości Notsé. Jak zauważa togijski historyk Agbalényo K. Adabra:

¹ Zob. N.L. Gayibor, *Les peuples du Sud-Togo*, s. 13-33.

Lud Ewe narodził się w Notsé. Rzeczywiście, Ewe stanowią wszystkie grupy społeczne, które sięgają korzeniami do Notsé i których przodkowie opuścili to miasto podczas panowania króla Agokoli (lub po) pod koniec XVI wieku. Tak więc historia ludu Ewe zaczyna się w Notsé. Mówienie o Oyo lub Ketu jako miejscu pochodzenia ludu Ewe jest błędne. W rzeczywistości należy podkreślić, iż w Oyo i w Ketu żyli tylko Jorubowie – lub grupy domniemane – których przodkowie założyli Tado².

Pierwsi szefowie czy lokalni królowie budowali królestwo, ale poważne problemy zaczęły się już podczas panowania króla Agokoli³. Jego despotyzm i krucieństwo⁴ zmusiło ludność do opuszczenia Notsé⁵ na początku XVII wieku. Od momentu diaspory z Notsé lud Ewe zatracił swoją tożsamość etniczną opierającą się na autorytecie jedynego króla. Od tej pory rolę religijnego i politycznego przywódcy przejął szef lokalny, tak zwany *duko* (przodek rodziny). Funkcję tę współdzieli on z *awomefia* (król)⁶. Okres XVI i XVII wieku dla członków ludu Ewe jest czasem rozprzestrzeniania się i zdobywania terenów, które obecnie są przez nich zamieszkiwane.

Natomiast stulecia XVII i XVIII wieku to okres wojen między grupami etnicznymi: Guin/Fante (pośredniczącymi w handlu niewolnikami z kolonizatorami) z ludami Anlo i Ashanti (broniącymi się przed niewolnictwem) oraz ludem Ewe (stanowiącym źródło niewolnictwa)⁷. Lud Guin cechował się bardzo szyb-

² A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé: l'exemple de l'Avé*, s. 12, tłum. własne. Obecna nazwa Notsé pochodzi z języka ewe i znaczy: chcę zatrzymać się pod drzewem czyistym (Ihoua tché); *ihoua* – czysty, *tché* – odpoczywać, zatrzymać się. Niemiecka pisownia – Nuatjä, francuska transkrypcja – Nuatja, obecnie Notsé. R. Cornevin, *Le Togo. Des origines à nos jours*, Académie des Sciences d'Outre-Mer, Paris 1988, s. 70.

³ Trudno ustalić czas panowania króla Agokoli i jego poprzedników. Według tradycji ustnych był on pierwszym, może drugim, a nawet siódmym królem Ewe w Notsé. Zob. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé: l'exemple de l'Avé*, s. 32. Niektórzy historycy podają daty panowania na około 1670-1720.

⁴ Istnieje wiele hipotez dotyczących emigracji ludu Ewe z Notsé. L.N. Gayibor podaje, że spowodował ją nadmierny despotyzm króla Agokoli. Zob. L.N. Gayibor, *Migrations – Société – Civilisation, Les Ewés du Sud-Togo*, Praca doktorska, Paris 1975, s. 152. Niektórzy uczeni widzą jako przyczynę lęk przed niewolnictwem. Zob. K. Zielnica, *Lud Ewe w Afryce Zachodniej: przykład kształtowania się świadomości etnicznej i narodowej*, s. 26.

⁵ Zob. E. Sito, *Analiza biblijnych odniesień w genezie ludu Ewe na podstawie przekazów ustnych o królu Agokoli*, s. 46-63.

⁶ Trudno określić funkcję polityczną i społeczną *du*, uzależnione to było od historii i rozwoju pokożeń. Pojęcie *du* oznacza „urząd”, natomiast osoba pełniąca urząd *du* nazywa się *duko*. Spotyka się *duko* – szefa miasta, wioski, osady, dzielnicy, a nawet fermy. Por. N.L. Gayibor, *Les peuples du Sud – Togo*, s. 64, J.C. Pauvert, *L'évolution politique des Ewé*, „Etudes africaines” 1960 (2), s. 167-174.

⁷ Niewolnicy wywodzili się z wielu grup etnicznych zamieszkujących obszar Togo, Ghany i Beninu. Powyższy schemat jest generalizujący i populistyczny, niemniej jednak zakorzenionym aż po dzisiejsze czasy. Zob. C.Ch. Riendorf, *History of the Gold Coast and Asante, based on traditions and historical facts: comprising a period of more than three centuries from about 1500 to 1860*, Basel 1895, s. 74-205.

kim wzrostem ekonomicznym i demograficznym dzięki handlowi niewolnikami, a zwłaszcza strategii przetrwania grupy etnicznej polegającej na adopcji żon i dzieci niewolników⁸.

Wojny zewnętrzne z ludami sąsiadującymi Asabi, Ashanti, Akwamu wpłynęły na konsolidację tożsamości Ewe⁹. W tym samym czasie szybki rozwój handlu doprowadził do nowych konfliktów oraz zmian społeczno-politycznych. Ludy nadbrzeżne stały się pośrednikami w transakcjach z Europejczykami. Holendrzy stworzyli nową funkcję tzw. *makelaer* (pojęcie pochodzi od nazwy targu w Akrze Makola). Zaprzysiężeni podczas specjalnych ceremonii w Elmina tworzyli nową grupę w społeczeństwie, przekazywaną dziedzicznie i stanowiącą bardzo ważny element w polityce lokalnej trwającej do obecnych czasów. Podobną grupę społeczeństwa w Aneho¹⁰ ustanowili królowie Glidji zwaną *apoutanga* (szef plaży). Osoba, która mogła pełnić funkcję *apoutanga* obowiązkowo należała do klanu Adjigo (emigranci lud Fante). Byli to właściciele łodzi przybrzeżnych. Cześć z tych pośredników знаła kilka języków europejskich, a niejednokrotnie wykształciła się w Europie¹¹.

Wewnętrzne (Anlo) i zewnętrzne (Ashanti, Guin) konflikty z sąsiednimi grupami etnicznymi historycznie skonsolidowały poczucie tożsamości etnicznej Ewe, której należy przydzielić pojęcia etnograficzne: zarówno „grupa etniczna” jak i „lud”¹².

Na funkcje i dziedziczość urzędu królestwa wśród ludu Ewe miały wpływ trzy znaczące wydarzenia, które dogłębnie zmieniły znaczenie i rolę króla w społeczeństwie. Były to:

- a. Okres, kiedy król Agokoli, chcąc się wyzwolić spod władzy swych doradców, stracił poparcie społeczne. Dyktatorskie poczynania spowodowały ucieczkę i rozproszenie ludu Ewe. Konsekwencją tych wydarzeń była „re-

⁸ Żony niewolników i ich dzieci po rytuale prześlągalnym przodków ludu Guin zostawały integrowane w społeczeństwo, stąd modlitwa: *Nyonou kou fou ne va zin mi* to znaczy: niech kobiety w ciąży do nas dołączają. Zob. N.L. Gayibor, *Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960*, t. 2, s. 115.

⁹ K. Zielnica, *Lud Ewe w Afryce Zachodniej: przykład kształtowania się świadomości etnicznej i narodowej*, s. 26-30.

¹⁰ Miejscowość zamieszkała przez ludy Xwla, od początku XV wieku zamieszkała przez ludy Guin z miejscowości Elmina. Mieszkańcy tych regionów zostali nazwani przez Europejczyków ludem Mina.

¹¹ W roku 1788 w samym mieście Liverpool studiowało 50 osób, nie licząc innych miejscowości, takich jak Londyn czy Bristol. Zob. N.L. Gayibor, *Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960*, t. 2, s. 46.

¹² Grupa etniczna stanowi wspólnotę jeszcze przednarodową, zespoloną historycznie, zamieszkującą określony region, która wypracowała własną tożsamość kulturową, natomiast lud – „akcentuje istnienie większej świadomości historycznej wśród członków ludu, widzi w ludzie wspólnotę o mniej wyidealizowanej homogeniczności, a za to o większej skali i ciągłości oraz wyrazistym poczuciu łączności wewnętrznej a obcości w stosunku do innych grup”. Zob. R. Vorbrich, *Plemienina i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań 2012, s. 61-62.

definicja” statusu króla. W konsekwencji następni królowie panowali tylko po trzy lata. Po tym okresie każdy z nich był uśmiercany według stosownego rytuału. Praktyka ta została zniesiona dopiero w pierwszej połowie XIX wieku przez władcę Ajayito, który zlikwidował regułę panowania trzech lat i wprowadził dożgonną funkcję króla¹³.

- b. Rok 1884, kiedy to po podpisanym pakcie między królem Ajayito i władzami kolonialnymi, *Mawufia* (król lokalny), nie mogąc wychodzić na zewnątrz wioski oraz kontaktować się z cudzoziemcami, stracił swoją funkcję polityczną. Lokalny szef cieszył się autorytetem jedynie w sferze religijnej i jurysdykcyjnej (ograniczonej). W razie potrzeby kontaktu z władzami kolonii niemieckiej, *Mawufia* wysyłał swego wysłannika (tsamiga). W czasie kolonizacji francuskiej rządu jedyne go szefa tradycyjnego zostały kompletnie zredukowane¹⁴, wypracowano nowy urząd polityczny i reprezentatywny *Yovofia* (król białych).
- c. Sytuacja po śmierci króla Ajayito, kiedy to jego syn Tsevi, nie został intronizowany według starodawnego rytuału. Podobny los spotkał jego następcę, który sprawował władzę królewską w latach 1962-1990. W chwili obecnej żaden ze starszych nie przypomina sobie dokładnie rytów intronizacji króla. W tej sytuacji funkcja króla jest pozbawiona tradycyjnej ceremonii i władzy¹⁵.

Najwyższą funkcję w społeczności Ewe sprawował król *Mawufia/Anigbafio* wraz ze swymi doradcami pochodzącymi z zamożnych rodzin. Jedyne kontakty posiadał z ministrami *tashinion* (*tsamiga*)¹⁶, którzy przedstawiali problemy danej społeczności, przyjmując pozycję na kolanach i z pochyloną głową. Najważniej-

¹³ Ze względu na brak historycznych źródeł pisemnych, do chwili obecnej istnieje kilka list i genealogii królów panujących w Notsé, w zależności od tradycji przekazywanych w większych rodzinach. N.L. Gayibor przedstawia listę 21 imion potwierdzonych przez najstarsze tradycje zebrane i opublikowane przez A.K. Adabra *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 32.

¹⁴ Kossi Adabra utożsamia funkcję *Mawufia* (król Boga Mawu) z *Awomefia* (król tradycji). Natomiast rolę *Yovofia* (król białych) pełni szef kantonu. Jest on jednocześnie pośrednikiem między władzą tradycyjną i kolonialną. Zob. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 105-108.

¹⁵ Zob. N.L. Gayibor przedstawiał reminiscencje intronizacji króla ludu Adja, która składała się z dwóch etapów: pielgrzymki do Adeli i intronizacji w Dakpodji. N.L. Gayibor, *Les peuples Sud Togo*, s. 45-50. Dokładne wypełnienie wszystkich etapów intronizacji króla nadaje mu pełną funkcję władzy. Rola tradycyjnego króla w czasach współczesnych ogranicza się do funkcji reprezentatywnej i folklorystycznej. Kompetencje i jurysdykcję prawną królów lokalnych przedstawił A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 294-307.

¹⁶ Wymowa słowa „minister” w kulturze ludu Ave. Zob. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 297.

szym obowiązkiem króla Anigbafio była harmonijna organizacja społeczeństwa oraz zapewnienie dobrobytu poddanym. W czasach suszy, wykorzystując swą moc, miał on wywoływać *jisa* (obfite deszcze), które zapewniały plony i dobrobyt materialny.

Podstawową komórkę społeczną stanowiła dzielnica (*quartier*) zamieszkiwana przez rodzinę i jej potomków (*home/kome*)¹⁷ posiadająca wspólnego przodka. Dzielnicą rządził szef (*komefia/homefia*) otoczony radą (*amega*). Do zarządu rady królewskiej (*fiaha*) wchodził *komefia*, którzy decydowali o najważniejszych losach konkretnej społeczności. Do kompetencji szefa rodziny (*fomega*) należało przygotowanie tradycyjnych świąt, przebieg małżeństw w rodzinie oraz przygotowanie kultu przodków. Będąc przedstawicielem całej rodziny w społeczności, rozwiązywał wszystkie problemy wewnątrzrodzinne. Natomiast w momencie gdy konflikt dotyczył już innej rodziny, w przypadkach kradzieży, cudzołóstwa lub morderstwa, *fomega* tracił swą jurysdykcję na rzecz *homefia*.

Czasami niektóre dzielnice (*quartiers*) posiadały konkretne obowiązki wobec króla, np. w dzielnicy Agbalesiawo należało wyszukać królowi żonę, w Atitedomé produkowano szaty królewskie, a mieszkańcy Kugbe byli odpowiedzialni za składanie ofiar podczas tradycyjnych świąt. Miejscowość Wobedeomé dostarczała rodzinie królewskiej żywność, natomiast dzielnica Adime zajmowała się produkcją sandałów ze skóry dla króla¹⁸.

Doświadczenie tyranii i despotyzmu króla Agokoli spowodowało całkowite odrzucenie przez lud Ewe autorytetu jedyne go króla. W życiu politycznym i religijnym wprowadzono zarząd i funkcję *du*, która obejmowała miasto, dzielnicę, wioskę, osadę. Tożsamość wywodzi od przodków, którzy z reguły są pochowani w danej miejscowości¹⁹.

¹⁷ Do określenia tej samej grupy społecznej Diedrich Westermann używa terminów *fome* lub *xome*. Różnica dotyczy odmiennej transkrypcji języka ewe (fr. *kome*, *phome*, ang. *home*, niem. *xome* lub *fome*). Zob. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 240. Togijski naukowiec Kossi Adabra wprowadza rozróżnienie między pojęciami *kome* i *fome* w zależności od kryterium (lokalne lub genealogiczne). *Kome* stanowią mieszkańcy dzielnicy lub wioski (geograficzne lub lokalne kryterium), natomiast *fome* to rodziny zamieszkujące *kome*, które posiadają wspólnego przodka (genealogia w tym przypadku stanowi podstawowe kryterium rozróżnienia między *kome* i *fome*). Zob. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 32. A. de Surgy, *Le système religieux des évhé*, s. 43.

¹⁸ Zob. N.L. Gayibor, *Les peuples du Sud-Togo*, s. 48-50.

¹⁹ W wyodrębnieniu i identyfikacji jednostki wspólnotowej *duko* elementem decydującym jest wspólny przodek w rodzinie/klanie. Zob. N.L. Gayibor, *Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960*, t. 2, s. 429. Por. J.C. Pauvert, *L'évolution politique des Ewé*, „Etudes africaines” 1960 (2), s. 167.

We wspólnocie (*du*)²⁰ żyje społeczeństwo (*duko*)²¹ zarządzane poprzez szefa (*dufia*) wybranego poprzez radę wybranych (*fiatowo*), dosłownie ojców szefa i kapłanów Vodou²². Jedynie wśród ludu Anlo szef polityczny (*dufia*) pełnił obowiązki religijne (*awomefia*)²³. Desakralizacja funkcji politycznej, jak również przypadki nieuczciwości (*dufia*) zmusiły rząd kolonialny do wprowadzenia kontroli i sankcji wobec władzy lokalnej²⁴. System zarządzania przedstawiał się bardzo hierarchicznie, każda rodzina i klany posiadały swego *homefia* (szef rodziny lub rodu), który wchodził w skład rady dzielnicy, wioski lub miasta zarządzanego przez *awomefia*. Wszystkie prawa i obowiązki natury religijnej, społecznej i administracyjnej w konkretnej społeczności spoczywały na władzy *awomefia* aż do momentu, gdy władza kolonialna wprowadziła fiskalny i kontrolujący urząd²⁵.

W zależności od wielkości danej *duko*, rada szefa liczy mniej lub więcej członków, w której skład wchodzi *dumega* i *asafohli*. Członkowie *dumega* wywodzą się z zamożnych rodzin i są odpowiedzialni za intronizację i sprawowanie władzy przez króla²⁶. *Asafohli* również reprezentują dzielnice lub wioski danej społeczności,

²⁰ Zob. L. Kpogo, *Jésus le Christ et la „justice éwé”*. Pistes pour une théologie morale de l'inculturation, s. 57-58.

²¹ A. K. Adabra, termin *duko* pisze *duto*. Różnica w zapisie wiąże się z wymową, ponieważ autorzy zagraniczni z trudnością wyczuwają różnice tonalne w języku ewe i wymowę spółgłosek. Należy pamiętać, iż w języku francuskim w alfabecie fonetycznym trudno zapisać „h”, dlatego najczęściej ta głoska jest zmieniana na „x” lub „k”. Przytaczając dzieła autorów, zostaje zapisana ich pierwotna transkrypcja wymowy języka ewe. Termin *anyigbato* oznacza „właściciela ziemi”, *duto* – „założyciela osady”, *fiato* – „ojca szefa”. Zob. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé: l'exemple de l'Avé*, s. 185.

²² W literaturze antropologicznej można spotkać różną pisownię religii *vodu*, która nie jest uwarunkowana fonetyką konkretnego języka. Dla przykładu w literaturze francuskiej jest używana pisownia: *voodou*, *voudon*, *vodu*, podobnie w języku angielskim: *voodoo*, *vodu*, *wodou*. Togijscy naukowcy N.L. Gayibor i A.K. Adabra używają pisowni *vodou*, która zostanie wykorzystana w dalszej części pracy.

²³ Najprawdopodobniej genezę tej funkcji należy identyfikować w konfliktach wojennych między ludami Ashanti i Akwamu. W XVIII i XIX w. w Anloga lokalny król pełnił funkcje kapłańskie i jednocześnie organizował wyprawy wojenne.

²⁴ Francuski rząd kolonialny zobowiązał szefów tradycyjnych (*awomefia*) do ściągania podatków, które niejednokrotnie były zawyżone lub nie zostawały oddawane władzy administracyjnej. Fakt ten wzbudził nieufność mieszkańców lokalnych wobec władzy tradycyjnej. Jednocześnie władze kolonialne wprowadziły dodatkową funkcję kontrolną (*yovofia*) wobec władzy tradycyjnej.

²⁵ Ograniczenie władzy tradycyjnej konkretnego szefa następowało stopniowo, w zależności od wprowadzenia funkcji pośrednich. Na przykład w miejscowości Kévé w roku 1938 powołano do istnienia funkcję *yovofia* – pośrednika między władzą kolonialną a lokalną, następnie w roku 1953 stworzono prefekturę. Ustanawianie i egzekucja prawa została przydzielona do urzędu prefekta, kompetencje szefa lokalnego ograniczały się jedynie do funkcji religijnych i organizacji świąt tradycyjnych.

²⁶ Zakres władzy króla lokalnego przedstawia J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 140-148.

jednak do ich kompetencji należy rozwiązanie problemów, które zagrażały harmonii życia społecznego, takich jak kradzieże, gwałty, cudzołóstwo, otrucia, zemsty i morderstwa. Na początku XX wieku wśród grupy etnicznej ludu Ewe istniało 120 wspólnot *du*²⁷. Czasami mniejsze wspólnoty zostawały przyłączone do liczniejszej społeczności, tracąc swą autonomię prawną na korzyść większości. W wyniku fuzji mniejsza wspólnota pozostawała z własnym *duko* wraz ze swą tożsamością i niezależnością rodzinną. W poważniejszych konfliktach międzyrodzinnych uznawała jednak zwierzchność większej wspólnoty, do której niejednokrotnie zostawała odsyłana. Społeczność ludu Anlo liczy 29 *duko*, Togo – 12, Gligji – 15, Adaklu – 18, Kpele – 16 etc. Wspólnota *duko* składa się z wielu wielkich rodzin/klanów. Na przykład z klanem – wielką rodziną *Dogbo*²⁸ identyfikują się wspólnoty: Bé, Togo, Avive, Tavi, Ueta, Kliko, Some i Ave.

Znacznie mniej liczebną jednostkę społeczną w odniesieniu do *duko* jest *kope*. Brak wolnej ziemi do uprawy zmuszało mieszkańców wioski do poszukiwania nowych terenów, a następnie osiedlenia się tam. Pospolite pojęcie *kope* może być identyfikowane z „fermą”. Początkowo mieszkańcy w *kope* osiedlali się czasowo na okres upraw i zbiorów, następnie zmieniali system budowy domów, zastępując prowizoryczne szałas domami posiadającymi solidniejsze konstrukcje. Na początku *kope* jest zamieszkiwane przez członków tej samej rodziny, następnie dołączają do niego członkowie innych rodzin. Po długoletnim okresie (kilka – kilkanaście generacji) oraz przy sprzyjających warunkach *kope* może przyjąć charakter jurydyczny i religijny *duko*. Istnieje również inna możliwość, gdy *duko*, rozprzestrzeniając się lokalnie, zasymiluje i narzuci system swych praw i obyczajów na *kope*, w ten sposób *kope* zatraci swą identyczność (indywidualizm, niepowtarzalność) i niezależność na rzecz *duko*. Niemniej jednak istnieją do chwili obecnej miejscowości *kope* zamieszkiwane przez wiele rodzin i ciągle rozbudowujące się, lecz nie otrzymały statusu *duko*. Dla przeciętnych obserwatorów trudno zauważyć różnicę między *kope* i *home* (fr. village/ville, pl. wioska/ferma) na podstawie konstrukcji domów, stylu życia mieszkańców, jak również liczebności miejscowości zamieszkiwanych²⁹. Zanim mieszkańcy *kope* wprowadzą definitywny system konstrukcji domów powinni odprawić specjalny rytuał, zwany *busu*, polegający na odrzuceniu wszelkiego rodzaju zła z przyszłego miejsca zamieszkania³⁰.

²⁷ Zob. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 288.

²⁸ Zob. E. Sito, *Analiza biblijnych odniesień w genezie ludu Ewe na podstawie przekazów ustnych o królu Agokoli*, s. 51.

²⁹ „Pozornie nic nie odróżnia miasta od wsi, biorąc pod uwagę ich rozmiar i wygląd. Oczywiście istnieją miasta, w których jest bardzo mało chat, i wioski, które posiadają 3000-4000 mieszkańców”. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 346.

³⁰ Opis rytuału *busu* podał J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 346-354.

Lud Ewe z perspektywy statusu społecznego dzieli się na: osoby wolne (*ablode-vi*), służących i niewolników (*gato* – człowiek w żelazie, skuty żelazem, *ame pleple* – człowiek kupiony)³¹. Wraz z odzyskaniem niepodległości w roku 1960, teoretycznie kwestia niewolnictwa zanikła w strukturach społecznych. Jednak jeszcze w czasach współczesnych w Togo istnieje poważny problem dotyczący dzieci, oddawanych lub sprzedawanych do pracy w ciężkich warunkach, jak również kobiet, które są przedmiotem handlu i wykorzystania seksualnego. Niektóre kobiety pracują w domach ludzi zamożnych w kraju lub za granicą, otrzymując bardzo niskie wynagrodzenie. Według raportu UNESCO dotyczącego niewolnictwa w Togo, handel ludźmi wykracza poza granice tego kraju. Togo jest źródłem niewolnictwa dla krajów europejskich i azjatyckich (Francja, Niemcy, Belgia, Włochy, Kuwejt, Liban), jak również terenem docelowym wyzysku kobiet i dzieci pochodzących z pobliskich państw (Niger, Nigeria, Burkina Faso, Wybrzeże Kości Słoniowej, Kongo i Gabon)³². Pierwszy przypadek handlu dziećmi w okresie postkolonialnym UNESCO odnotowało w roku 1995, gdy pięcioletnie dziecko zostało sprzedane do Beninu za 15 000 FCFA (około 100 zł)³³. Ze względu na utajniony i kryminalny charakter tej działalności trudno ustalić dokładne dane dotyczące handlu ludźmi. Ostatnie i oficjalne dane z roku 1999 podają 337-800 przypadków dzieci sprzedanych w niewolę³⁴. Największą liczbę wśród tych osób stanowią kobiety w wieku 12-24 lat. Raport UNESCO z roku 2007 wskazuje na kilka czynników, które pogłębiają proceder niewolnictwa kobiet. Kryzys ekonomiczny, nieuleczalne choroby, które dziesiątkują społeczeństwo Togo, sieroty bez socjalnego wsparcia zmuszane do niewolniczej pracy to najważniejsze przyczyny handlu ludźmi. Należy także wskazać czynniki kulturowe przytoczone przez raport UNESCO, które wpływają na wspomnianą działalność przestępczą.

³¹ Zob. K. Koffi, *Note sur le thème de l'esclavage dans la politique togolaise actuelle*, „Journal des africanistes”, 2000 (70), s. 233-235.

³² Zob. Dokument United Nations Educational Scientific and Cultural Organization (Organizacja Narodów Zjednoczonych do Spraw Oświaty, Nauki i Kultury), *La traite des personnes au Togo : Facteurs et recommandations*. Document stratégique série pauvreté n° 14.4 (F), Paris 2007, s. 17-22. Statystyki nieco starsze z lat 1995-2002 jednak dokładniejsze w: Human Rights Watch, *Aux frontières de l'esclavage. Traite des enfants au Togo*, Mars 2003, t. 15.

³³ Przeliczając wartość waluty lokalnej na europejskie warunki, należy uwzględnić całokształt życia ekonomicznego w Togo. W chwili obecnej wartość sumy 15 tys. FCFA wynosi 30 \$ USD, jednak należy wziąć pod uwagę wysokość wynagrodzenia zwanej w Togo SMIG (*Salaire minimum interprofessionnel garanti*), która wynosi 28 500 FCFA. Powyższe przeliczenia nadają pewien relatywizm w generalnej ocenie. Z jednej strony bardzo niski przelicznik w porównaniu do konkretnej wartości danej sumy konkretnej rzeczy, a z drugiej – bardzo wysoka wartość w odniesieniu do pensji krajowej. Na przykład przeciętnej jakości komputer kosztuje w Polsce około połowy średniej krajowej wynagrodzenia, natomiast w Togo wartość tego samego komputera stanowi 10 plac średnich krajowych. Dane dotyczące handlu dziećmi zob. Abalo Essodimia Mibafei, *Rapport de mission sur la participation à la consultation sous-régionale sur le trafic transfrontalier des enfants en Afrique de l'Ouest et du Centre*, Libreville, 11-16 mars 2002, Lomé 19 mars 2002.

³⁴ Zob. Human Rights Watch, *Aux frontières de l'esclavage. Traite des enfants au Togo*, s. 9.

Bardzo często kobiety są skazane na brak jurydycznej opieki socjalnej opartej na tradycyjnym prawie dziedziczenia gruntów i majątków:

Podobnie kobiety w Togo stają w obliczu niepewnej własności terenów, metoda w tym przypadku stworzona na wzór tradycyjnego systemu przydzielania własności gruntów, które nie nadaje prawa własności młodej dziewczynie lub kobiecie oraz uniemożliwia im dostęp do posiadania pola jedynie w celu pracy rolniczej. Tak więc zakaz dziedziczenia gruntów przez kobiety togijskie utrudnia wykonywanie wieloletnich upraw, aby w ten sposób poprawić swoje dochody, dlatego też kobiety stają się elementem podatnym dla handlu ludźmi³⁵.

Tradycyjalny podział pracy i obowiązków kobiety względem rodziny przedstawia się następująco:

W centralnym regionie Togo istnieje tradycja, która pozwala kobietom przygotowującym się do małżeństwa na pracy, aby zarobić na zakup rzeczy niezbędnych do utrzymania rodziny, takich jak naczynia do gotowania, ubrania i pościele. Praktyka ta jest wykorzystywana przez handlarzy, którzy obiecują młodym kobietom godną i przyzwoitą pracę zarobkową za granicą, która zapewni zakup niezbędnych rzeczy do podjęcia życia małżeńskiego. Handlarze oszukują kobiety i dziewczęta, zmuszając je do pracy jako pomoc domowa lub w roli prostytutki. 'Tradycyjnie' także praca w domu stanowi obowiązek kobiety. Również pieniądze zarobione przez kobiety w gospodarstwie domowym mogą być przeznaczone na opłacenie edukacji lub kształcenie zawodowe ich braci³⁶.

Do popadania przez kobiety w nowoczesne niewolnictwo przyczyniają się również zakorzenione przekonania:

Niektóre młode kobiety uważają, że mężczyźni afrykańscy, szczególnie Togijczycy, nie troszczą się o swe żony. Wierzą, że ci pochodzący spoza Afryki, szczególnie biali, są roztrośniejsi i bardziej szanują kobiety. Pragnienie ślubu z cudzoziemcem jest wykorzystywane przez handlarzy, którzy wysyłają młode dziewczyny za granicę, z myślą wykorzystania, a nie w celach matrymonialnych. Gdy ofiary dotrą do miejsca przeznaczenia, nie mają innego wyboru niż poddanie się prostytucji wymuszonej przez handlarza³⁷.

Wśród ludu Ewe nie istnieje przeświadczenie o wyższości statusu prawnego mężczyzn nad kobietami. Historie i konflikty z codziennego życia opisane przez pastora Jakoba Spietha wskazują na istnienie równouprawnienia w sferze prawnej. Niemniej jednak funkcjonuje wyraźny podział pracy i odpowiedzialności w obowiązkach rodzinnych. W momentach konfliktowych mężczyzna lub kobieta jest osądzana³⁸.

³⁵ *La traite des personnes au Togo : Facteurs et recommandations*, UNESCO, s. 34, tłum. własne.

³⁶ Tamże, s. 36.

³⁷ Tamże, s. 36, tłum. własne.

³⁸ Pastor J. Spieth opisuje konflikty między kobietami i mężczyznami we wspólnocie Have, gdzie król tamtejszej miejscowości przyznał rację kobietom. Zob. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 58.

Generalnie naukowcy natrafiają na poważne trudności w opisanu struktury społecznej ludu Ewe, szczególnie przedstawiając mniej liczebne grupy społeczne. Krzysztof Zielnica wymienia trzy podstawowe elementy organizacji społecznej: „ród” jako podstawowa komórka społeczna, następnie „wielka rodzina” – odpowiednik klanu oraz „mała rodzina” złożona z męża i żony lub żon oraz dzieci³⁹. Odminną strukturę społeczną ludu Ewe przedstawia ks. dr Stanisław Klein: „ludy Ewe żyją w społecznościach zwanych plemionami. W skład plemienia wchodzi mniejsze grupy, jak szczepy, klany (rody) oraz rodziny”⁴⁰.

Pluralizm interpretacji fundamentalnych pojęć antropologicznych wypracowanych w oparciu o odmienne kryteria wpływa na różnorodny opis struktur społecznych w Afryce Zachodniej. Klasycznym przykładem stanowi pojęcie „plemię”, które w literaturze francuskiej (*tribu*) identyfikowano z grupą etniczną (*ethnie*), natomiast w antropologii anglojęzycznej pojęcie *tribe* utożsamiano z pewnym typem społeczeństwa, które w nomenklaturze polskiej posiada odmienne znaczenie i etymologię⁴¹.

Ryszard Vorbrich przedstawia podstawowe atrybuty, które decydują o swoistym charakterze grupy społecznej. Są to m.in. wspólnota krwi, wspólnota o charakterze politycznym, wspólnota terytorium i – wspólnota kultury⁴².

2. Pokrewieństwo i tradycyjne więzi rodzinne

Andre iri yo (Mamy tylko jedną matkę)⁴³

Generalnie problematyka pokrewieństwa w antropologii kulturowej zostaje zawężona do świata widzialnego lub historii rodzinnej, bardziej lub mniej potwierdzonej historycznie. Pokrewieństwo w koncepcji ludu Ewe posiada wymiar ponadczasowy i religijny. Elementy stanowiące fundament jednoczący i identyfikujący rodzinę mają różny charakter, poczynając od świata zaprogramowanego przez boga Mawu, obecność przodków w momencie narodzenia człowieka, więzi genealogiczne, a skończywszy na tradycji i zwyczajach prawnych, które stwarzają określoną więź rodziny. Dlatego też specyfikę i charakter rodziny wśród ludu Ewe należy przedstawić w wymiarze religijnym i społecznym.

³⁹ Zob. K. Zielnica, *Lud Ewe w Afryce Zachodniej: przykład kształtowania się świadomości etnicznej i narodowej*, s. 6.

⁴⁰ Zob. S. Klein, *Etos zachodnioafrykańskiego ludu Ewe w świetle zasad moralności chrześcijańskiej*, Opole 2000, s. 39.

⁴¹ Etymologicznie pojęcie „plemię” pochodzi od czasownika „plenić się”, innymi słowami „mnożyć się”, „rozmnażać”. Element pokrewieństwa stanowi w związku z tym fundamentalne kryterium interpretacji tej definicji. Zob. R. Vorbrich, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, s. 21-23.

⁴² Tamże s. 22.

⁴³ Przysłowie ewe, które wyraża jedyną i szczególną miłość matki. „Signification : La tendresse d'une mère est unique”. Zob. <http://contributionsafricaines.com/tag/proverbe-ewe> [dostęp 20/11/2015].

W kulturze ludu Ewe o przynależności do rodziny decydują różnorodne elementy. Braćmi stają się np. mieszkańcy tej samej wioski (lokalny wymiar), jak również ci, którzy przestrzegają tych samych tradycji kulturowych (wymiar prawno-religijny) oraz posiadają wspólnego praprzodka. Generalnie nie istnieje hierarchia elementów konstytutywnych rodziny. Szacunek dzieci względem biologicznych rodziców winien być taki sam, jak wobec przodków. Pierwszym elementem utożsamiającym ojcostwo jest praprzodek, następnie szef lineażu i biologiczny ojciec. Pełny wymiar ojcostwa zostanie przedstawiony dopiero wtedy, gdy brane są pod uwagę wszystkie rzeczywistości: duchowe, tradycyjne i biologiczne⁴⁴.

3. Religijny wymiar rodziny

Wśród bóstw i sił stworzonych przez Mawu istnieją byty, które pozostają w pewnej relacji do człowieka. W zależności od grupy etnicznej funkcja bytów niewidzianych w mniejszym lub większym stopniu wpływa na losy pojedynczego człowieka i jego rodziny. Według koncepcji rozpowszechnionej wśród ludu Ewe każdy człowiek (ame) istniał przed swym narodzeniem⁴⁵ w świecie stworzonym przez boga Mawu. Został on ukształtowany z gliny przez „uniwersalną matkę” Bomeno/Nolimeno⁴⁶. Czuwa ona nad losami i przeznaczeniem konkretnego człowieka, nad jego ziemską egzystencją, która podlega pewnej kontroli, protekcji i aprobachie lub dezaprobachie. Człowiek jest wolny w swych decyzjach, jednak wszystkie wybory dokonują się pod kontrolą „dobrotliwej matki”⁴⁷.

Już przed narodzeniem człowiek jest spokrewniony ze swym przodkiem *togbui*, który czuwa i prowadzi każdą osobę, aby zostało wypełnione przeznaczenie *se*,

⁴⁴ D. Westermann przedstawia trójwymiarowy charakter członka rodziny: désignation (określenie), titre (tytuł), description (opis). Według opinii naukowca „określenie” to pozycja w rodzinie, „tytuł” jest odpowiednikiem tradycyjnym funkcji, natomiast „opis” odpowiada biologicznej relacji człowieka w rodzinie. Na przykład: żona mojego ojca, lecz nie moja matka może być scharakteryzowana przez następujące pojęcia: określenie *navi*, tytuł *nonye*, opis *navinye*. Są to terminy nieprzetłumaczalne na język polski, jednak w przybliżeniu *navi* oznacza matkę, *nonye* – tytuł, jakim powinno odnosić się do tej osoby, natomiast *navinye* to żona ojca, nie moja matka. Zob. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 265-279.

⁴⁵ Kwestia reinkarnacji wśród ludu Ewe szczegółowo opracowana w: J. Rongier, *Parlons évé. Langue du Togo*. Ed. Harmattan, Paris 2004, s. 43-45, C. Rivière, *Anthropologie religieuse des Évé du Togo*, s. 51-58. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 396-398. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Évé du Togo*, L'Harmattan, Paris 1990, s. 25-27.

⁴⁶ Istnieją dwie tradycje dotyczące „matki uniwersalnej”: Bomeno dosłownie „matka polna”, tradycja spisana przez A. de Surgy'ego, *Le système religieux des évhé*, s. 24-27, oraz tradycja *Nolimeno* (matka wszystkich duchów) zaprezentowana przez J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 453-458.

⁴⁷ Zob. A. de Surgy, *Le système religieux des évhé*, s. 26.

zapewniające szczęście i radość życia⁴⁸. Rola przodków w wierzeniach ludu Ewe przybiera potrójny wymiar: odnowy biologicznej, przestrzegania porządku moralnego i socjalnego jednostki oraz wspólnoty, jak również zapewnienia protekcji potomstwa. Przodkowie stanowią niewidzialną rodzinę, która ma fundamentalne znaczenie w życiu każdego człowieka. Duchowy przodek *togbui* prowadzi swego potomka na ziemi oraz decyduje o rodzaju śmierci *kunyi*. Sposób umierania wiąże się z postępowaniem człowieka. Istnieje powszechne przekonanie, iż człowiek, który żył, wypełniając *tabou* swej rodziny, dostąpi godnej i dobrej śmierci, w przeciwieństwie do złego człowieka *amevoe*, który nie szanował przodka i zmarł nagle – w wypadku, popełniając samobójstwo lub podczas polowania⁴⁹.

Po narodzeniu dziecka należy wypełnić rytuał *ade dzodzo na devi*, który oznacza rozpoznanie przodka w dziecku, w przeciwnym razie będzie ono narażone na choroby, ciągły płacz *avifafa*, drgania podczas snu *vodzidzi* lub brak użębenia *adudo*. W tych przypadkach najstarszy członek rodziny powinien wypełnić właściwy rytuał przebłągalny przodka *togbui*⁵⁰.

4. Wymiar genealogiczny

Znaczna większość antropologów postuluje patrylinearny⁵¹ system pokrewieństwa wśród ludu Ewe⁵². Do najbardziej popularnych naukowców kwestionujących ten system zaliczają się Alfred Burdon Ellis⁵³ i Klaus Hamberger. Należy jednak podkreślić niespójność metodologiczną tych autorów. Mianowicie Alfred Burdon Ellis przedstawił jedynie opis zwyczajów oraz nie znał języka lokalnego, natomiast jego informatorzy nie potrafili swobodnie komunikować się w języku angielskim, aby wytłumaczyć poprawnie zwyczaje i prawa panujące wśród ludu Ewe. Klaus Hamberger w analizie zwyczajów ludu Ewe dostrzega różnicę między *tofome* (rodzina ze strony ojca) i *nofome* (rodzina ze strony matki). Jednak swoisty przekaz tradycji zwyczajów i religii (zwłaszcza kult przodków) panujący wśród

⁴⁸ Zob. A. de Surgy, *Le système religieux des évhé*, s. 38-42, również C. Rivière, *Anthropologie religieuse des Évé du Togo*, s. 51-56.

⁴⁹ Zob. C. Rivière, *Anthropologie religieuse des Évé du Togo*, s. 52-54.

⁵⁰ Zob. B. Gilli, *Naissances humaines ou divines? Analyse de certains types de naissances attribués au Vodou*, Ed. Haho, Lomé 1997, s. 25-28.

⁵¹ Patrylinearny system pokrewieństwa w danej grupie etnicznej oznacza proces insercji dziecka w system rodziny ojca. Dziedziczenie gruntów, nieruchomości, nazwiska i innych przywilejów dotyczy krewnych ze strony ojca i samego ojca.

⁵² Zob. A. de Surgy, *Le système religieux des évhé*, s. 56. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 152-166. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 310. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 415-436. K. Hamberger, *Matrilinéarité et culte des aïeules chez les Éwé*, „Journal des Africanistes” 2009 (79), s. 242. A.K.P. Kludze, *Ewe law of property*, Sweet and Maxwell, London 1973, s. 276.

⁵³ A.B. Ellis, *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa: The Religion, Manners, Customs, Laws, Languages*, Chapman and Hall, London 1890.

ludu Ewe nie decyduje o systemie patrylinearności lub matrylinearności konkretnego ludu⁵⁴. Wśród ludu Guin, podobnie jak wśród ludu Ewe, identyfikując⁵⁵ pewną rodzinę, należy zweryfikować tożsamość *fome mega* lub *home mega* (przodka lineażu⁵⁶ rodziny). Tradycyjnie jest to „człowiek, który siedzi na tronie przodków” – w języku ewe *eno mia togbewo be azike dyi*. Najczęściej jest to najstarszy w lineażu. Na przykład wspólnota *duko* (Xoxoe)⁵⁷ jest zamieszkiwana przez cztery klany: Tokoni, Trevi, Tsevi i Ahado. Każdy z nich posiada swego praprzodka *Togbui* (odpowiednio): Admo, Gedze, Yofi i Kuto. W każdym istnieje także *fomega*, czyli najważniejszy żyjący przedstawiciel klanu. Mieszkaniec wspólnoty Xoxoe sam siebie określa jako syn praprzodka, np. *Tokoniviwo* lub *Ahadoviwo*⁵⁸, dlatego też na podstawie wyżej wymienionego sposobu autoidentyfikacji i odszukiwania wspólnego praprzodka dla poszczególnych osoby mieszkańcy Xoxoe stanowią jedną rodzinę.

5. Tradycyjny charakter rodziny

Rodzinę stanowią członkowie wspólnoty przestrzegający tych samych nakazów (*tabou*)⁵⁹. Oprócz lineażu istnieje wśród ludu Ewe podział na mniejsze grupy *to* i *kome*. Wśród ludu Anlo istnieje jeszcze inna jednostka strukturalna zwana *hlo*. W wyżej wymienionych pojęciach trudno ustalić dokładne kryterium identyfikujące strukturę *hlo*. Na przykład: *hlo* dosłownie oznacza „ojcostwo”. Gdy spotkają się osoby z tego samego *hlo*, oznacza, iż mają wspólnego ojca lub przodka, natomiast w skład *fome* wchodzi również osoby spokrewnione ze strony matki. Proces dziedziczenia dóbr materialnych oraz gruntów przebiega jedynie w kręgu *fome* z wyjątkiem kobiet, które generalnie są pozbawione prawa dziedziczenia. Uprzywilejowane tradycyjnie zjawisko endogamii jest obecne wśród społeczeństw *fome* i *hlo*. Natomiast w sensie prawnym i religijnym pojęcie *hlo* przekracza rzeczywistość *fome*, ponieważ w sytuacjach konfliktowych oznacza grupę ludzi, którzy mają prawo do dziedziczenia tytułów rodzinnych oraz prawo zemsty wybiegające poza własne *hlo*. Najważniejszym elementem łączącym relacje między członkami

⁵⁴ K. Hamberger, *Matrilinearité et culte des aïeules chez les Éwé*, w: „Journal des Africanistes” 2009 (79), s. 241-279.

⁵⁵ Proces identyfikacji należy rozumieć jako czynność rozpoznania i właściwej atrybucji do konkretnej grupy etnicznej, socjologicznej czy rodzinnej, mając na względzie kryterium genealogiczne.

⁵⁶ Pod pojęciem lineażu należy rozumieć grupę osób (kilka generacji) pochodzącą od wspólnego przodka. Zob. W. Fortes, E.E. Evans-Pritchard, *African political systems*, International African Institute, Oxford University, London 1969 (13), s. 284-288.

⁵⁷ Jedna z dzielnic miejscowości Aneho usytuowana około 45 km na wschód od Lomé.

⁵⁸ W języku ewe przyrostek *viwo* oznacza potomstwo, np. *Tseviviwo* – potomstwo pochodzące od praprzodka Tsevi, *Ahadoviwo* – potomkowie Ahado. Zob. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 243.

⁵⁹ Zob. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 242-243.

tej samej grupy *hlo* stanowią te same tradycje religijne i nakazy prawne (tabou)⁶⁰. W czasach współczesnych granica między *fome* i *hlo* zaciera się. Powszechnie pojęcie *fome* dotyczy całej rodziny włącznie z osobami spokrewnionymi ze strony matki. Semantycznie wyrażenie *hlo* posiada znaczenie rewanzu lub zemsty, np.: *bia hlo* (zemści się), *do hlo* (w ramach rewanzu), *hlosidede* (małżeństwo zemsty).

Jak już zostało wskazane, rodzina w kulturze ludu Ewe posiada wymiar religijny, biologiczny oraz tradycyjny. Pewne uporządkowanie nazewnictwa odnoszącego się do rodziny ma na celu przedstawienie koncepcji rodziny w kulturze Ewe. Słowo *to* w języku ewe oznacza „ojciec”, natomiast *no* należy przetłumaczyć jako „matka”. Potocznie dzieci nazywają swych rodziców *fofo* lub *dada*; te określenia mogą także zostać przypisane starszym lub bliskim z rodziny. *Fofo* może zostać nazwany starszy brat ojca, kuzyn, jak również dziadek. Dosłowne znaczenie *to* jest bliskie rzeczywistości władzy i posiadania: *xoto* – „szef domu”, *afeto* – „właściciel domu”, *mia to* – „król wioski”. Jednak potocznie jest tłumaczony jako „nasz ojciec” (*notre père*)⁶¹. Podobnie jest ze słowem *no*, które oznacza „matkę”, „właścicielkę”, „kobietę”. Rodzeństwo w języku ewe oznacza słowo *novi*. W sensie dosłownym to brat lub siostra pochodząca od tej samej matki. Jednak w sensie ogólnym *novi* określa: „każdego członka klanu tego samego pokolenia; każdą osobę, która w pewien sposób jest spokrewniona, tego z kim przestrzega się tych samych zakazów, chociaż pochodzenie ojcowskie decyduje o przynależności członków do klanu lub tabu”⁶². Należy podkreślić różnice między słowami *tovi* lub *fofovi*, które oznaczają rodzeństwo posiadające wspólnego ojca, lecz różne matki. Mimo iż w nazewnictwie generalnym *novi* posiada znaczenie bardzo ogólne, jednak w relacjach rodzinnych *novi* wyrażają bliższe pokrewieństwo niż *tovi*, na przykład kuzyni. Pewne szczegóły zanikają w nazewnictwie lub posiadają inne znaczenie w zależności od regionu: na przykład *fofo* lub *dada* w języku ewe w regionach wschodnich oznaczają „ojciec” i „matka”, natomiast w zachodniej części Togo – „starszego brata” (*fofo*) lub „starszą siostrę” (*dada*). Istnieje wyrażenie

⁶⁰ W literaturze antropologów opisujących kulturę ludu Ewe, termin *tabou* (tabu) posiada trzy główne znaczenia. Klasyczne pojęcie tabu odpowiada polskiej definicji – to rzeczywistość, o której się nie mówi lub jest zakazana w danym środowisku. Zob. L.S. Adotévi, *Contribution à l'étude de l'esclavage en pays guin (Mina) à l'époque précoloniale (XVII-XVII)*, w: N.L. Gayibor (ed), *Le tricentenaire d'Aneho et du pays guin*. Presses de l'UB, Lomé 2001, s. 118. Tabu to także zakazy religijne, które nie posiadają logicznego wytłumaczenia. Zob. C. Rivière, *Anthropologie religieuse des Évé du Togo*, s. 105. „Ces tabous dont nul n'a pu nous dire l'origine expriment l'aspect sacralisé”. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Évé du Togo*, s. 42. Trzecie znaczenie obejmuje całość tradycji związanej z lineażem ojca. Zob. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 283-288.

⁶¹ Zob. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 267.

⁶² „Tout membre de clan de la même génération, toute personne à qui on croit être d'une manière ou d'une autre parenté, avec qui on partage ensemble le même tabou, bien que l'origine paternelle soit déterminante dans l'appartenance au clan ou au tabou”. Tłum. własne. Tamże, s. 267.

grzecznościowe w formie sufiksu (*nye*), które używa się w stosunku do starszych osób: *fofonye* (zwracając się do mężczyzn) i *dadanye* (do kobiet). Forma sufiksu *ga* lub *vi* oznacza „starszeństwo” lub „prestż władzy”: *fofoga* – „starszy brat” lub „ważniejsza osoba”, *fofovi* „młodszy brat” lub „osoba ciesząca się niższą pozycją socjalną”, *ataga* – „dziadek” lub „starszy brat ojca”, *naga* – „babcia” lub „starsza siostra matki”, *navi* – „młodsza siostra matki”, a dosłownie „młodsza mama”. Idea starszeństwa jest wyrażana w formie prefiksu *tog/togbe*. *Togbe* oznacza dziadka, dosłownie to „ojciec ojca”, *togbemama* – „ojciec matki”, *nogbemama* – „matka matki”. Istnieją również obie formy sufiksu (*ga* i *vi*) i prefiksu (*togbe*) w nazewnictwie rodzinnym: *togbevi* – „starszy brat ojca” oraz *togbega*, czyli „młodszy brat ojca”. Podwójne wyrażenie *togbetogbe* oznacza „pradziadka” z obu stron, jak również *mamamama* – „prababcia”. Wyrażenie *yovi* wyraża pokrewieństwo bratanków lub brataniec, dlatego też słowo *atagayovi* oznacza „syna starszego brata”, *nagayovi* należy tłumaczyć jako „syn młodszego brata”, natomiast *nyineyovinu-su* to dosłownie „córka siostry”. To samo wyrażenie *yovi* może oznaczać relacje dziadek-wnuczek w zależności od prefiksu *togbeyovi* (dziecko, które mnie nazywa dziadek). W życiu codziennym do starszych osób najczęściej zwraca się, używając wyrażenia matka i dodając imię dziecka np.: *Kofino*, czyli matka Kofi lub *Folino* matka Foli, podobnie *Kofito* oznacza ojciec Kofiego, a *Folito* – ojciec Foli. Wskazane wyrażenie posiada pewien prestiż socjalny⁶³.

II. MAŁŻEŃSTWO TRADYCYJNE

Zagadnienie małżeństwa w kulturze ludu Ewe należy rozpatrzyć z perspektywy trzech wzajemnie powiązanych wymiarów, które po części się uzupełniają, lecz nie wykluczają. W zależności od perspektywy kulturowej, religijnej lub prawnej określa się rodzaj małżeństwa: cywilne, które jest zawarte według norm prawa obowiązującego w danym kraju, religijnie – *alolele*, zawarte według norm kanonicznych katolickich lub protestanckich oraz tradycyjne wypełnione według własnych kulturowych i religijnych rytuałów⁶⁴. Wśród ludu Ewe napotyka się na

⁶³ Zob. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 56.

⁶⁴ W końcowej części prezentacji charakteru religijnego małżeństwa zostaną przedstawione praktyki zawarcia związku według norm muzułmańskich w południowym regionie Togo. Oprócz związków małżeńskich zalegalizowanych: prawnie, religijnie lub tradycyjnie, istnieje forma związku partnerskiego lub wolnego, gdzie mężczyzna żyje z kobietą lub kobietami. Wspomniany związek oparty na podłożu ekonomicznym, w którym mężczyzna finansuje potrzeby kobiety lub kobiet i swych dzieci, jednak nie chce wiązać się prawnie lub tradycyjnie. W literaturze socjologicznej związku te są nazywane niesformalizowane (*union non formalisée*). Według analiz socjologicznych w Lomé liczba związków niesformalizowanych wzrasta z roku na rok. Zob. *Famille, migration et urbanisation au Togo*, Etude dans le secteur de la population au Togo, Uniwersytet z Lomé, Katedra Studiów Demograficznych, Lomé 2002, t. 4, s. 64-67. Maire-Paul Thiriat dzieli związki małżeńskie na: zwyczajowe (tradycyjne, cywilne i religijne), obopólnej zgody (*consen-*

związki małżeńskie sakramentalne katolickie, rozpoznane i zawarte według prawa cywilnego oraz wypełnione według norm tradycyjnych. Istnieją związki małżeńskie o charakterze tradycyjnym – *srodede*⁶⁵, które nie zostały zgłoszone w urzędzie stanu cywilnego, jak również tylko tzw. małżeństwa cywilne, lecz nieposiadające związku sakramentalnego. W praktyce jednak nie spotyka się małżeństw, które nie zostały zawarte według norm tradycyjnych (mają one tylko mniejszy lub większy wymiar).

Związki małżeńskie zostały przedstawione przez naukowców z różnorodnych perspektyw. Pastor Jakob Spieth przedstawia małżeństwo z perspektywy etnograficznej i zauważa, że posiada ono prawie wiekową historię. Claude Rivière w swym dziele *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo* analizuje małżeństwo z perspektywy religijno-socjalnej. Kryterium fundamentalnym stanowi tu samo „życie” (*la vie*), które łączy akt małżeństwa z faktem narodzin dziecka. Narodziny dziecka oznaczają początek „życia” człowieka, podobnie jak i małżeństwo – związek dwóch osób powołanych do tworzenia nowego „życia”. Natomiast Albert de Surgy w pracy *Le système religieux des évhé*, analizuje małżeństwo i rodzinę z perspektywy religijno-genealogicznej, gdzie „właściwa rodzina” strzeże depozytu religijnego. Dzieło *Aux sources de l'histoire et des traditions evé : l'exemple de l'Avé Kossi Adabra* przedstawia współczesną perspektywę tradycyjnego związku małżeńskiego.

W dalszej części zostanie przedstawiony chronologiczny system rytuałów i tradycji dotyczący związków małżeńskich we współczesnej kulturze ludu Ewe, jak również różne charaktery małżeństwa w zależności od uwarunkowań społecznych małżonków, z uwzględnieniem obowiązującego w Togo systemu prawnego. W pierwszym rzędzie zaprezentowane zostaną dawne zwyczaje, które obecnie przyjmują charakter symboliczny. Następnie refleksja skoncentruje się na rzeczywistej kolejności przyjmowania różnych charakterów małżeństwa. Mianowicie zdecydowana większość społeczności ludu Ewe przyjmuje w pierwszej kolejności małżeństwo według zwyczajów tradycyjnych⁶⁶. W dalszej kolejności związek jest

suelles) i inne formy (autres formes) pozbawione związków zwyczajowych. Zob. M.-P. Thiriat, *Faire et défaire les liens du mariage : évolution des pratiques matrimoniales au Togo*, Centre français sur la population et le développement, Paris 1998, s. 152-156.

⁶⁵ Termin *alolele* oznacza złączenie rąk, *srodede* lub *de sro deka* – poślubić jedną żonę. Zob. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 149. B. O. Atakpah, *Le mariage coutumier au Togo à la lumière du droit canonique*, Pontificia Universitas Urbaniana, Romae 1959, s. 17.

⁶⁶ Pojęcie małżeństwa tradycyjnego pochodzi z języka francuskiego stosowanego przez większość frankofońskich antropologów: *le mariage traditionnel*. Istnieje inne pojęcie w antropologii dotyczące rytuałów małżeństwa, mianowicie *le mariage coutumier*, dosłownie „małżeństwo obyczajowe”. Oba pojęcia nie są identyczne. Pierwsze nawiązuje do zespołu tradycji i zwyczajów danej grupy etnicznej, natomiast drugie ogranicza się do charakterystycznych rytuałów konkretnej grupy

zalegalizowany według prawa cywilnego w urzędzie stanu cywilnego, po czym małżonkowie mogą zawrzeć związek sakramentalny. Spłacenie *agba nana*⁶⁷ jest warunkiem *sine qua non* ślubu cywilnego. Wyrażenie *agba nana* wśród antropologów frankofońskich jest tłumaczone jako *la dot*, natomiast w języku angielskim – *dowry*.

W *Słowniku języka polskiego* pojęcie posagu w pewnym sensie odzwierciedla najwierniej znaczenie francuskiego słowa *la dot*, w którym „posag” lub „wiano” oznacza „kapitał lub majątek, który ma panna młoda na wypadek wyjścia za mąż, lub wychodząc za mąż”⁶⁸.

Żadne z podanych pojęć nie zawiera idei *agba nana*, które w kulturze ludu Ewe oznacza całokształt obowiązków, do których należą: praca – *sagbladede*, pieniądze, dobra materialne, czasami nieruchomości, z których przyszły mąż powinien się wywiązać względem rodziny małżonki⁶⁹.

Koszty każdego z wyżej wymienionych rytuałów są dość wysokie w odniesieniu do przeciętnej płacy krajowej, dlatego też bardzo często śluby według tradycji, cywilny oraz religijny odbywają się w różnych przedziałach czasowych⁷⁰. Nie należy postrzegać małżeństwa w kulturze Ewe z perspektywy ekonomicznej, jako wymiany dóbr materialnych, lub nadawać mu statusu socjologicznego, gdzie szef wioski, starsi z rodzin i najbliżsi członkowie biorą w nim aktywny udział w zależności od ich funkcji społecznych czy politycznych⁷¹.

1. Najstarsze przekazy tradycyjnych zwyczajów małżeńskich

Pod koniec XIX i na początku XX wieku wśród ludu Ewe istniał zwyczaj pewnych obietnic małżeńskich. Gdy mężczyzna zobaczył kobietę w ciąży, która mu

dotyczącej obyczajów małżeństwa. Ponieważ wśród ludu Ewe nie istnieje jednolita praktyka rytuałów małżeństwa, a analiza zwyczajów dotyczy również innych ludów Południa Togo, także ludu Guin, pojęcie małżeństwa tradycyjnego odzwierciedla najwierniej rzeczywistość aktu małżeństwa obecną wśród ludów poddanych właściwej analizie.

⁶⁷ Obowiązki i dobra materialne wyznaczone przez rodzinę kobiety do uregulowania przez przyszłego męża lub jego rodzinę.

⁶⁸ J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1909, t. 4, s. 732. Por. R. Łukowski, *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1988, pojęcia: *posag* – t. 2, s. 233, *wiano* – t. 3, s. 690.

⁶⁹ Zob. B.O. Atakpah, *Le mariage coutumier au Togo à la lumière du droit canonique*, s. 25-33.

⁷⁰ Największe koszty związane z małżeństwem tradycyjnym są związane z uregulowaniem spraw *agba nana*, o których będzie mowa na właściwym etapie refleksji. Od roku 2012 najniższa płaca zapewniona w Togo tzw. SMIG (salaire minimum interprofessionnel garanti) wynosi 35.000 FCFA, czyli obecnie 53 Euro. Koszty administracyjne ślubu cywilnego sięgają wartości tej pensji.

⁷¹ Zob. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*, s. 129-133.

się podobała, w symboliczny sposób uderzał w nią lekko kamieniem⁷² lub delikatnie ocierał o jej brzuch, wymawiając następujące słowa:

„Jeżeli dziecko, które się narodzi, okaże się dziewczynką, będzie moją (mojego syna) żoną, ponieważ chcę mieć żonę, którą ty urodzisz. Jeśli będzie to chłopiec, stanie się moim przyjacielem”⁷³.

Ten symboliczny akt nie zobowiązywał do absolutnej i radykalnej obietnicy przyszłego związku, lecz w przypadku akceptacji, mężczyzna lub chłopiec, któremu obiecano przyszłą żonę, był zobligowany do pracy w polu i pomocy przyszłym rodzicom swej potencjalnej żony. Jako młody chłopiec mógł pomagać rodzicom swej wybranki, jak również ofiarować rodzinie drobne i symboliczne prezenty. W starszych tradycjach istniała określona wartość, którą przyszły mąż powinien dać rodzinie kobiety⁷⁴. Wśród najstarszych przekazów istnieje tradycja małżeństw zemsty, jak również małżeństw niewolnika (sytuacje, które w obecnym kontekście kulturowym i rzeczywistym w Togo nie istnieją).

2. Etapy małżeństwa tradycyjnego

Nie ma zgodności i jednolitej opinii naukowców przedstawiających stałe etapy małżeństwa według tradycji wśród ludu Ewe. Jak podkreśla Claude Rivière: „Każdy członek ludu Ewe doświadcza różnorodności zwyczajów zmieniających się od wsi do wsi, na które mają wpływ następujące elementy: charakter negocjatorów, ilość uczynionych prośb, rodzaje i ilość napojów zaręczynowych, skład wyprawki, kwota posagu, posiłki rytualne, obrzędy sprawdzające dziewictwo”⁷⁵.

Większość uczonych wymienia trzy podstawowe fazy małżeństwa tradycyjnego: obietnica, spłcenie *agba nana* oraz wspólne zamieszkanie małżonków⁷⁶. Jednak wnikliwa analiza rytuałów i zwyczajów związanych z małżeństwem wskazuje, iż proces ten zaczyna się od wstępnych negocjacji, a kończy na wspólnym zamieszkanianiu oraz publicznej prezentacji dziecka jako formy dopełnienia małżeństwa.

⁷² Istnieje wiele przekazów dotyczących gestu dotknięcia/uderzenia kamykiem. Niektóre tradycje wspominają, iż mały kamyk (fr. *caillou*) powinien być koloru białego (tradycje Aneho), a kobieta w ciąży powinna go strzec aż do momentu małżeństwa swej przyszłej córki.

⁷³ Por. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 204. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 129. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*, s. 156. B.O. Atakpah, *Le mariage coutumier au Togo à la lumière du droit canonique*, s. 20-21.

⁷⁴ Zob. Pastor Jakob Spieth przedstawia dokładne obowiązki mężczyzny i wartość, którą powinien ofiarować przyszłej rodzinie. *Les communautés Ewes*, s. 206.

⁷⁵ C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*, s. 132, tłum. własne.

⁷⁶ Zob. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 307-313.

a. Narzeczeństwo

Niewątpliwie momentem rozpoczynającym proces zawarcia małżeństwa jest obietnica rodziców, która zaczyna etap narzeczeństwa. W obecnych czasach gest dotknięcia małym kamykiem brzucha kobiety w ciąży oznaczający prośbę o przyszłe małżeństwo z jej dzieckiem (w przypadku urodzenia córki) uległ zanikowi. Jednak we wstępnej fazie nieodzowny jest udział rodziców i najbliższej rodziny⁷⁷. Generalnie nie istnieją limity wiekowe wyznaczające zdolność zawarcia małżeństwa. W tradycji popularnej można jednak napotkać dwa rodzaje kryteriów dopuszczających do założenia przyszłej rodziny⁷⁸. Jedno z tych kryteriów dotyczy budowy ciała – kobieta nie powinna już mieć piersi *anoglovi* (kielkujące), lecz *anomumu* (złamane, opadające). Jeżeli chodzi o mężczyznę, w zależności od wykonywanego zawodu, ważne, aby mógł wykazać się siłą i zdolnością do zapewnienia przyszłej rodzinie potrzeb materialnych. Kolejnym kryterium jest zaradność życiowa. Do obowiązków kobiety należy troska o czystość domu, przygotowanie posiłków, na które mąż musi zapracować.

b. Wstępne negocjacje vofofo

Etap narzeczeństwa dzieli się na dwa momenty: *vofofo* (pukać do drzwi) i *ametabiabia* (domaganie się osoby)⁷⁹. W zależności od regionu i tradycji rodzinnych wyznacza się osoby, które będą negocjowały przebieg przyszłego małżeństwa. Z reguły są to dwie lub trzy ciotki ze strony ojca *tasi*. Do tej misji mogą zostać również wyznaczone starsze kobiety z rodu ojca⁸⁰. Gdy rodziny się dobrze znają, tej misji przewodniczy najstarszy brat ojca (praktyka stosowana do obecnych czasów w regionach Tschievié, Notshé). Misja *vofofo* dokonuje się bardzo wcześnie rano (około czwartej, najpóźniej piątej godziny, jeszcze przed wschodem słońca). Ma to związek z przekonaniami ludu Ewe. Problemy dnia jeszcze nie nastąpiły, rodzice przyszłej małżonki nie mieli czasu na spożycie alkoholu, a dokonywa-

⁷⁷ Zob. D. Meekers, *Freedom of partner choice in Togo*, „Journal of comparative family studies”, 1995 (26), s. 163-178.

⁷⁸ Według analiz demograficznych w Togo średnia wieku mężczyzny w momencie zawarcia związku małżeńskiego wynosiła (w latach 1960-1970) 26 lat, natomiast kobiety – 18. Zob. T. Locoh, *La nuptialité au Togo. Evolution entre 1961 et 1970*, „Population” 1976 (31), s. 382. T. Locoh, *Structures familiales et évolutions de la fécondité dans les pays à fécondité intermédiaire d’Afrique de l’Ouest*, w: Bulletin démographique des Nations Unies, Achever la transition de la fécondité, Numéro spécial, nr 48/49, New York 2010, s. 175-178.

⁷⁹ Zob. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*, s. 135.

⁸⁰ Tradycja ludu Guin dopuszcza udział ciotek ze strony matki. Zob. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d’Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 141. K. Adabra również dzieli na proces narzeczeństwa dwa etapy: *esi dzedze* – zapoznanie przyszłej żony, które jest równoważne z *vofofo*, oraz *afo to kpui*, które generalnie odpowiada rytuałowi *ametabiabia*. A.K. Adabra, *Aux sources de l’histoire et des traditions evé : l’exemple de l’Avé*, s. 310-11. Por. B.O. Atakpah, *Le mariage coutumier au Togo à la lumière du droit canonique*, s. 22-23.

ne pertraktacje mają bardzo ważny charakter. Wybrana delegacja puka do drzwi, gdzie następuje rytualny dialog. Delegacja przemawia:

Mieva miagbo be miawo miafe akoe ne mi ne miatso anotsi (Przybyliśmy do was, abyscie nam pożyczyci kalebasy do napicia się wody)⁸¹. Inna formuła brzmi:

Mieva miagbo be miawo miafe dotsovi deka na mi ne woano tome yim nami (Przybyliśmy, aby was prosić o pożyczenie jednej z waszych służebnic, by nam przyniosła wody ze strumyka). Następnie ojciec rodziny odpowiada: *Akoe ka dim miele?* (Którą z kalebas chcecie?). Delegacja powinna wymienić imię córki wybranej na przyszłą żonę⁸². Podobny dialog⁸³ pierwszych pertraktacji wśród ludu Guin przytacza Diedrich Westermann.

Jednak symbolika gestu czerpania wody posiada tu inne znaczenie, które należy interpretować w odniesieniu do pracy kobiet. Utrzymanie gospodarstwa domowego pozostaje podstawową funkcją kobiety w rodzinie. Zasadniczo kobiety są „ofiarowywane mężczyznom, aby im służyły i otaczały ich najwyższą troską”⁸⁴.

Z powyższego dialogu należy wyszczególnić specyficzne i własne elementy kulturowe obecne wśród ludu Ewe. Rodzina mężczyzny prosi o „pożyczenie” *akoe* (kalebasy), która symbolizuje służbę mężczyźnie i zapewnienie funkcjonowania domostwa (*entretien de la maison*). Nie ma wzmianki o podarowaniu lub oddaniu kobiety na zawsze rodzinie mężczyzny. Mimo iż przyszła kobieta będzie fundamentalną częścią rodziny męża, jednak nie należy do niej całkowicie. Pochówek i wszelkie związane z nim czynności przynależą do obowiązków rodziny jej ojca. Mąż nie uczestniczy finansowo i logistycznie w przygotowaniu pogrzebu swej żony⁸⁵.

⁸¹ Pojęcie *akoe* oznacza naczynie wykonane z tykwy. *Lagenaria siceraria* – tykwa pospolita, kalebasa, roślina z rodziny dyniowatych, z której wyrabia się naczynia służące do przetrzymywania lub noszenia wody.

⁸² Dialog pierwszych pertraktacji z: C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*, s. 137.

⁸³ Formułę dialogu pierwszych pertraktacji pochodzącą z Aneho przytoczoną przez Claude’a Rivière’a charakteryzuje brak elementów symbolicznych. Występuje w niej zapewnienie pokoju, jak również szacunek wobec wybranej kobiety. Różnicę formy dialogu należy tłumaczyć z perspektywy historycznej, gdzie mieszkańcy Aneho trudnili się handlem niewolników, a ich działalność komercyjna nie zawsze była interpretowana pokojowo. Do chwili obecnej istnieje powszechne przekonanie, iż mieszkańcy Aneho są osobami niesłownymi, którym nie należy ufać. Zob. <http://www.lemonde.fr/a-la-une/2005/05/27/les-blessures-d-aneho-la-togolais6548213208.html> [dostęp 3/11/2015].

⁸⁴ „En référence au travail des femmes. L’entretien du foyer demeure l’attribution essentielle de la femme dans le ménage. Elles sont données aux maris essentiellement pour les servir, leur procurer le plus grand soin”. Tłum. własne. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d’Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 141.

⁸⁵ Zob. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*, s. 138. Rytuály i obowiązki pogrzebowe, w: J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 203, 287-302.

Po pierwszej pertraktacji rodzice dziewczyny odsyłają delegację i określają termin następnego spotkania (5-8 dni). Przez ten czas rodziny obydwu stron przeprowadzają wywiad środowiskowy dotyczących przyszłych narzeczonych⁸⁶. Bliscy małżonków dowiadują się o wadach i zaletach panujących w rodzinach. W przypadku pozytywnej opinii rodzina przyszłego męża ponownie zwraca się z prośbą o wydanie za mąż córki. Podczas drugiej i trzeciej wyprawy w skład delegacji wchodzi wujek ze strony matki (z reguły najstarszy brat matki). Bardzo ważnym elementem w pozytywnym przebiegu stanowi zgoda przyszłej małżonki, jednak nie jest ona decydująca. Pastor Jakob Spieth przedstawia sposoby zmuszania kobiety do akceptacji przyszłego małżeństwa, takie jak próba głodu przez okres kilku dni, przywiązywanie do drzewa lub zmuszanie do chodzenia na łańcuchu czy kary cielesne⁸⁷. Zwykle po trzeciej oficjalnej prośbie narzeczeństwa okres pierwszego etapu *vofof* kończy się tradycyjnym posiłkiem oraz spożyciem napojów *nuhaha*, zwyczajowo zwanym „otwarcie ust” (*ouvert la bouche*)⁸⁸. Tradycyjnie są to butelka Schnapsa oraz Dubonnet⁸⁹.

c. *Ametabiabia* (domagać się osoby)

Praktykę *ametabiabia* można nazwać „roszczeniem praw do pewnej osoby”. W kulturze ludu Ewe pojęcie to oznacza ceremonię zakończenia czasu narzeczeństwa, a zarazem moment inicjujący ściśle relacje między rodzinami. Rankiem rodzice narzeczonego, jego wujkowie wraz ze swymi żonami udają się do domu kandydatki, aby rozpocząć ceremonię *ametabiabia*. Ojciec przyszłej małżonki tradycyjnie pyta o powód odwiedzin, który przedstawia wujek ze strony matki. Po symbolicznym dialogu ojciec domu, w którym dokonują się ceremonie, odmawia modlitwę do przodków, następnie siostra ojca przedstawia narzeczoną zebrany. Istnieją pewne formuły wypowiedziane przez ojca przed oddaniem córki przyszłemu mężowi. Nie posiadają one jednolitej formy. Przeważnie ojciec przedstawia córkę po imieniu i oddaje mężowi, po czym następuje modlitwa wstawiennicza do przodków rodziny, następnie życzenia liczego potomstwa, urodzaju plonów i długiego życia w pokoju⁹⁰.

⁸⁶ Problemy wykluczające małżeństwo tradycyjne: pokrewieństwo, nałogi, choroby dziedziczne i inne. Zob. B.O. Atakpah, *Le mariage coutumier au Togo à la lumière du droit canonique*, s. 19-21.

⁸⁷ Zob. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 207.

⁸⁸ Zob. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*, s. 140.

⁸⁹ Nazwy alkoholi niekoniecznie odnoszą się do ich właściwego rodzaju. Pod nazwą „schnaps” należy rozumieć alkohol o większym stężeniu. Do tej kategorii trunków należą whisky, gin oraz lokalny napój sodabi. Natomiast do kategorii „Dubonnet” należą napoje niskoprocentowe i słodkie likiery. Generalnie mocne alkohole ofiaruje się ojcu przyszłej małżonki, natomiast niskoprocentowe i słodkie – matce wybranki. (Le Schnaps est destiné au père de la fille; le Dubonnet à sa mère). A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 310-311.

⁹⁰ Por. Zebrane dialogi w rodzinach w czasie przedstawienia córki przyszłej rodzinie. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 207, C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les*

Francuski antropolog Claude Rivière wyznacza cztery elementy konstytutywne etapu narzeczeństwa:

1. Ostateczne pozwolenie na zawarcie związku małżeńskiego wyraża ojciec dziewczyny oraz wujek ze strony matki narzeczonego.
2. Zgoda przyszłych małżonków. Mąż jest tu utożsamiany z osobą, która jest odpowiedzialna za wszystkie praktyki. To mąż poślubia żonę⁹¹.
3. Pożywienie i napoje użyte podczas ofiary dla przodków i Vodou oraz posiłków są zapewnione przez rodzinę nowożeńców.
4. W dniu *ametabiabia* obie rodziny dokładnie określają charakter i wartość *agba nana*, którą narzeczonej jest zobowiązany wypłacić rodzinie panny młodej⁹².

Wartość i charakter *agba nana* decydują o czasie, w jakim narzeczonej jest w stanie zapewnić rodzinie żony oraz przygotować zaplecze logistyczne (pole i dom). Wymagania rodziny mogą być tak wysokie, że od momentu *ametabiabia* do właściwych zaślubin *srodede* może upłynąć kilka lat. Wartość *agba nana* zależy od statusu społecznego, ekonomicznego, politycznego (w przypadkach rodzin wysoko usytuowanych politycznie), poziomu wykształcenia kobiety i jej zawodu⁹³. Claude Rivière opisuje *agba nana* wśród ludu Ewe na przestrzeni XX wieku. Nie posiada ona określonej stałej wartości. W skład tego obowiązku wchodzi praca na polu; pomoc w budowie domu rodziców żony; zakup odzieży dla rodziców i najbliższych z rodziny, napojów alkoholowych, pożywienia, biżuterii i innych drobnych podarunków⁹⁴. Od momentu *ametabiabia* do czasu właściwych zaślubin *srodede* narzeczeni odwiedzają swe rodziny, pomagając każdej z nich. Odwiedziny, pomoc na polu oraz ofiarowanie prezentów zacieśniają relacje między rodzinami.

d. Posag *agba nana*

Początkowo obowiązek *agba nana* wynosił symboliczną wartość *cauris*⁹⁵. Później zamieniono go na inne czynności, takie jak praca w polu czy konkretne dary, np. kilka butelek wina palmowego, parę tradycyjnie sporządzonych tkanin. Z cza-

Évé du Togo, s. 141, D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 140-145.

⁹¹ W przytoczonej koncepcji kobieta przyjmuje aspekt pasywny, który po części wyjaśnia francuski uczonej: „on marie une femme”, a nigdy: „on se marie avec”. Zwrot w języku polskim oznacza „mężczyzna poślubia kobietę, a nie żeni się z kobietą”. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Évé du Togo*, s. 141.

⁹² Zob. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Évé du Togo*, s. 141-142.

⁹³ Zob. M.-P. Thariat, *Faire et défaire les liens du mariage : évolution des pratiques matrimoniales au Togo*, s. 148.

⁹⁴ Zob. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Évé du Togo*, s. 145-146.

⁹⁵ *Cypraea moneta* (*cauris*) stanowiła pierwszy środek płatniczy na Wybrzeżu Afryki Zachodniej w XVI-XIX w.

sem wraz ze wzrastającą dywersyfikacją statusu społecznego podnoszono wartość wykupu małżonki. Gdy mężczyzny nie było stać na spłacenie całkowitej wartości, a z przyszłą małżonką pragnął założyć rodzinę, wówczas podczas rozmów *afo to kpui*, deklarował spłacanie w określonym czasie całkowitej należności. Tradycyjne minimum posagu wynosiło: 4 butelki Schnapsa, jedna butelka piwa i jedna lemoniady. Przy czym istniał tradycyjny podział, gdzie dwie trzecie przypada ojcu i jedna trzecia matce⁹⁶.

Inną formą zapewnienia małżeństwa bez spłacania wartości *agba nana* jest zwyczaj *efu nu dede* (oznajmienie ciąży). W praktyce jest to forma mandatu lub wykupienia kobiety, ponieważ w zwyczajach ludu Ewe nie omawia się, jak również nie odbiera się wykupienia *agba nana*, gdy kobieta jest w ciąży. W mentalności Ewe te pertraktacje w czasie ciąży kobiety mogą spowodować gniew przodków lub bóstw Tro/Vodou na obie rodziny⁹⁷. Najpóźniej rytuał ten powinien być dokonany do szóstego miesiąca ciąży, mężczyzna wraz swymi rodzicami udaje się do rodziców kobiety, przynosząc 2 butelki Schnapsa, (Gordon, Gin i Dubonnet), 2 butelki piwa, napoju oraz 2 tkaniny dla kobiety, tradycyjnie zwanej *efu kpa vo*. Należy czekać na narodzenie dziecka, następnie zwyczajowo zalegalizować związek. Wymagania *agba nana* są znacznie niższe.

Wartości i znaczenie symboliczne *agba nana* nie należy identyfikować z „ceną za kobietę” (*prix de la femme*) lub gestem sprzedaży czy wzbogacenia się rodziców przyszłej żony. Generalnie znaczenie symboliczne *agba nana* posiada wieloaspektowy wymiar dla samej kobiety. Jawi się jako materialny dowód miłości narzeczonego, jak również pewien prestiż społeczny. Im droższa kobieta, tym jej pozycja społeczna jest wyższa. Dla rodziców kobiety jest to forma podziękowania (*akpedanu*)⁹⁸ za wykształcenie i oddanie córki. W relacji społecznej posiada wymiar zabezpieczenia i potwierdzenia paktu międzyrodzinnego⁹⁹. W odniesieniu do prawa cywilnego, całkowite uregulowanie *agba nana* jest warunkiem *sina qua non* ważności prawnej związku. Brak uregulowania tego obowiązku jest równoznaczne z rozwodem cywilnym i tradycyjnym (*pas de dot pas d'épouse*)¹⁰⁰. W roku

⁹⁶ Zob. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 311.

⁹⁷ W regionach południowo-zachodnich zamieszkiwanych przez lud Ewe „bóstwa pośredniczące” lub „zarządzające światem” (fr. *divinités intermédiaires ou intercesseurs, gestionnaires du monde*) są zwane Tro, natomiast w regionach południowowschodnich otrzymują nazwę Vodou. Zob. C. Rivière, *Anthropologie religieuse des Éwé du Togo*, s. 27.

⁹⁸ *Akpedanu* dosłownie „dar dziękczynny”, który jest najczęstszym określeniem *agba nana* dla rodziców małżonki za *mia woe dziwi loo*, zwrot, który oznacza: wy (rodzice) wydaliście na świat tę córkę. Zob. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 151.

⁹⁹ Zob. M.-P. Thiriat, *Faire et défaire les liens du mariage : évolution des pratiques matrimoniales au Togo*, s. 142-151.

¹⁰⁰ Zob. B.O. Atakpah, *Le mariage coutumier au Togo à la lumière du droit canonique*, s. 30. Również z punktu widzenia prawnego: brak spłacenia wymaganej powinności małżonka prawomoc-

1960 ówczesny prezydent Sylvanus Olympio wprowadził obowiązek spłacenia wszelkiej powinności (*agba nana*) względem rodziny małżonki oraz zawarcia tradycyjnego związku małżeńskiego przed zawarciem związku cywilnego lub religijnego¹⁰¹. Prawo cywilne z roku 1980 podaje definicję *agba nana* = la dot. Artykuł 58 mówi: „Posag ma charakter symboliczny. Może być spłacony w formie pieniężnej lub w naturze oraz występować w obu formach. Jednak w żadnym wypadku nie może przekraczać wartości dziesięciu tysięcy franków”¹⁰².

Według popularnych wierzeń brak całkowitej regulacji *agba nana* względem rodziny małżonki przynosi nieszczęścia dla nowo założonej rodziny w kwestii zdrowia i życia potomstwa. W skład *agba nana* wchodzi elementy esencjalne i symboliczne, które są ofiarowane małżonce i jej rodzicom¹⁰³. Mianowicie oprócz pracy i pomocy rodzicom narzeczony powinien im ofiarować: osiem butelek alkoholu o wyższym stężeniu, dwie butelki piwa, dwie butelki lemoniady, dwa litry *sodabi* (mocniejszy alkohol produkcji lokalnej), dwanaście bulw pochrzynu. Wśród rzeczy ofiarowanych przyszłej małżonce powinny się znaleźć: walizka, torba na zakupy, pierścionek zaręczynowy, dwa metry tkaniny koloru czerwonego, osiem tkanin tkanych tradycyjnie, sześć – osiem chustek, dwie pary butów, dwie pary kolczyków, duża miska, krzesło kuchenne, koperta z pieniędzmi oraz Biblia (również różaniec, gdy kobieta jest katoliczką)¹⁰⁴.

W rzeczywistości w skład *agba nana* wchodzi:

- *agbanvi* lub *agosonu* (napoje i symboliczna suma pieniędzy ofiarowane w pierwszej fazie rozmów *ametabiabia*),
- *srogba* lub *srodegba* (napoje, odzież dla małżonki oraz produkty rolne przedstawiane podczas tradycyjnych zaślubin *srodede*),
- obowiązki pracy narzeczonego od momentu *ametabiabia* do chwili *srodede*¹⁰⁵.

e. Zaślubiny *srodede*

W zależności od regionu tydzień liczy cztery lub pięć dni. W rejonach Kpalimé składa się on z następujących dni: *afenogbe* – dzień odpoczynku, *domegbe* – dzień pośrodku, *asiamigbe* – dzień targu, *agbletogbe* – dzień pracy. Natomiast w okolicach centralnych i wschodnich zamieszkiwanych przez lud Ewe tydzień liczy pięć dni:

nie może unieważnić związek małżeństwa. Artukul 86 paragraf 3: „La nullité du mariage peut être prononcée pour non payement de la dot”.

¹⁰¹ Zob. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 308.

¹⁰² Tamże, s. 308, tłum. własne.

¹⁰³ „W rzeczywistości stanowi rytualną i symboliczną pieczęć jedności między małżonkami i ich rodzinami”, C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Ewé du Togo*, s. 147, tłum. własne.

¹⁰⁴ Zob. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 311-312.

¹⁰⁵ Zob. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Ewé du Togo*, s. 146-147.

afenogbe (legbe wśród ludu Ouatchi) – dzień odpoczynku, *agbletsugbe* – dzień pracy, *domegbe* (*motagbe* wśród ludu Guin) – dzień pośrodku, *dategbe* – dzień symbolizujący węża, *fotegbe* (nyrigbe w języku guin) – dzień wykonania obowiązków¹⁰⁶.

Tradycyjne ceremonie zaślubin *srodede* zawsze odbywają się w dniu targu, czyli *asiamigbe* lub w dniu pracy *agbletsugbe* i trwają dwa lub trzy dni. Zanim żona opuści dom ojca i zamieszka wspólnie ze swym mężem otrzymuje pouczenia od matki: „Oddaję cię mężowi. Zostań z nim! Nie kłóć się! Jeżeli twój mąż jest zły, za bardzo nie narzekaj. Nie współżyj z innymi mężczyznami, ponieważ to ściągnie na ciebie śmierć. Jeżeli ktoś cię obraża, zachowaj spokój. Gdy dwie lub trzy osoby plotkują, nie mieszaj się w ich rozmowy. Nie chcę słyszeć o tobie niczego złego. Powiedziałam ci wszystko”¹⁰⁷.

Następnie od ojca: Idź dołączyć do męża i bądź mu posłuszna. Jeśli on coś mówi, nie patrz mu w oczy, lecz opuszczaj głowę. Nie dyskutuj z nim! Jeśli twoi sąsiedzi chcą się kłócić z nim, ty opuszczaj głowę i milcz. Nie patrz im w oczy, bo wiesz, że to oznacza brak szacunku. Nie zadawaj się z mężczyznami, gdyż zostaniesz prostytutką, a następnie będziesz zniesławiona. Nigdy nie ukrywaj prawdy wobec innych, ponieważ możesz się zniszczyć. Nie zawiązuj przyjaźni z wieloma kobietami. W kuchni gotuj, a nie zwęglaj. Wstawaj wcześniej i idź po wodę, po powrocie zamieć podwórko, rozpal ogień i gotuj. Kiedy skończysz, idź do męża na pole. Spoglądaj jedynie na braci męża jak na swoich braci, ponieważ oni pomogą ci w potrzebie. Nie wdawaj w niewłaściwe relacje z nimi, w przeciwnym wypadku zostaniesz upokorzona. Jeśli jeden z nich jest chory lub gdy jego żona urodzi dziecko, pomóż im, przynosząc wodę i drewno. Daj im sól i wszystko, co jesteś w stanie im zapewnić. Kiedy znajdziesz się w podobnej sytuacji, oni odwzajemnią ci się¹⁰⁸.

Porady rodziców zalecają całkowite posłuszeństwo i uległość wobec małżonka, jak również współpracę z rodziną. Przestrzegają przez zbyt bliskim spoufalaniem się z sąsiadami oraz pewnym rodzajem wygody w wypełnianiu obowiązków domowych.

Następnie orszak weselny tradycyjnie zwany *srokplokplo* zmierza do przyszłego domu zamieszkania małżonków. W niektórych regionach siostry ze strony ojca

¹⁰⁶ Por. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, 192-6, C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*, s. 148-9. W kulturze ludu Ewe dzień targu lub dzień pracy stanowił fundamentalne kryterium w nazewnictwie pozostałych dni tygodnia, podobnie jak w języku łacińskim i we wczesnej kulturze chrześcijańskiej, gdzie „domenica – dzień pański” pełnił analogiczną funkcję.

¹⁰⁷ J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 207, tłum. własne. Zob. też 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. 344.

¹⁰⁸ J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 210, tłum. własne.

małżonka witają przybyłych gości, wcześniej wykonując tradycyjny gest wylania przed drzwiami *djatsi* (woda zmieszana z mąką kukurydzy) jako symbol pokoju i gościnności. W okolicach Aneho szef rodziny prowadzi małżonkę do domu przodków *yohome*, gdzie spożywa tradycyjnie sporządzony napój. Następnie zbliża się ona do tronu przodków i przysięga wierność wobec przyszłej rodziny.

Na miejscu zaczyna się pierwszy i oficjalny etap zaślubin, w którym publicznie zostają przedstawione dobra materialne *agba nana*. Dawniej pierwszym elementem tego ceremoniału była prezentacja *sronuwowo* (tradycyjna tkanina, w której jest ubrana małżonka – w uproszczeniu to – tradycyjna suknia ślubna). Czasami używa się podobnego słowa *nutata*. W obecnych czasach *sronuwowo* jest przekazane kilka dni wcześniej, aby małżonka mogła przybyć już w niej ubrana. Gest przedstawiania publicznego *agba nana* stanowi element fundamentalny do chwili obecnej¹⁰⁹.

Po zakończeniu prezentacji wszystkich elementów stanowiących *agba nana*, ojciec małżonki ofiaruje swą córkę przyszłemu mężowi, wypowiadając słowa: *Mesoe na wo kuge, agbe, ado mawui o tsiko ma wui o*. Dosłownie: „daję ci ją na życie i na śmierć, niech nie cierpi głodu i pragnienia”.

Ojciec małżonka odpowiada: *Agbe! Mehoe asi eve*. Co oznacza: „Dziękuję! Otrzymuję ją dwiema rękoma”¹¹⁰.

Następnie jeden ze starszych z rodziny wyjaśnia tradycje i zwyczaje rodziny, do której małżonka będzie przynależała poprzez związek małżeński. Modlitwa do przodków i ofiara kończy wyjaśnienia szefa rodziny. Wspólny i obfity posiłek zacieśnia relacje rodzinne. W zależności od regionu istnieją tradycje poświęcenia dziewictwa małżonki. Powszechnie w języku ewe wyrażenie „kobieta jest w domu”, oznacza dziewicę¹¹¹. W okolicach Agou, w dniu zaślubin, po posiłku zezwalano małżonkom, aby współżyli. Po odbytych współżyciu małżonek był zobowiązany przedstawić zakrwawione prześcieradło – poświadczenie dziewictwa swej małżonki. W rejonach Aneho ciotki ze strony ojca małżonki dzień po zaślubinach prowadziły po raz kolejny małżonkę do domu męża, gdzie miał się dokonać akt współżycia małżeńskiego. Następnego dnia z rana mąż był zobowiązany przedstawić zakrwawione prześcieradło. Natomiast tydzień po zaślubinach rodzice kobiety oraz przedstawiciele władz lokalnych udawali się do domu ojca

¹⁰⁹ Zob. B.O. Atakpah, *Le mariage coutumier au Togo à la lumière du droit canonique*, s. 35.

¹¹⁰ Zwrot „otrzymuję ją dwoma rękami” oznacza radosne i upragnione przyjęcie. Najprawdopodobniej forma dialogu stanowi stały element w tradycji. Cytowana przez kilku autorów. Por. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Ewe du Togo*, s. 150; J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 211; B.O. Atakpah, *Le mariage coutumier au Togo à la lumière du droit canonique*, s. 36.

¹¹¹ Zob. M.-P. Thiriat, *Faire et défaire les liens du mariage : évolution des pratiques matrimoniales au Togo*, s. 52.

małżonka, gdzie oficjalnie było przedstawione świadectwo dziewictwa *efya avo* („ona pokazała prześcieradło”). W okolicach Tsievié istniał rytuał przecięcia przepaski zrobionej z rafii przeplatanej muszelkami¹¹². Mężczyzna wraz ze swą rodziną powinien przynieść prezenty, napoje oraz żywność do domu ojca swej małżonki. Ojciec lub przedstawiciel rodziny małżonki odmawiał modlitwę wstawienniczą do przodków, następnie ojciec lub wujek mężczyzny przecinał tradycyjną opaskę, wymawiając słowa: „dziś przecinam opaskę, abyś długo żyła w pokoju”¹¹³.

Dziewictwo małżonki nie jest elementem fundamentalnym i koniecznym do zawarcia związku małżeńskiego. Natomiast stanowi pewien prestiż społeczny dla rodziców oraz dla samej kobiety¹¹⁴. Gdy kobieta nie jest dziewicą, wspólnie z małżonkiem brudzą prześcieradło, najczęściej krwią gołębią, a następnie przedstawiają je publicznie zebranym. Czasami kobieta jest zobowiązana wyznać tożsamość tego, z kim straciła dziewictwo¹¹⁵.

W niektórych regionach można spotkać tradycyjne i publiczne potwierdzenie małżeństwa przez lokalnych szefów. Zwykle kobieta zamężna była przyprowadzona przed członków najbliższej rodziny swego męża, gdzie w specjalnej ceremonii zostało rozpoznane i potwierdzone małżeństwo przez tradycyjne władze lokalne. Ze względu na symbolikę i funkcje semantyczne charakterystyczne w kulturze ludu Ewe poniżej zostanie przytoczony dosłowny dialog szefa z nowo zamężną kobietą:

Szef: Skąd przychodzisz?

Kobieta: Przychodzę od Komi (imię męża).

Szef: Od jak dawna tam jesteś?

Kobieta: Od dwóch miesięcy

Szef: Co tam robisz?

Kobieta: Poszłam go poślubić.

Szef: Znasz go?

Kobieta: Tak, on jest moim mężem.

Szef: Kto ci dał tę tkaninę?

Kobieta: Mój mąż mi dał.

Szef: Nie pozwalam ci porzucić tej tkaniny, ponieważ jesteś mężatką¹¹⁶.

¹¹² Zob. Tradycyjalny ubiór zaślubin składa się z tradycyjnej tkaniny oraz wielu przepasek wykonanych z rafii (*Raphia africana*) oraz muszelek (*cypraea moneta*). J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 250.

¹¹³ Zob. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*, s. 154.

¹¹⁴ Zob. M.-P. Thiriat, *Faire et défaire les liens du mariage : évolution des pratiques matrimoniales au Togo*, s. 51.

¹¹⁵ Zob. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*, s. 156.

¹¹⁶ Zob. Tamże, s. 157.

Po czym następuje symboliczne wypicie napoju lokalnego, wykonanego przez szefa wioski. Następnie wymawia modlitwę: „Niech Bóg obdarzy cię licznym potomstwem. Niech pokój króluje między tobą a twym mężem”. Po zakończeniu modlitwy szef część napoju wylewa na ziemię jako akt symbolicznego pojednania i akceptacji ze strony przodków¹¹⁷.

W przytoczonym dialogu należy podkreślić obecność kilku fundamentalnych elementów determinujących małżeństwo. Kobieta dobrowolnie przyszła od męża, u którego mieszka od pewnego czasu. Fakt posiadania tkaniny ofiarowanej przez męża oznacza spłcenie *agba nana*. Sam szef wioski publicznie rozpoznaje akt małżeństwa oraz zachęca do podtrzymywania zawartego związku. Modlitwa końcowa wyraża cel i funkcjonowanie małżeństwa, czyli prokreację i wspólne życie w pokoju.

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

Bibliografia

1. Abalo E.M., *Rapport de mission sur la participation à la consultation sous-régionale sur le trafic transfrontalier des enfants en Afrique de l'Ouest et du Centre*, Libreville 11-16 mars 2002, Lomé 19 mars 2002.
2. Adabra A.K., *Aux sources de l'histoire et des traditions ewe: l'exemple de l'Avé*, Ed. Saint Augustin, Lomé 2012.
3. Adotévi L.S., *Contribution à l'étude de l'esclavage en pays guin (Mina) à l'époque précoloniale (XVII - XVIII)*, w: N. L. Gayibor (ed.), *Le tricentenaire d'Aneho et du pays guin*, Presses de l'UB, Lomé 2001.
4. Atakpah B.O., *Le mariage coutumier au Togo à la lumière du droit canonique*, Pontificia Universitas Urbaniana, Romae 1959.
5. Cornevin R., *Le Togo. Des origines à nos jours*, Académie des Sciences d'Outre-Mer, Paris 1988.
6. Ellis A.B., *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa: The Religion, Manners, Customs, Laws, Languages*, Chapman and Hall, London 1890.
7. Fortes W., Evans-Pritchard E.E., *African political systems*, International African Institute, Oxford University, London 1969 (13).
8. Gayibor L.N., *Migrations – Société – Civilisation, Les Ewés du Sud–Togo*, Praca doktorska, Paris 1975.

¹¹⁷ Zob. B.O. Atakpah, *Le mariage coutumier au Togo à la lumière du droit canonique*, s. 41.

9. Gayibor N.L., *Histoire des togolais. Des origines aux années 1960*, Ed. Karthala – Presses de l'UB, t. 1-4, Lomé 2012.
10. Gayibor N.L., *Les peuples du Sud-Togo*, Presses de l'UB, Lomé 1992.
11. Gilli B., *Naissances humaines ou divines? Analyse de certains types de naissances attribués au Vodou*, Ed. Haho, Lomé 1997.
12. Hamberger K., *Matrilinéarité et culte des aïeules chez les Éwé*, „Journal des Africanistes” 2009 (79), s. 241-279.
13. Klein S., *Etos zachodnioafrykańskiego ludu Ewe w świetle zasad moralności chrześcijańskiej*, Opole 2000.
14. Kludze A.K.P., *Ewe law of property*, Sweet and Maxwell, London 1973.
15. Koffi K., *Note sur le thème de l'esclavage dans la politique togolaise actuelle*, „Journal des africanistes”, 2000 (70), s. 233-237.
16. Kpogo L., *Jésus le Christ et la „justice éwé”. Pistes pour une théologie morale de l'inculturation*, Romae 1994.
17. Kryński A., Niedźwiedzki W., *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1909.
18. *La traite des personnes au Togo : Facteurs et recommandations*, UNESCO
19. Łąkowski R., *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1988.
20. Locoh T., *La nuptialité au Togo. Evolution entre 1961 et 1970*, „Population” 1976 (31), s. 379-398.
21. Locoh T., *Structures familiales et évolutions de la fécondité dans les pays à fécondité intermédiaire d'Afrique de l'Ouest*, w: Bulletin démographique des Nations Unies, Achever la transition de la fécondité, Numéro spécial, nr 48/49, 2002, New York 2010, s. 177-192.
22. Meekers D., *Freedom of partner choice in Togo*, „Journal of comparative family studies”, 1995 (26), s. 163-178.
23. Pauvert J.C., *L'évolution politique des Éwé*, „Etudes africaines” 1960 (2), s. 161-192.
24. Riendorf C.Ch., *History of the Gold Coast and Asante, based on traditions and historical facts : comprising a period of more than three centuries from about 1500 to 1860*, Basel 1895.
25. Rivière C., *Anthropologie religieuse des Évé du Togo*, Les Nouvelles Editions Africaines, Lomé 1981.
26. Rivière C., *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*, L'Harmattan, Paris 1990.
27. Rongier J., *Parlons évé. Langue du Togo*. Ed. Harmattan, Paris 2004.
28. Sito E., *Analiza biblijnych odniesień w genezie ludu Ewe na podstawie przekazów ustnych o królu Agokoli*, „NURT SVD” 2014 (136/2), s. 46-63.
29. Sito E., *Pokuta i pojednanie w przypadkach niewierności małżeńskiej wśród ludu Ewe. „Magdaleński” przyczynek do wypracowania wątku inkulturacyjnego*, w: J. Jezierski, K. Parzych-Błaszczewicz, 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. 335-352.
30. Spieth J., *Die Ewe-Stämme : Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo*, D. Reimer (Ernst Vohsen), Berlin 1906. Tłumaczenie na język francuski, *Les communautés Ewe*, presses de l'UL, Lomé 2009; w języku angielskim, *The Ewe people : a study of the Ewe people in German Togo*, Sub-Saharan Publishers, Accra 2011.

31. Surgyde A., *Le système religieux des évhé*, Ed. L'Harmattan, Paris 1988.
32. Thiriat M.-P., *Faire et défaire les liens du mariage : évolution des pratiques matrimoniales au Togo*, Centre français sur la population et le développement, Paris 1998.
33. Vorbrich R., *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań 2012.
34. Westermann D., *Die Glidyi-Ewe in Süd-Togo; Züge aus ihrem Gesellschaftsleben*, Berlin 1935, Przetłumaczone na język francuski, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, Presses de l'UL, Lomé 2012.
35. Zielnica K., *Lud Ewe w Afryce Zachodniej: przykład kształtowania się świadomości etnicznej i narodowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1976.
36. „Signification : La tendresse d'une mère est unique”. zob. <http://contributionsafricaines.com/tag/proverbe-ewe> [dostęp 20/11/2015].
37. Dokument United Nations Educational Scientific and Cultural Organization (Organizacja Narodów Zjednoczonych do Spraw Oświaty, Nauki i Kultury), *La traite des personnes au Togo : Facteurs et recommandations*. Document stratégique série pauvreté n° 14.4 (F), Paris 2007, s. 17-22
38. *Famille, migration et urbanisation au Togo*, Etude dans le secteur de la population au Togo, Uniwersytet z Lomé, Katedra Studiów Demograficznych, Lomé 2002, t. 4, s. 64-67
39. <http://www.lemonde.fr/a-la-une/2005/05/27/les-blessures-d-aneho-la-togolais6548213208.html> [dostęp 3/11/2015].
40. Human Rights Watch, *Aux frontières de l'esclavage. Traite des enfants au Togo*, Mars 2003, t. 15.

HISTORYCZNO-POLITYCZNE UWARUNKOWANIA KRYZYSÓW PAŃSTWOWOŚCI W GWINEI BISSAU

Streszczenie

Artykuł poddaje analizie historyczno-polityczne uwarunkowania kryzysów państwowości w Gwinei Bissau. W niepodległej historii tego państwa zauważalna jest tendencja zdobywania władzy politycznej poprzez wojskowe zamachy stanu oraz nieustannie podejmowane przez wysokich rangą dowódców sił zbrojnych próby wywierania wpływu na niestabilną scenę polityczną. Od czasu wprowadzenia systemu wielopartyjnego w 1994 r. żadnemu z prezydentów nie udało się dotrzeć do końca kadencji. Zjawisko to jest uznawane za podstawową i mającą charakter systemowy przyczynę kryzysów państwowości nękających Gwineę Bissau. Poprzez przedstawienie momentów zwrotnych w jej najnowszej historii oraz nakreślenie kontekstu międzynarodowego, zwłaszcza w wymiarze regionalnym, Autorka stara się zdiagnozować przyczyny braku stabilności politycznej w Gwinei Bissau.

Słowa kluczowe:

Gwinea Bissau, kryzysy państwowości, historia Gwinei Bissau, polityka Gwinei Bissau, dysfunkcyjność państwa

Istnieją liczne rankingi, których celem jest ocena i porównanie stopnia dysfunkcyjności państw. Stosowana przy ich sporządzaniu metodologia i przydatność do przeprowadzenia analizy kryzysów państwowości doświadczanych przez dane państwo mogą jednak budzić zastrzeżenia i wątpliwości¹. Niemniej prawdą jest, że ze wszystkich państw luzoafrykańskich, Gwinea Bissau zawsze jest klasyfikowana w nich najwyżej. Kraj ten jest również uznawany za jedno z najbardziej dysfunkcyjnych państw w regionie Afryki Zachodniej. W najczęściej cytowanym i najbardziej znanym rankingu – Indeksie Państw Wrażliwych (ang. *Fragile States*

¹ Zob. J. Mormul, *Czołowe instytucje międzynarodowe zajmujące się dysfunkcyjnością państw*, [w:] *Państwa dysfunkcyjne i ich destabilizujący wpływ na stosunki międzynarodowe*, red. R. Kłoso-wicz, Kraków 2013, s. 93-124.

Index, FSI)², przygotowywanym co roku przez waszyngtoński *think tank* Fund for Peace, przed Gwineą Bissau plasują się jedynie Gwinea³ i Nigeria, oceniane jako bardziej dysfunkcyjne. W rankingu FSI Gwinea Bissau po raz pierwszy pojawiła się w 2006 r., sklasyfikowana na trzydziestym ósmym miejscu. W 2013 r. było to już miejsce piętnaste⁴. W dwóch najnowszych FSI (2016, 2017) jest to odpowiednio siedemnasta i szesnasta pozycja⁵.

Celem artykułu jest poddanie analizie i omówienie historyczno-politycznych uwarunkowań kryzysów państwowości w Gwinei Bissau⁶, niewielkiej (36 125 km²) byłej kolonii portugalskiej w Afryce Zachodniej, której populacja nie przekracza 1,75 miliona mieszkańców⁷. Jej obszar do 1974 r. zwany był Gwineą Portugalską. Po jedenastoletniej wojnie narodowowyzwoleńczej kraj proklamował niepodległość i przybrał nazwę Gwinei Bissau⁸. W niepodległej historii tego państwa zauważalna jest tendencja zdobywania władzy politycznej poprzez wojskowe zamachy stanu oraz nieustannie podejmowane przez wysokich rangą dowódców sił zbrojnych próby wywierania wpływu na niestabilną scenę polityczną, co jest uznawane za podstawową i mającą charakter systemowy przyczynę kryzysów państwowości nękających Gwineę Bissau.

Za ojca niepodległej Gwinei Bissau⁹ jest uważany Amílcar Cabral (1924-, 1973), z wykształcenia agronom, z zamiłowania poeta, z przekonania marksista

² Do 2014 r. Indeks nosił nazwę Indeksu Państw Upadłych (ang. *Failed States Index*).

³ Autorka konsekwentnie używa nazwy Gwinea i Gwinea Bissau, oraz odpowiednio przymiotników odrzeczownikowych: gwinejski i bissauski, mimo iż w języku polskim przymiotnik 'bissauski' powinien, przynajmniej w teorii, odnosić się jedynie do miasta Bissau.

⁴ Państwo zajmujące wyższe miejsce w rankingu uznawane jest za bardziej dysfunkcyjne.

⁵ *Failed States Index 2006*, The Fund for Peace, <http://www.fundforpeace.org/global/?q=fsi-grid2006> (15.11.2012); *Failed States Index 2013*, The Fund for Peace, <http://fsi.fundforpeace.org/rankings-2013-sortable> (17.07.2015); *Fragile States Index 2016*, *Fragile States Index 2017*, The Fund for Peace, <http://fundforpeace.org/fsi/data/> (20.07.2017).

⁶ Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/11/N/HS5/04220.

⁷ *Guinea-Bissau*, The World Factbook, Central Intelligence Agency, dane aktualizowane 18.07.2017, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/pu.html> (20.07.2017).

⁸ W przypadku Gwinei Bissau możemy mówić o dwóch datach „uzyskania” niepodległości. Jej autoproklamacja miała miejsce 24 września 1973 r., kiedy konflikt z Portugalią jeszcze trwał, zaś oficjalne uznanie niepodległości przez metropolię kolonialną nastąpiło 10 września 1974 r. Była to bezpośrednia konsekwencja Rewolucji Goździków (port. *revolução dos cravos*) z 25 kwietnia tego samego roku, która zakończyła obowiązujący wówczas w Portugalii system rządów autorytarnych. M.F. Gawrycki, J. Kurowska, „*Internacjonalistyczne*” *misje Hawany*, [w:] *Kuba i Afryka. Sojusz dla rewolucji*, red. M.F. Gawrycki, W. Lizak, Warszawa 2006, s. 318.

⁹ A także Republiki Zielonego Przylądka – innej byłej portugalskiej kolonii w regionie. Gwineę Bissau i Republikę Zielonego Przylądka dzieli ok. 650 km Oceanu Atlantyckiego, niemniej jednak to właśnie ta „bliskość” i wspólne doświadczenia portugalskiego kolonializmu sprawiły, że dążenie do niepodległości znalazło odzwierciedlenie w jednym ruchu narodowowyzwoleńczym. Prowadzenie wspólnej walki z kolonizatorem było dla Cabrala dużym wyzwaniem, biorąc pod uwagę istniejące

o mieszanym kabowerdyjsko-bissauskim pochodzeniu. W 1956 r. był on jednym ze współzałożycieli Afrykańskiej Partii Niepodległości Gwinei i Wyp. Zielonego Przylądka (port. *Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde*, PAIGC), która szybko stała się awangardą wspólnej bissauskiej i kabowerdyjskiej walki narodowowyzwoleńczej¹⁰. Sam Cabral nie doczekał niepodległości Gwinei Bissau. Został zamordowany 20 stycznia 1973 r. w stolicy Gwinei – Konakry, gdzie PAIGC miała swoją siedzibę na uchodźstwie. Zamachowcem był Innocente Camil, były dowódca marynarki ruchu niepodległościowego. W odtajnionych dokumentach amerykańskich z tego okresu odpowiedzialność przypisuje się portugalskim tajnym służbom. Co prawda oskarżenie to nie jest to poparte dowodami, ale za tą hipotezą przemawiają zeznania zamachowców. Camil nie działał sam, kilkuosobowa grupa porwała również inne osoby ze ścisłego kierownictwa PAIGC. W odtajnionych dokumentach zwracano także uwagę na istniejący wówczas w łonie samej PAIGC konflikt o charakterze etnicznym między kierownictwem ruchu, złożonym głównie z urodzonych na Wyspach Zielonego Przylądka mulatów, a kadrami wojskowymi, które w większości stanowili czarnoskórzy Bissauczy¹¹. Tuż po zabójstwie Amílcaru Cabrala ruch niepodległościowy, czyli PAIGC, podzielił się na dwie frakcje: kabowerdyjską, której przewodził sekretarz generalny PAIGC, późniejszy prezydent Republiki Zielonego Przylądka – Aristides Pereira¹² oraz bissauską, na której czele stanął przyrodni brat Amílcaru – Luís (pozbawiony jednakże charyzmy i osobowości starszego brata), który wraz

różnice między społeczeństwami obu terytoriów. Portugalczycy zawsze lepiej odnosili się do Kabowerdyjczyków, np. nigdy nie obejmował ich statut krajowca (port. *o estatuto do indígena*), mogli również uzyskać portugalskie obywatelstwo na długo przed tym, jak możliwość ta zaistniała dla innych rodzimych mieszkańców portugalskich kolonii w Afryce. N. MacQueen, *Widening trajectories: Guinea Bissau and Cape Verde since independence*, Instituto Português de Relações Internacionais – IPRI, 1.02.2006, <http://www.ipri.pt/artigos/artigo.php?ida=104> (29.07.2015).

¹⁰ C. Lopes, *Amilcar Cabral: a contemporary inspiration*, „African Identities”, t. 4, 2006, z. 1, s. 1-5. O życiu i działalności A. Cabrala, więcej: P. Chabal, *Amilcar Cabral: Revolutionary Leadership and People's War*, London 2002.

¹¹ M.F. Gawrycki, J. Kurowska, *op. cit.*, s. 315-318; *Portuguese Guinea: the PAIGC after Cabral*, United States of America Department of State, 1.02.1973, Declassified PA/HO Department of State E.O. 12958, as amended May 4, 2006, <http://2001-2009.state.gov/documents/organization/67534.pdf> (17.07.2015).

¹² Republiką Zielonego Przylądka po uzyskaniu niepodległości od Portugalii 5 lipca 1975 r. rządziła frakcja kabowerdyjska PAIGC, która w styczniu 1981 r. zmieniła nazwę na Afrykańską Partię Niepodległości Zielonego Przylądka (port. *Partido Africano da Independência de Cabo Verde*, PAICV). Odcięcie się od swojej bissauskiej odpowiedniczki było konsekwencją braku aprobaty ze strony Kabowerdyjczyków dla przeprowadzonego w Gwinei Bissau zamachu stanu w listopadzie 1980 r., który położył również kres rozważanej jeszcze w parę lat po uzyskaniu niepodległości idei zjednoczenia obu państw. P. Karibe Mendy, R.A. Lobban Jr., *Historical Dictionary of the Republic of Guinea-Bissau*, Lanham, Maryland 2013, s. 80-81; N. MacQueen, *op. cit.*



1. Popiersie Amílcaru Cabrala w pobliżu portu i bulwaru jego imienia w stolicy kraju – Bissau (fot. J. Mormul)

z uzyskaniem niepodległości stał się pierwszym prezydentem niepodległej Gwinei Bissau. Ówczesną scenę polityczną Gwinei Bissau, mimo iż zdominowaną przez jedną partię – PAIGC, cechowała bardzo krucha równowaga. Od stycznia 1973 r., czyli od śmierci Amílcaru Cabrala, zaczęły nasilać się walki o władzę na poziomie personalnym i instytucjonalnym. Nasilił się również konflikt o podłożu etnicznym między mulatami z Wysp Zielonego Przylądka oraz czarnoskórą ludnością Gwinei Bissau¹³. W 1980 r. prezydent Luís Cabral został obalony w wyniku wojskowego zamachu stanu, który oddał władzę João Bernardo ‘Nino’ Vieira¹⁴. Rządził on państwem w sposób autorytarny, nie przykładając zbyt wielkiej wagi do pogarszających się warunków życia bissauskiego społeczeństwa, ani do coraz większego niezadowolenia poszczególnych grup społecznych. W konsekwencji musiał stawić czoła kilku próbom zamachu stanu. Dopiero w roku 1994, kiedy został

¹³ J.B. Forrest, *Guinea-Bissau Since Independence: A Decade of Domestic Power Struggles*, „The Journal of Modern African Studies”, t. 25, 1987, nr 1, s. 95-96.

¹⁴ „Nino” był to pseudonim Vieiry z czasów wojny narodowowyzwoleńczej. K. Whiteman, *João Bernardo Vieira – obituary*, „The Guardian”, 4.03.2009, <https://www.theguardian.com/world/2009/mar/04/nino-vieira-obituary> (22.07.2017).

wybrany prezydentem w pierwszych w historii Gwinei Bissau demokratycznych wyborach¹⁵, uzyskał legitymizację dla swoich wieloletnich rządów¹⁶. Jednak, jak pokazały kolejne dziesięciolecia, wprowadzenie wielopartyjnego systemu demokratycznego, w przypadku Gwinei Bissau, nie oznaczało rzeczywistego wzrostu stopnia demokratyzacji państwa.

Rządy Nino Vieiry

Rządy Nino Vieiry skończyły się równie burzliwie jak się zaczęły. Do jego upadku przyczyniły się decyzje polityczne, dotyczące polityki regionalnej, które miały wpływ na sytuację wewnętrzną kraju. W drugiej połowie lat 90-tych XX w. Vieira zaczął podejmować próby zacieśniania relacji z sąsiednim Senegalem, jak również z silnie obecną w Afryce Zachodniej Francją, która tradycyjnie utrzymywała z Senegalem dobre stosunki. Zgodnie z tą polityką, w 1997 r. Gwinea Bissau dołączyła do Zachodnioafrykańskiej Unii Gospodarczej i Walutowej (fr. *Union économique et monétaire ouest-africaine*, UEMOA)¹⁷, w związku z czym przyjęła również wspólną walutę – franka CFA. Krok ten spowodował widoczne niezadowolenie społeczne, gdyż wielu sprzedawców i handlarzy podczas procesu wymiany waluty podniosło ceny produktów. Również w 1997 r. Gwinea Bissau i Senegal podpisały porozumienie dotyczące bezpieczeństwa. Vieira poparł w ten sposób senegalskie wysiłki mające na celu zwalczanie trwającej rebelii separatystów w granicznym z Gwineą Bissau regionie Casamance¹⁸. Przedstawiony pokrótce kontekst między-

¹⁵ Zob. F. Koudawo, *Histoire et quête de légitimité politique pendant les premières élections plurielles en Guinée-Bissau*, „Lusotopie”, 1995, s. 285-294.

¹⁶ D. Fistein, *Guinea-Bissau: How a Successful Social Revolution Can Become an Obstacle to Subsequent State-Building*, „International Journal of African Historical Studies”, t. 44, 2011, nr 3, s. 450.

¹⁷ Unia celna i walutowa powstała na podstawie traktatu podpisanego w Dakarze 10 stycznia 1994 r., w jej skład wchodziły byłe kolonie francuskie: Benin, Burkina Faso, Mali, Niger, Senegal, Togo i Wybrzeże Kości Słoniowej. Po przystąpieniu do organizacji w maju 1997 r. Gwinea Bissau stała się jej jedynym niefrankofońskim członkiem. *Historique de l'UEMOA*, Union Economique et Monétaire Ouest Africaine, http://www.uemoa.int/Pages/UEMOA/L_UEMOA/Historique.aspx (17.07.2015); *West African Economic and Monetary Union (UEMOA)*, Office of the United States Trade Representative, <https://ustr.gov/countries-regions/africa/regional-economic-communities-rec/west-african-economic-and-monetary-union-uemoa> (17.07.2015).

¹⁸ W języku portugalskim *Casamança*, region historyczny w południowym Senegalu (obecnie trzy regiony administracyjne: Ziguinchor, Sédhior oraz Kolda), który zamieszkuje ponad milion mieszkańców. Głośno zrobiło się o nim w 1982 r., kiedy Ruch Demokratycznych Sił Casamance (fr. *Mouvement des forces démocratiques de Casamance*, MFDC), istniejący od 1947 r., rozpoczął separatystyczną rebelię, posilając się argumentem o odmienności historycznej i kulturowej od reszty państwa. W 1985 r. MFDC założył swoje zbrojne ramię – Attika („wojownik” w języku diola). Konflikt w Casamance, charakteryzowany jako tzw. konflikt o niskiej intensywności, trwa nieprzerwanie od 1982 r., mimo podpisania szeregu porozumień o zawieszeniu broni i porozumień pokojowych. W międzyczasie Attika dała się poznać jako ugrupowanie stosujące zamachy samo-

narodowy nie był jedyną przyczyną gwałtownych wydarzeń, które wkrótce miały jeszcze bardziej podzielić niestabilną scenę polityczną w Gwinei Bissau i zachwiać jej kruchą, świeżo ustanowioną demokracją, niemniej jednak wydaje się, iż stanowił ich najważniejszy katalizator.

Mimo iż Gwinea Bissau posiada bogatą historię prawdziwych lub domniemych zamachów stanu, tylko jeden z nich przeistoczył się w rzeczywisty wewnętrzny konflikt zbrojny, zakończony interwencją obcych wojsk. Jedyna w historii Gwinei Bissau wojna domowa rozpoczęła się od wojskowego zamachu stanu przeprowadzonego 7 czerwca 1998 r. przez głównodowodzącego siłami zbrojnymi gen. Ansumane Mané. Początkowo wydawało się, iż przyczyną konfliktu były raczej personalne rozgrywki na szczycie władzy (co stosunkowo często ma miejsce w Afryce Subsaharyjskiej). Prezydent Vieira zdymisjonował gen. Mané z funkcji szefa armii, oskarżając go o zaniedbania, w wyniku których miał miejsce nielegalny handel bronią na granicy z Senegalem, wykorzystywany przez rebeliantów z Casamance¹⁹. W odpowiedzi, generałowi Mané udało się zmobilizować blisko 1500 weteranów wojny o niepodległość, którzy poparli go w liście otwartym, deklarując, że ich celem jest przeszkodzenie João Bernardo Vиейrze w zorganizowaniu kolejnego zamachu stanu (nawiązując do tego, przeprowadzonego w 1980 r.).

bójcze oraz taktykę spalonej ziemi. MFDC oskarża się również o rabunki z bronią w rękę oraz nielegalny handel drewnem, orzechami nerkowca i marihuaną. Choć konflikt ten nie jest w stanie rzeczywiście zagrozić władzom w Dakarze, jest poważnym źródłem niestabilności w południowej części kraju, co ma także konsekwencje ekonomiczne. Do początku lat 80-tych XX w. tereny Casamance były najbardziej rozwiniętymi rolniczo w państwie, do tego stopnia, iż przyciągały osadników z innych części kraju, ponadto, był to region atrakcyjny turystycznie. W 2004 r. liczbę ofiar śmiertelnych konfliktu szacowano na 3-5 tys. Dla senegalskich władz, w związku z faktem, iż regiony wchodzące w skład historycznego Casamance graniczą bezpośrednio z Gwineą Bissau, kwestia postawy sąsiada wobec toczącego się tuż za granicą konfliktu zawsze była istotna. Pewną nadzieję na jego zakończenie daje ogłoszone w kwietniu 2014 r. jednostronne zawieszenie broni i gotowość kontynuowania rozmów przez frakcję MFDC, która nie przystąpiła do wcześniejszego porozumienia pokojowego z senegalskim rządem w 2004 r. Po bisauskiej stronie granicy jeszcze kilka lat temu wciąż ukrywało się wielu bojowników MFDC (brak jest wiarygodnych informacji jak sytuacja wygląda obecnie). P.D. Williams, *War and Conflict in Africa*, Cambridge/Malden, MA 2012, s. 106-108; *Senegal's Casamance MFDC rebels declare a ceasefire*, BBC News, 30.04.2014, <http://www.bbc.com/news/world-africa-27221999> (21.07.2015); C. Châtelot, *Boundaries of Casamance remain blurred after 30 years of conflict*, „The Guardian”, 19.06.2012, <https://www.theguardian.com/world/2012/jun/19/casamance-guinea-bissau-gambia-senegal> (22.07.2017). Zob. J.-C. Marut, *Le conflit de Casamance. Ce qui disent les armes*, Paris 2010; J. Tomàs, *Resolución de «pequeños» conflictos en zonas de «grandes» conflictos. Una aproximación desde la antropología a las nociones endógenas de paz en Casamance (Senegal)*, „Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia”, nr 14, 2014, s. 155-184.

¹⁹ W innej wersji tej historii Ansumane Mané był bezpośrednio oskarżany o sprzedaż broni separatystom z Casamance. J. Einarsdóttir, *Partnership and State Fragility: Guinea-Bissau a Case Study*, [w:] *Current Challenges to Peacebuilding Efforts and Development Assistance*, red. K. Pędziwiatr, P. Kugiel, A. Dańda, Kraków 2011, s. 99.

Można przypuszczać jednak, że przyczyny wybuchu konfliktu były bardziej złożone, zwłaszcza, że kwestia przemytu broni do Casamance wyszła na jaw pięć miesięcy przed wybuchem wojny.

Początkowo poparcia dla Mané udzielali jedynie żołnierze zgromadzeni w najważniejszych koszarach wojskowych, ale kiedy dwa dni po wybuchu rebelii, 9 czerwca 1998 r., do kraju wkroczyły obce wojska (w pierwszych dniach w liczbie 1700 żołnierzy – w trakcie wojny liczba ta zwiększyła się trzykrotnie) – z Senegalu²⁰ i Gwinei²¹, nowoutworzoną juntę wojskową poparła większość bissauskich żołnierzy i duży odsetek cywili. Obca interwencja doprowadziła do politycznej izolacji prezydenta Vieira. Trwający 11 miesięcy konflikt miał w większości miejski charakter, a walkę toczyli przeszkoleni żołnierze (również wspomniani weterani wojny narodowowyzwoleńczej), choć, co należy zauważyć, udział brała też znacząca liczba ochotników, głównie ludzi młodych. Toczona się wojna była postrzegana w kategoriach obrony suwerenności państwa, a patriotyczne nastroje podsycaly okrucieństwa, których dopuszczali się żołnierze interweniujących wojsk²². Koniec konfliktu w maju 1999 r. był wynikiem mediacji i rozmów prowadzonych pod egidą Wspólnoty Gospodarczej Państw Afryki Zachodniej (ang. *Economic Community of West African States*, ECOWAS) oraz Wspólnoty Państw Portugalskojęzycznych (port. *Comunidade dos Países de Língua Portuguesa*, CPLP). Konflikt nabral już wówczas wagi regionalnej i obu organizacjom zależało na uspokojeniu sytuacji. W konsekwencji tych wydarzeń, mimo podpisanych porozumień i powołania rządu jedności narodowej, prezydent Vieira został obalony, a następnie udał się na emigrację do Portugalii. W międzyczasie powstał nowy rząd tymczasowy, który rozpoczął przygotowania do wyborów, zaś Rada Bezpieczeństwa ONZ zdecydowała się na utworzenie misji politycznej mającej pomóc w budowaniu pokoju oraz ułatwić przeprowadzenie zaplanowanych wyborów – United Nations Peacebuilding Support Office in Guinea-Bissau (UNOGBIS). W kraju stacjonowały również siły ECOMOG (Economic Community of West African States Monitoring Group) - ECOMOG Mission to Guinea-Bissau²³.

²⁰ W ramach tzw. Operacji "Gabou". V. Foucher, *Le Sénégal de Wade Face à la Guinée-Bissau: Pays-frère, Tuteur ou Hégémon?*, South African Foreign Policy and African Drivers Programme, Occasional Paper no. 139, South African Institute of International Affairs, April 2013, s. 5.

²¹ J. Einarsdóttir, powołując się na *UN and Conflict Monitor* z 2000 r. wskazuje, iż zarówno Senegal, jak i Gwinea zostały zachęczone do udzielenia militarnego wsparcia Vieira przez Francję. J. Einarsdóttir, *op. cit.*, s. 99.

²² M. Padrão Temudo, *From 'People's Struggle' to 'This War of Today': Entanglements of Peace and Conflict in Guinea-Bissau*, „Africa”, t. 78, nr 2, 2008, s. 249-254.

²³ J. Einarsdóttir, *op. cit.*, s. 99; C.I. Obi, *Economic Community of West African States on the Ground: Comparing Peacekeeping in Liberia, Sierra Leone, Guinea Bissau, and Côte D'Ivoire*, „African Security”, t. 2, z. 2-3, 2009, s. 126-128; UNOGBIS. *United Nations Integrated Peacebuilding Office in Guinea-Bissau. Background*, <https://uniogbis.unmissions.org/en/background> (23.07.2017).

Czas Balantów

W wyborach prezydenckich w styczniu 2000 r. zwyciężył Kumba Ialá. Dwa miesiące wcześniej, w wyborach do Narodowego Zgromadzenia Ludowego (port. *Assembleia Nacional Popular da Guiné-Bissau*), zwycięstwo odnotowało także jego ugrupowanie - Partia na rzecz Odnowy Społecznej (port. *Partido para a Renovação Social*, PRS). Rządy Iali również zakończyły się zamachem stanu, tym razem bezkrwawym, przeprowadzonym w 2003 r. przez gen. Veríssimo Correia Seabrę²⁴, oskarżającego urzędującego prezydenta o nadużycia władzy, przeprowadzanie arbitralnych aresztowań oraz o oszustwa wyborcze²⁵. Przypadek Kumby Iali jest o tyle ciekawy, iż ukazuje kontekst etniczny walki o władzę na bissauskiej scenie politycznej. Ialá wywodził się z największej grupy etnicznej zamieszkującej Gwineę Bissau – Balanta, stanowiącej ponad jedną czwartą populacji (28%)²⁶ kraju. Ludność Balanta, tradycyjnie zajmująca się uprawą ryżu i wypasem bydła, kierowała się w swej strategii politycznej i społecznej przesłankami izolacjonistycznymi. Przez wieki opierała się islamizacji, a po przybyciu Portugalczyków w XV w. również okcydentalizacji, co objawiało się, m.in. odmową posyłania dzieci do szkół. Z tego powodu, Balantowie byli często postrzegani przez społeczeństwo bissauskie jako „zacofani” i „wojowniczy”. Mimo to, jako jedni z pierwszych przyłączyli się do walki antykolonialnej, co miało również konsekwencje dla ich późniejszej aktywności politycznej. Amílcar Cabral kładł nacisk na edukację i organizował szkoły nie tylko dla dzieci, ale również dla swoich żołnierzy. W ten sposób wracający do domu po zakończeniu konfliktu Balantowie byli już wyedukowanymi i świadomymi politycznie obywatelami. W 1994 r. w pierwszych wielopartyjnych wyborach prezydenckich i parlamentarnych wzięła udział wspomniana Partia na rzecz Odnowy Społecznej (PRS), założona głównie z myślą o wyborcach Balanta, których znaczna część bezpośrednio angażowała się w kampanię wyborczą stojącego na czele ugrupowania Kumby Iali. Pełny sukces partia ta odniosła jednak dopiero po wojnie domowej, kiedy Kumba Ialá zwyciężył

²⁴ A. Adebajo, *Building Peace in West Africa: Liberia, Sierra Leone and Guinea-Bissau*, Boulder, Colorado 2002, s. 111-115.

²⁵ Veríssimo Correia Seabra assume liderança em Guiné-Bissau, „Correio da Manhã”, 14.09.2003, http://www.cmjornal.xl.pt/cm_ao_minuto/detalhe/verissimo-correia-seabra-assume-lideranca-em-guine-bissau.html (17.07.2015).

²⁶ Gwineę Bissau zamieszkuje ponad 20 różnych grup etnicznych. Pięć największych grup to: Balanta (28%), Fulbe (23%), Mandinka (13%), Mandzako (11%), oraz Pepel (7%). E. Gacitua-Mario, S. Aasland, H. Nordang, Q. Wodon, *Institutions, Social Networks, and Conflicts in Guinea-Bissau. Results from a 2005 Survey*, [w:] *Conflict, Livelihoods, and Poverty in Guinea-Bissau*, red. B. Bou-bacar-Sid, E. G. E. Creppy, E. Gacitua-Mario, Q. Wodon, World Bank Working Paper, nr 88, Washington D.C. 2007, s. 24. Interesującym antropologicznym studium dotyczącym trzech z czterech największych grup etnicznych zamieszkujących Gwineę Bissau (Balantów, Mandinków i Mandzaków) jest praca M. Brzezińskiej, *Kontrakt z duchami. Czary i religia w Gwinei Bissau*, Sopot 2014.

w wyborach prezydenckich. Tym samym, grupa etniczna przez lata trzymająca się z dala od życia politycznego, okazała się główną siłą polityczną kraju. Rozpoczął się wówczas proces przez niektórych badaczy nazywany „balantyzacją aparatu państwowego” (ang. *the Balantization of the state apparatus*). Rządy PRS okazały się jednak niewiele różnić od wcześniejszych wieloletnich rządów PAIGC: ciągłe zmiany na stanowiskach ministrów, oskarżenia o korupcję, próba obalenia prezydenta w drodze zamachu stanu (przeprowadzonego przy poparciu części liderów PRS) oraz zabójstwa dwóch szefów sił zbrojnych, sprawiły, iż w wyborach parlamentarnych w 2004 r. po obaleniu Iali do władzy powróciła PAIGC²⁷.

Powrót Prezydenta Vieira

Po sześciu latach wygnania, do kraju powrócił Nino Vieira i startując jako niezależny kandydat, w 2005 r. wygrał po raz drugi w swej karierze wybory prezydenckie²⁸. Fakt zdobycia władzy w sposób demokratyczny nie zmienił jednak sytuacji w kraju, który wciąż doświadczał poważnych problemów, takich jak: korupcja, niestabilność sceny politycznej, wysoka stopa bezrobocia, skrajne ubóstwo obywateli oraz obecność na terytorium Gwinei Bissau podmiotów zaangażowanych w międzynarodowy handel narkotykami, wykorzystujących kraj jako ważny punkt przeładunkowy²⁹. Vieira wkrótce po objęciu władzy powrócił do autorytarnego stylu sprawowania rządów, zastraszając i prześladując politycznych oponentów. W kwietniu 2007 r. w niewyjaśnionych okolicznościach został zamordowany cieszący się społeczną sympatią szef bissauskiej marynarki – Mohamed Lamine Sanha. Jego śmierć wywołała protesty na ulicach Bissau, które wysłana przez Vieirę policja stłumiła z użyciem siły. Popularność prezydenta stopniowo

²⁷ M. Padrão Temudo, *From the Margins of the State to the Presidential Palace: The Balanta Case in Guinea-Bissau*, „African Studies Review”, t. 52, September 2009, nr 2, s. 48-50, 52-54, 57-58.

²⁸ Tym razem również decydujący głos mieli Balantowie, ich kandydat – Kumba Ialá został wykluczony z drugiej tury wyborów (oficjalnie, przeciwko czemu protestował, z powodu zajęcia trzeciego miejsca w pierwszej turze), ale pozostając głównym liderem Balanta, wykorzystując swój autorytet, zdołał przekonać swoich wyborców do oddania głosu na Vieirę. Na korzyść Vieiry przemawiało też pokutujące wśród Balantów – silnie przywiązanych do swoich wierzeń, przekonanie, iż konkurujący z Vieirą w drugiej turze kandydat PAIGC - Malam Bacai Sanhá, będzie próbował zmusić ludność nie-muzułmańską do przejścia na islam. Bacai Sanhá był muzułmaninem, a przed wyborami prezydenckimi dopuścił się paru obrażających komentarzy pod adresem ludności niemuzułmańskiej. Co ciekawe, po wyborach prezydenckich z 2005 r., Kumba Ialá udał się do Maroka, gdzie studiował język arabski, a po powrocie do kraju w 2008 r. zorganizował swoją publiczną konwersję na islam w mieście Gabu – historycznej stolicy Imperium Fulbe. Najprawdopodobniej była to jedno z wielu politycznych posunięć Iali, mających na celu powrót do władzy. *Ibidem*, s. 58-59.

²⁹ J. Mormul, *Conflict Prevention in a Failed State: Guinea-Bissau and the International Peace and Prosperity Project*, [w:] *The Changing Places and Faces of War*, red. S. Wagner, P.M. Kreuter, Oxford 2014, s. 22-24.

malala, ale nikt chyba jednak wtedy jeszcze nie przypuszczał, że druga demokratyczna kadencja prezydencka będzie dla Vieiry tragiczna w skutkach. W marcu 2009 r. Nino Vieira zginął zamordowany w swojej rezydencji w zamachu, który prawdopodobnie był atakiem odwetowym za wcześniejszą o dobę śmierć jego politycznego rywala, szefa sił zbrojnych gen. Batisty Tagme Na Waie. Oba zabójstwa komentowano później jako „bliźniacze ataki, które usunęły dwie najbardziej wpływowe postacie w najnowszej historii Gwinei Bissau”³⁰. W następstwie tych wydarzeń, w czerwcu 2009 r. miały miejsce spokojne i demokratyczne wybory prezydenckie, wygrane przez Malama Bacai Sanhá, który obiecał, między innymi, śledztwo w sprawie marcowych zabójstw. Jednakże w połowie 2017 r. bezpośrednie przyczyny zamachów oraz to, kto za nie w rzeczywistości odpowiadał pozostają tajemnicą. Bacai Sanhá był jedynym prezydentem Gwinei Bissau, który odszedł ze stanowiska w wyniku naturalnych okoliczności (śmierć z powodu choroby w 2012 r.). Od czasu wprowadzenia systemu wielopartyjnego w 1994 r. ze względu na częste zamachy stanu żadnemu z prezydentów państwa nie udało się dotrwać na stanowisku przez pełną pięcioletnią kadencję.

Zamach stanu z 2012 r.

12 kwietnia 2012 r. wojskowi znowu przejęli władzę w kraju. Tym razem miało to miejsce tuż po pierwszej turze wyborów prezydenckich, w której żaden z kandydatów nie zdobył większości głosów. Wiele z nich oddano na urzędującego premiera – Carlosa Gomesa Júniora³¹. Oficjalnie jako powody przejścia władzy nowa junta podała chęć zapobieżenia obcej interwencji i udaremnienia spisku, który miał na celu zniszczenie bissauskiej armii. Przez „obcą interwencję” wojskowi rozumieli ewentualną interwencję Angoli, bowiem w kraju przebywało wtedy dwustu angielskich oficerów, którzy przez rok poprzedzający wydarzenia pomagali w szkoleniu i reformie bissauskiej armii³². Wojskowy zamach stanu w Gwinei Bis-

³⁰ D. Fistein, *op. cit.*, s. 443, 449, 451. Po tym podwójnym zabójstwie politycznym portugalski dziennik „Correio da Manhã” opublikował anonimowy list-deklarację, w którym jego autorzy twierdzili, że zostali zaproszeni do Gwinei Bissau w 2005 r. w celu prowadzenia interesów związanych z narkobiznesem, wartych 280 mln euro. Jednakże, jak deklarowali, zostali „zdradzeni” przez lokalnych współpracowników, którzy byli im dłużni 48 mln euro, i którym wypowiedzieli „wojnę”. Wśród opublikowanych nazwisk, znajdował się zarówno Vieira, jak i Na Waie, a także, m.in. Hélder Proença, który w latach 2005-2007 w czasie rządów prezydenta Vieiry sprawował funkcję ministra obrony zginął w czerwcu 2009, rzekomo jako uczestnik domniemanego zamachu stanu w czasie wymiany ognia z żołnierzami wiernymi urzędującemu rządowi. J. Einarsdottir, *op. cit.*, s. 102.

³¹ A. Hirsh, *Guinea-Bissau coup suspected as military seizes parts of capital*, „The Guardian”, 13.04.2012, <http://www.guardian.co.uk/world/2012/apr/13/guinea-bissau-coup-suspected> (2.12.2012).

³² A. Nossiter, *Guinea-Bissau Premier, Election Front-Runner, Is Deposed in a Coup*, „The New York Times”, 13.04.2012, http://www.nytimes.com/2012/04/14/world/africa/guinea-bissau-coup-re-moves-presidential-front-runner.html?pagewanted=all&_r=0 (3.12.2012); *Confusion over Guinea-*

sau miał miejsce wkrótce po podobnym wydarzeniu w innym zachodnioafrykańskim państwie – Mali, gdzie w marcu 2012 r. młodszy oficerowie przejęli władzę, również przed wyborami prezydenckimi – zaplanowanymi na kwiecień 2012 r.³³ W przeciwieństwie jednak do Mali, które przez wiele lat uchodziło za przykładową demokrację w regionie, Gwinea Bissau zawsze była postrzegana jako afrykańska „wyspa” niestabilności, a nie jako przykład do naśladowania. Jakiegokolwiek nie byłyby przyczyny zamachu z 2012 roku, odbił się on echem wśród społeczności międzynarodowej, jak również spotkał ze zdecydowanym stanowiskiem przynajmniej części organizacji międzynarodowych. Unia Afrykańska ze względu na zaistniałe wydarzenia zawiesiła członkostwo Gwinei Bissau w tej organizacji, ECOWAS nałożył sankcje na liderów junty, ONZ obłożył ich zakazem podróżowania, a Rada Unii Europejskiej dodała do tego zamrożenie środków finansowych osób odpowiedzialnych za zamach³⁴.

Zamach stanu z 12 kwietnia 2012 r. nie doprowadził do wybuchu wojny domowej, niemniej jednak prześladowająca Gwineę Bissau niestabilność polityczna doprowadziła do krwawego epizodu parę miesięcy później. W październiku 2012 r. doszło do ataku na koszary w Bissau, w wyniku którego sześciu napastników poniosło śmierć. Zagraniczni obserwatorzy ocenili ten incydent jako kolejną oznakę słabości instytucji państwowych. Reakcja rządu przejściowego

Bissau PM after 'coup', BBC News, 13.04.2012, <http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-17700886> (3.12.2012). Ricardo Soares de Oliveira pisze wprost, że misja Angolczyków w Gwinei Bissau była militarną interwencją mającą na celu wsparcie urzędującego premiera Carlosa Gomesa Júniora. Niemniej jednak oficjalne doniesienia prasowe i komentarze polityków przedstawiały Angolską Misję Wojskową w Gwinei Bissau (port. *Missão Militar Angolana*, MISSANG) jako przedsięwzięcie mające na celu pomoc (również w postaci sprzętu) w modernizacji bissauskiej armii i policji, oraz odbudowie infrastruktury sił zbrojnych (np. koszarów wojskowych). Planowane były również szkolenia bissauskich wojskowych na terenie Angoli. Ostatecznie misja została przerwana, a na początku czerwca 2012 r. Angolczycy wrócili do kraju. R. Soares de Oliveira, *Magnificent and Beggar Land: Angola Since the Civil War*, Oxford 2014, wersja elektroniczna książki (tekst ciągły bez numeracji stron), <https://books.google.pl/books?id=mGJ2CAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pl#v=onepage&q&f=false> (29.07.2015); B. Darame, *Missão militar angolana começa a deixar a Guiné-Bissau*, Deutsche Welle, 6.06.2012, <http://www.dw.com/pt/missão-militar-angolana-começa-a-deixar-a-guiné-bissau/a-16005666> (29.07.2015).

³³ W. Lizak, *Kryzys w Mali. Rola afrykańskich sił pokojowych AFISMA*, [w:] *Konteksty bezpieczeństwa w Afryce. Konflikty, wojny, polityki bezpieczeństwa*, red. A. Żukowski, Forum Politologiczne, tom 17, Olsztyn 2014, s. 147-148.

³⁴ *EU imposes sanctions on Guinea-Bissau coup leaders*, BBC News, 3.05.2012, <http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-17939776> (3.12.2012); *Guinea-Bissau suspended from African Union*, Al Jazeera English, 17.04.2012, <http://www.aljazeera.com/news/africa/2012/04/20124171148930754.html> (3.12.2012); *Council Regulation (EU) No 377/2012 of 3 May 2012 concerning restrictive measures directed against certain persons, entities and bodies threatening the peace, security or stability of the Republic of Guinea-Bissau*, EUR-Lex. Access to European Union Law, <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:32012R0377&from=EN> (25.07.2017).

(ustanowionego po zamachu stanu) na to wydarzenie była jednak zaskakująca. Bissauski minister komunikacji Fernando Vaz oskarżył wówczas o zaplanowanie zamachów Portugalie (!). Oskarżenia te Lizbona kategorycznie odrzuciła³⁵. Przyglądając się ówczesnej sytuacji w Gwinei Bissau, wydaje się jednak, że jej liderzy powinni byli martwić się z innych powodów niż domniemany portugalski ślad w październikowych zamachach. Według Rady Bezpieczeństwa ONZ po zamachu stanu z kwietnia 2012 r. przemyt narkotyków w Gwinei Bissau znacząco się nasilił, a coraz częściej byli w niego zaangażowani wysocy rangą oficerowie bissauskiej armii³⁶. Ponadto, w kraju pogarszała się sytuacja bezpieczeństwa, nasilały się również naciski na media, łącznie z zastraszaniem dziennikarzy czy nawet ich aresztowaniem. W rankingu wolności prasy – *Freedom Press Index 2013* przygotowywanym przez międzynarodową organizację pozarządową Reporterzy Bez Granic (fr. *Reporters Sans Frontières*, RSF) Gwinea Bissau została sklasyfikowana na 92. miejscu na 179 ocenianych państw. Był to spadek aż o 17 pozycji w porównaniu z rokiem poprzednim, trudno zatem mówić o przypadku, świadczy to raczej o znaczącym pogorszeniu się sytuacji dziennikarzy i ograniczeniu wolności prasy.

W związku z międzynarodowymi sankcjami, jak i ogólnie trudną sytuacją gospodarczą państwa, rząd nie był w stanie na bieżąco wypłacać pensji, toteż co jakiś czas wybuchały strajki: urzędników publicznych, nauczycieli, pracowników służby zdrowia, sektora telekomunikacyjnego. Coraz większe niezadowolenie społeczne wzbudzała również wzrastająca korupcja, od której kraj nie był wolny i wcześniej, niemniej jednak ilość wymuszeń płatności przez policję na samowolnie konstruowanych blokadach drogowych przekroczyła znane wcześniej Bissauczykom rozmiary. Nie pomogły dymisje szefostwa policji drogowej ani zapewnienia władz o staraniach mających na celu przeciwdziałanie temu procederowi. Wzrost poziomu korupcji znalazł również odzwierciedlenie w rankingu *Corruption Perceptions Index 2013* organizacji Transparency International, w którym Gwinea Bissau zajęła 163. miejsce (na 177 państw), co oznaczało spadek ze 154. pozycji w porównaniu z rokiem 2012³⁷.

³⁵ *Six killed in Guinea-Bissau gunbattle - sources*, BBC News, 22.10.2012, <http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-20022211> (6.05.2013); U. Djau, *6 killed in attack on Guinea-Bissau military barracks*, CNN, 22.10.2012, <http://edition.cnn.com/2012/10/22/world/africa/guinea-bissau-unrest/> (29.07.2015).

³⁶ *Guinea-Bissau drug trade rises since coup*, BBC News, 31.07.2012, <http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-19060861> (6.05.2013).

³⁷ C. Kohl, *Guinea-Bissau*, [w:] *Africa Yearbook. Politics, Economy and Society South of the Sahara in 2013*, red. A. Mehler, H. Melber, K. van Walraven, Leiden/Boston 2014, s. 107-113; *Press Freedom Index 2013*, Reporters Without Borders, http://en.rsff.org/spip.php?page=classement&id_rubrique=1054 (21.07.2015); *Corruption Perceptions Index 2013*, Transparency International, <https://www.transparency.org/cpi2013/results> (21.07.2015).

Zwrot w sytuacji politycznej Gwinei Bissau po zamachu z 2012 r. miał miejsce po negocjacjach między różnymi ugrupowaniami politycznymi prowadzonych pod egidą ECOWAS, których wynikiem było porozumienie, zakładające powrót do demokratycznego procesu wyborczego do końca 2013 r. Ze względów logistycznych i finansowych okazało się to jednak niemożliwe. Ostatecznie nowe wybory przeprowadzono w kwietniu i maju 2014 r. W wyborach parlamentarnych zwyciężyła PAIGC, zdobywając 57 ze 102 mandatów, tuż za nią uplasowała się PRS z 41 miejscami w parlamencie. Wybory prezydenckie okazały się zwycięskie również dla kandydata PAIGC – José Mário Vazy, który wygrał drugą turę, zdobywając 61,9% głosów. Domingos Simões Pereira z PAIGC otrzymał misję stworzenia rządu, do którego włączono również członków PRS i innych partii mniejszościowych, które znalazły się w parlamencie³⁸. Tym sposobem, kryzys polityczny w Gwinei Bissau dwa lata po zamachu stanu został zażegnany, a legitymizacja władzy i porządek konstytucyjny przywrócone. Rozpoczęto również reformę bissauskiej armii. Ten wysiłek i pierwsze sukcesy zostały docenione i w lipcu 2014 r. Rada Europejska zawiesiła środki ograniczające współpracę z Gwineą Bissau (wprowadzone obok wspomnianych sankcji po zamachu stanu z kwietnia 2012 r.), by ostatecznie w marcu 2015 r. je uchylić³⁹.

Upadłe narkopaństwo?

Najnowsza historia Gwinei Bissau wydaje się realizacją powtarzającego się scenariusza niezliczonych zamachów stanu i wybuchów politycznej przemocy. W scenariuszu tym w ostatniej dekadzie miał miejsce dodatkowy zwrot, który przyczynia się do politycznej niestabilności państwa – wspomniany już rozwój narkobiznesu. Według *World Drug Report 2010*, przygotowanego przez Biuro Narodów Zjednoczonych ds. Narkotyków i Przestępczości (ang. *United Nations Office on Drugs and Crime*, UNODC) Gwinea Bissau stała się ważnym punktem przerzutowym w handlu kokainą na trasie przemytu z Kolumbii do Europy i Azji⁴⁰.

³⁸ Y. Arvanitis, *Guinée-Bissau 2015*, „Perspective économiques en Afrique”, Banque africaine de développement, 2015, s. 11.

³⁹ *Gwinea Bissau: UE znosi ograniczenia dotyczące współpracy*, Rada Europejska/Rada Unii Europejskiej, komunikat prasowy 149/15, 24.03.2015, <http://www.consilium.europa.eu/pl/press/press-releases/2015/03/24-guinea-bissau-eu-lifts-restrictions-on-cooperation/> (21.07.2015). Organizację i przeprowadzenie wyborów, a tym samym powrót na ścieżkę konstytucyjną pochwalił również Sekretarz Generalny ONZ Ban Ki-Moon, apelując jednocześnie do wszystkich bissauskich partii politycznych o rozwiązywanie ewentualnych zażaleń dotyczących przebiegu wyborów przy pomocy oficjalnych kanałów i procedur. *Security Council, Ban commend Guinea-Bissau as electors count ballots*, UN News Centre, 19.05.2014, <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=47834#VbAE2NC8ld8> (22.07.2015).

⁴⁰ Zob. J. Mormul, *Przemyt narkotyków a zagrożenie bezpieczeństwa państw Afryki Zachodniej. Casus Gwinei Bissau*, [w:] *Konteksty bezpieczeństwa w Afryce. Konflikty, wojny, polityki bezpie-*
„AFRYKA” 46 (2017 r.)

Z tego powodu, w zagranicznej prasie zaczęto ją określać mianem „narkopaństwa w stanie rozkładu” albo „pierwszego narkopaństwa Afryki”⁴¹. Taką opinię możemy znaleźć również w raporcie *Guinea-Bissau: in need of a state*, opublikowanym w lipcu 2008 r. przez International Crisis Group, w którym czytamy: „Istnieje poważne zagrożenie, że Gwinea Bissau stanie się narkopaństwem, ‘ziemią niczyją’ w sensie politycznym i administracyjnym, atrakcyjną dla sieci przemytniczych i terrorystycznych regionu Maghrebu”⁴². W podobnym mało optymistycznym tonie utrzymany jest raport Biura Narodów Zjednoczonych ds. Narkotyków i Przestępczości z listopada 2008 r. – *Drug trafficking as a security threat in West Africa*, w którym stwierdzono, iż istnieje realne ryzyko utraty przez Gwineę Bissau suwerenności i integralności terytorialnej na rzecz zagranicznych i krajowych sieci przestępczych⁴³. Opinie takie nasiliły się po marcu 2009 r., kiedy sceną polityczną Gwinei Bissau wstrząsnęły dwa wspomniane już zabójstwa: gen. Batisty Tagme Na Waie oraz prezydenta Nino Vieiry. Zabójstwa te interpretowano w kontekście przepychanek i walk na szczytach bissauskiej władzy, mających na celu przejęcie kontroli nad przemytem i handlem narkotykami⁴⁴.

czeństwa, red. A. Żukowski, Forum Politologiczne, tom 17, Olsztyn 2014, s. 97-121; N. Carrier, G. Klantschnig, *Africa and the War on Drugs*, London 2012.

⁴¹ J. Miller, *Drug barons turn Bissau into Africa's first narco-state*, „Belfast Telegraph”, 18.07.2007, <http://www.belfasttelegraph.co.uk/news/world-news/drug-barons-turn-bissau-into-africas-first-narcostate-13459758.html> (17.11.2012); A. Nossiter, *Leader Ousted, Nation Is Now a Drug Heaven*, „New York Times”, 1.11.2012, <http://www.nytimes.com/2012/11/02/world/africa/guinea-bissau-after-coup-is-drug-trafficking-haven.html?ref=adamnossiter> (3.12.2012); E. Vulliamy, *How a tiny West African country became the world's first narco-state*, „The Guardian”, 9.03.2008, <http://www.theguardian.com/world/2008/mar/09/drugstrade> (1.05.2013); A. Smolczyk, *Africa's Cocaine Hub: Guinea-Bissau a 'Drug Trafficker's Dream'*, „Der Spiegel”, 8.03.2013, <http://www.spiegel.de/international/world/violence-plagues-african-hub-of-cocaine-trafficking-a-887306.html> (1.05.2013); F. Relea, *En el corazón del 'narcoestado'*, „El País”, 28.06.2009, http://elpais.com/diario/2009/06/28/domingo/1246161153_850215.html (30.06.2013).

⁴² *Guinea-Bissau: in need of a state*, International Crisis Group, Africa Report nr 142, lipiec 2008, <http://www.crisisgroup.org/~media/Files/africa/west-africa/guinea-bissau/Guinea-Bissau%20In%20Need%20of%20a%20State.pdf> (10.05.2014).

⁴³ *Drug Trafficking as a Security Threat in West Africa*, United Nations Office on Drugs and Crime, Vienna, November 2008, <https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/Studies/Drug-Trafficking-WestAfrica-English.pdf> (20.08.2015).

⁴⁴ A. Neese Bybee, *Narco state or failed state? Narcotics and politics in Guinea-Bissau*, PhD dissertation submitted to School of Public Policy, George Mason University, Fairfax, VA 2011, s. 13, 79, <http://digilib.gmu.edu/dspace/handle/1920/6618> (3.05.2013); L. Polgreen, A. Cowell, *Soldiers Kill Guinea-Bissau's President After Death of Army Chief, Diplomats Say*, „The New York Times”, 2.03.2009, http://www.nytimes.com/2009/03/03/world/africa/03guinea.html?_r=0 (3.05.2013). Jakkolwiek pojawiają się też głosy, iż głównym powodem zabójstw z marca 2009 r. była coraz większa frakcjonalizacja armii oraz trwające właściwie od uzyskania niepodległości walki na szczycie władzy. D. Kohnert, *Democratisation via elections in an 'African narco-state'? The case of Guinea-*

David Fistein wskazuje na trzy kluczowe elementy odpowiedzialne za upadek państwa w Gwinei Bissau. Swój trzyczęściowy model analityczny Fistein rozpoczyna od dziedzictwa instytucjonalnego. W przypadku Gwinei Bissau jest to państwo kolonialne oraz system jednopartyjny. Należy pamiętać, iż portugalskie kolonie w Afryce były jednymi z najbardziej niedofinansowanych i zaniedbanych, ich terytoria zaś przez długi czas postrzegane były przez kolonizatorów jedynie jako źródło surowców, dopiero później, jak miało to miejsce w przypadku Angoli i Mozambiku (ale nie Gwinei Bissau) jako tereny przeznaczone do osadnictwa. Drugim elementem, na który wskazuje Fistein jest dziedzictwo ideologiczne, w tym wypadku chodzi o państwowy socjalizm, który poskutkował eksperymentem socjalistycznym. Na arenie politycznej oznaczało to wprowadzenie wspomnianego systemu jednopartyjnego (z jedyną legalnie działającą partią – PAIGC), który ostatecznie upadł w 1994 r., zaś w obszarze gospodarczym gospodarki centralnie sterowanej, pogłębiającej i tak trudną sytuację gospodarczą Gwinei Bissau w okresie postniepodległościowym⁴⁵. Ostatnim z elementów jest tzw. „dziedzictwo wielkiego lidera” – Amílcaru Cabrala, ojca bissauskiej niepodległości. Według Fisteina te trzy elementy przyczyniają się do długotrwałego wzorca „spersonalizowanej” polityki, która prowadzi do politycznych zawirowań i przemocy⁴⁶, co w konsekwencji uniemożliwia osiągnięcie stabilizacji politycznej i instytucjonalnej.

Kryzysy państwowości a kwestia migracji

Niestabilność sceny politycznej oraz jej podatność na akty przemocy doprowadziła do coraz częstszych ruchów migracyjnych na obszarze Gwinei Bissau, choć nie bez znaczenia są tu także skomplikowane relacje z sąsiednim Senegalem. Migracje ludności z terytorium obecnej Gwinei Bissau nie są oczywiście zjawiskiem nowym, wręcz przeciwnie, datuje się je na co najmniej kilka wieków wstecz. Szczególne miejsce zajmują wśród nich migracje uchodźcze, które uwarunkowane były takimi zjawiskami jak: handel niewolnikami, dżihad, lokalne wojny, czy europejskie kampanie „pacyfikacyjne”. Niemniej jednak, strumień uchodźców zaczął odgrywać większą rolę w bissauskim społeczeństwie począwszy od wojny o niepodległość. Według danych Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczo-

Bissau, GIGA - German Institute of Global and Area Studies/Institute of African Affairs, December 2009, MPRA Paper No. 19109, s. 2-3, 9.

⁴⁵ W konsekwencji epizod socjalistyczny w obszarze gospodarczym skończył się o wiele wcześniej, bo już w 1980 r., kiedy to nie radząc sobie z postępującym kryzysem gospodarczym bissauski rząd zgodził się na program stabilizacyjny zaproponowany przez Bank Światowy i Międzynarodowy Fundusz Walutowy, który cztery lata później przerodził się w program dostosowania strukturalnego i zaowocował reformami w duchu wolnorynkowym. P. Karibe Mendy, R.A. Lobban Jr., *op. cit.*, s. 132.

⁴⁶ D. Fistein, *op. cit.*, s. 443-455.

nych ds. Uchodźców (ang. *United Nations High Commissioner for Refugees*, UNHCR) w czasie trwającego blisko 11 lat konfliktu około 50 tys. Bissauczyków znalazło schronienie w Senegalu, głównie na obszarze Casamance. Kolejne kilkadziesiąt tysięcy uciekło do Gwinei oraz Gambii. Po zakończeniu wojny i uzyskaniu przez Gwineę Bissau niepodległości, około 100 tys. uchodźców powróciło do swoich domów, ale część zdecydowała się pozostać w Gambii i Senegalu, głównie z przyczyn ekonomicznych, jak również ze względu na lepszy system szkolnictwa⁴⁷. Lata 80-te XX w. rozpoczęła rebelia w Casamance, co z kolei zaowocowało strumieniem uchodźców płynącym w odwrotną stronę – Gwinea Bissau stała się schronieniem dla tysięcy Senegalczyków. W szczytowym okresie tej migracji, w 1994 r., ich liczba wynosiła ponad 23,5 tys. osób. Liczba uchodźców przybywających na terytorium Gwinei Bissau dodatkowo wzrosła jeszcze w dekadzie lat 90-tych, w związku z wybuchami nowych konfliktów w Afryce Zachodniej: wojnami w Liberii (1989-1996, 1999-2003) oraz w Sierra Leone (1991-2002). Sytuacja ta zmieniła się wraz z wybuchem wojny w samej Gwinei Bissau. Według danych UNHCR w 1998 r. liczba uchodźców z Senegalu drastycznie spadła (z ponad 15 tys. rok wcześniej do niecałych 6 tys.). Jako że wojna miała charakter miejski i ograniczała się właściwie do okręgu stołecznego miasta Bissau, spadek ten dotyczył głównie uchodźców zamieszkujących stolicę. Konflikt kosztował życie około dwóch tysięcy Bissauczyków, 400 tys. musiało opuścić swe domy, stając się osobami wewnątrznie wysiedlonymi (ang. *Internally Displaced Persons*, IDPs)⁴⁸, zaś kolejne pięć tysięcy szukało schronienia poza granicami kraju⁴⁹ – w większości w państwach sąsiednich: Senegalu i Gwinei, a także w Gambii i Republice Zielonego Przylądka. Z tej liczby około tysiąc osób uciekło do Europy (głównie Portugalii

⁴⁷ P. Karibe Mendy, R.A. Lobban Jr., *op. cit.*, s. 354-356.

⁴⁸ Marina Padrão Telmudo i Ulrich Schiefer podają liczbę 200 tys. osób wewnątrznie wysiedlonych, również wskazując, iż była to ludność miejska, która szukała schronienia na terenach wiejskich. Zazwyczaj przyjmowana była bezinteresownie przez tamtejszych mieszkańców, co było często dla nich również wyzwaniem, np. w 1998 r. południowe regiony Gwinei Bissau prześladowały susze, stąd też występowały na tym obszarze niedobory pożywienia. M. Padrão Telmudo, U. Schiefer, *Disintegration and Resilience of Agrarian Societies in Africa – the Importance of Social and Genetic Resources. A Case Study on the Reception of Urban War Refugees in the South of Guinea-Bissau*, [w:] *Global Forces and Local Life-Worlds: Social Transformations*, red. U. Schuerkens, London 2003, s. 196-200.

⁴⁹ Inne szacunki mówią nawet o 7 tys. Bissauczyków, którzy opuścili wówczas kraj, podkreśla się również, że w większości były to zazwyczaj osoby dobrze wykształcone, tym samym osłabiło to jeszcze bardziej i tak dość ograniczony kapitał ludzki państwa. B. Boubacar-Sid, Q. Wodon, *Conflict, Growth, and Poverty in Guinea-Bissau*, [w:] *Conflict, Livelihoods, and Poverty in Guinea-Bissau*, red. B. Boubacar-Sid, E.G.E. Creppy, E. Gacitua-Mario, Q. Wodon, World Bank Working Paper, no. 88, Washington D.C. 2007, s. 14.

i Francji)⁵⁰. Większość uchodźców, która przebywała na terenie regionu Afryki Zachodniej została repatriowana po zakończeniu konfliktu. Po uspokojeniu sytuacji i nastaniu pokoju, Gwinea Bissau znów zaczęła być państwem docelowym dla uchodźców z regionu, choć na mniejszą niż dotychczas skalę. W latach 2000-2010 w Gwinei Bissau przebywało ponad 7,5 tys. uchodźców, z czego 95,5% pochodziło z Senegalu, co związane było z przedłużającym się konfliktem w Casamance. Większość z nich przebywa w północnej części kraju w rejonach przygranicznych. W 1997 r. w wiosce Jolmete w północnozachodnim regionie Cacheu, 40 km od granicy z Senegalem, UNHCR zdecydował się na otwarcie obozu dla uchodźców⁵¹. Niewątpliwie potwierdza to tezę o destabilizującym wpływie, zarówno w wymiarze bezpieczeństwa, jak i politycznym i społecznym dysfunkcyjnego sąsiedztwa⁵² – w tym wypadku obszaru Casamance – jednego z najbardziej zaniedbanych i niedofinansowanych w obrębie senegalskiego państwa, a przy tym wciąż nie do końca bezpiecznego⁵³.

⁵⁰ Nie należy zapominać również o właściwie nieustającej od czasu uzyskania niepodległości imigracji ekonomicznej do Europy. Państwami docelowymi dla Bissauczyków były Francja, Hiszpania i Portugalia, przy czym począwszy od drugiej połowy lat 80-tych przez całe lata 90-te XX w. strumień migracji nasilił się w kierunku tej ostatniej. Głównymi grupami etnicznymi udającymi się na imigrację zarobkową były Mandinka i Mandżako, które mają za sobą również długą tradycję migracji głównie do sąsiedniego Senegalu sięgającą XVIII-XIX w., choć z biegiem czasu migracja ta stawała się coraz bardziej etnicznie różnorodna. F.L. Machado, *Da Guiné-Bissau a Portugal: Luso-Guineenses e Imigrantes*, „Sociologia, Problemas e Práticas”, 1998, nr 26, s. 9-56; F.L. Machado, *Subsídios para o Estudo do Movimento Migratório na Guiné-Bissau*, „Soronda. Revista de Estudos Guineenses”, Janeiro 2002, Nova Série, nr 3, s. 29-47.

⁵¹ P. Karibe Mendy, R.A. Lobban Jr., *op. cit.*, s. 354-356.

⁵² Jak zwraca uwagę R. Kłosowicz, w badaniu państw dysfunkcyjnych ważne jest prowadzenie analizy w kontekście regionu, do którego dane państwo przynależy. Położenie w regionie (bądź subregionie) złożonym z państw dysfunkcyjnych (lub posiadających w swoich granicach obszary cechujące się dysfunkcyjnością) sprawia, iż danemu państwu o wiele łatwiej jest popaść w dysfunkcyjność i o wiele trudniej ją przezwyciężyć. R. Kłosowicz, J. Mormul, *Pojęcie dysfunkcyjności państw – geneza i definicje*, [w:] *Państwa dysfunkcyjne i ich destabilizujący wpływ na stosunki międzynarodowe*, red. R. Kłosowicz, Kraków 2013, s. 30-32.

⁵³ Tutaj zdania mogą być podzielone. Abdoulie Janneh – dyrektor wykonawczy Mo Ibrahim Foundation ds. rządów i instytucji w Afryce w rozmowie z Autorką ostrzegał przed wyjazdami do Gwinei Bissau, jak również na terytorium Casamance, twierdząc, że podpisane zawieszenie broni nie gwarantuje bezpieczeństwa i wciąż dochodzi do incydentów z udziałem MFDC, stąd też odradza się jakiegokolwiek podróże drogą lądową w tym rejonie. Z drugiej strony w czasie badań terenowych w lipcu 2016 r. w Ziguinchor – historycznej stolicy Casamance (dziś ośrodek administracyjny regionu Ziguinchor), Autorka miała okazję zaobserwować spokojną egzystencję prowincjonalnego afrykańskiego miasta, potrzebującego często podstawowej infrastruktury, niemniej jednak starającego się zrewitalizować lokalną turystykę. Również pogranicze senegalsko-bissauskie, choć często negatywnie przedstawiane w zagranicznych mediach, prezentowało się spokojnie. Otwarta granica jest źródłem dochodu dla lokalnej ludności po obu jej stronach – kwitnie drobny handel oraz usługi transportowe (połączenie Ziguinchor-Bissau to głównie siedmioosobowe minivany oraz niższego standardu minibusy). Jak wynika z rozmów przeprowadzonych przez Autorkę dla mieszkańców Zi-

Wyzwania i perspektywy rozwoju

Funkcjonalności bissauskiego państwa z pewnością nie pomaga fakt, iż Gwinea Bissau jest jednym z najbiedniejszych państw świata. W licznych zestawieniach sporządzanych przez różnego typu organizacje (MFW, Bank Światowy, CIA) kraj jest umiejscawiany w ostatniej dziesiątce. Dwie trzecie populacji żyje poniżej progu ubóstwa, zaś średni dochód na osobę to około 300 dolarów rocznie. Podstawą gospodarki jest rolnictwo, przy czym gospodarka Gwinei Bissau uzależniona jest od jednego dobra eksportowego: orzechów nerkowca. Według danych z 2012 r. eksport orzechów nerkowca jest źródłem 98% całości dochodów z eksportu oraz 17% dochodów budżetowych, tymczasem same uprawy nerkowca zajmują 5% powierzchni państwa. Orzechy nerkowca uprawiają głównie drobni rolnicy, stąd też wszelkie wahania ceny na rynkach światowych są najbardziej odczuwalne przez małe gospodarstwa rolne, które stanowią aż 80% plantacji nerkowca, a nie przez całość gospodarki krajowej. Większość zbiorów – 95% jest eksportowanych w stanie surowym, głównie do Indii, co z kolei oznacza, że nie inwestuje się w jakąkolwiek linię przetwórczą⁵⁴. Głównym wpływem dochodów budżetowych jest eksport ryb⁵⁵. Niestety w rzeczywistości ogranicza się on do przyznawania licencji statkom pływającym pod obcymi banderami, które prowadzą połowy na wodach należących do Gwinei Bissau. Swoją rolę jednak wyładowują gdzie indziej, pozabawiając tym samym mieszkańców kolejnego ewentualnego źródła dochodów, np. poprzez możliwość zatrudnienia w sektorze przetwórczym, gdyby takowy istniał lub gdyby ci, którzy otrzymują koncesję chcieli w niego zainwestować.

Poważnym problemem jest także zniszczona i przestarzała, a często wręcz nieistniejąca, infrastruktura techniczna i transportowa. W nową infrastrukturę się nie inwestuje, co powoduje, że sytuacja na tym polu staje się coraz bardziej dramatyczna. Od 2009 r. coraz częściej pojawia się obawa, że kraj może stracić bezpośredni dostęp do handlu morskiego, ze względu na zły stan i postępującą degradację portu w Bissau⁵⁶. Powszechnym problemem są również braki w dostawach elektrycz-

guinchor stołeczne Bissau jest najbliższą osiągalną „metropolią”, a jego mieszkańcy postrzegani są jako bardziej zamożni, posiadający lepsze samochody, mający żyłkę do interesów. Wywiad Autorki z A. Jannehem, dyrektorem wykonawczym Mo Ibrahim Foundation ds. rządów i instytucji w Afryce, Mo Ibrahim Foundation, Dakar Office, 25.07.2016, Dakar, Senegal; Rozmowy i obserwacje Autorki w czasie badań terenowych, lipiec 2016 r., Ziguinchor, Senegal.

⁵⁴ P. Karibe Mendy, R.A. Lobban Jr., *op. cit.*, s. 25.

⁵⁵ Warto przy tym podkreślić, że większość wydatków budżetowych przeznaczana jest na płace dla funkcjonariuszy publicznych (75%), co wraz z dużym zadłużeniem zagranicznym dodatkowo obciąża bissauskie finanse. Z kolei nieregularność w wypłacie wynagrodzeń sektorowi publicznemu, w tym w szczególności wojskowemu, przyczyniała się w przeszłości do poważnych perturbacji politycznych. K.R. Rizzi, *A instabilidade continua na Guiné-Bissau*, „Boletim Meridiano 47”, nr 117, 2010, s. 24.

⁵⁶ Zdają się potwierdzać to również obserwacje poczynione przez Autorkę w lipcu 2016 r., choć, co ciekawe, port w Bissau jest akurat przykładem elementu infrastruktury, którego renowacja i uno-



2. Zaniebany port w Bissau z dość emblematyczną tabliczką („Nie wolno oddawać moczu i wyrzucać śmieci”) (fot. J. Mormul)

ności oraz stojąca na wyjątkowo niskim poziomie służba zdrowia, funkcjonująca często jedynie dzięki pomocy zagranicznej⁵⁷.

Wśród prób poprawy sytuacji gospodarczej Gwinei Bissau zwraca uwagę możliwość wykorzystania przynależności Gwinei Bissau do UEMOA, która mogłaby

wocześnieństwo zostało przeprowadzone – w ramach projektu Bissau Port Project, finansowanego ze środków Międzynarodowego Stowarzyszenia Rozwoju (ang. *International Development Association*, IDA) (jako współsponsory występowali: Kuwait Fund, Saudi Fund, Arab Bank for Economic Development in Africa – BADEA oraz OPEC Fund). W latach 1983-1990 wydano na ten cel 16 milionów USD. Niestety inwestycja ta już została zaprzeczona. *Bissau Port Project*, World Bank, <http://www.worldbank.org/projects/P000979/bissau-port-project?lang=en> (19.07.2015); *Project Completion Report. Guinea-Bissau. Bissau Port Project (Credit 1392-GUB)*, The World Bank Document, Report no. 9901, 16.09.1991, http://www-wds.worldbank.org/external/default/WDSPContentServer/WDSP/IB/1991/09/16/000009265_3960925161900/Rendered/PDF/multi_page.pdf (19.07.2015).

⁵⁷ Szpitale w Gwinei Bissau w ok. 90% utrzymywane są ze środków pozabudżetowych, pochodzących m.in. z agend ONZ, Czerwonego Krzyża (szczególnie z oddziału hiszpańskiego organizacji), oraz innych organizacji pozarządowych. Z kolei opieka zdrowotna w więzieniach, aresztach, czy ośrodkach przeznaczonych dla uchodźców organizowana jest jedynie ze środków i dzięki działalności organizacji międzynarodowych i instytucji pozarządowych. Wywiad Autorki z dyrektorem ds. finansowych bissauskiego Czerwonego Krzyża Francisco Pinto Biague oraz referentem ds. mediów Danielem Sanhá, 29.07.2016, Bissau, Gwinea Bissau.

zaowocować w przyszłości ściślejszą współpracą z sąsiadami. Największą przeszkodą w tym wypadku jest jednak niestabilność polityczna państwa oraz związane z nią duże ryzyko inwestycyjne. Ponadto, w warunkach panujących w Gwinei Bissau wprowadzenie w życie jakichkolwiek długoterminowych planów polityki gospodarczej czy rozwojowej jest najczęściej niemożliwe, albowiem cały czas ma miejsce rotacja urzędników i osób na najwyższych stanowiskach państwowych. Zmieniają się one zazwyczaj częściej niż raz w roku. Gwinea Bissau nie jest również miejscem przyjaznym przedsiębiorcom. W rankingu Banku Światowego *Doing Business 2017*, oceniającym regulacje prawne oraz środowisko dla biznesu występujące w danym państwie, Gwinea Bissau uplasowała się na 172. miejscu na 190 analizowanych państw⁵⁸. Biorąc pod uwagę, że w Afryce Zachodniej jest wiele innych potencjalnych lokalizacji znacznie bardziej przyjaznych dla międzynarodowego biznesu, Gwinea Bissau nie ma szans stać się konkurencyjna i przyciągnąć inwestorów⁵⁹.

W ostatnich dwóch dziesięcioleciach nadzieję wzbudzał ewentualny rozwój gospodarki surowcowej. Już od lat 70-tych XX w. wiadomo było, że Gwinea Bissau posiada znaczące złoża boksytów i fosforytów, ale ze względu na niestabilność polityczną, słabą infrastrukturę oraz niskie ceny na rynkach światowych, ich eksploatacja nigdy się nie rozpoczęła. W 1997 r. ziemie bogate w fosforyty, a w 2007 r. te, na których podejrzewano, iż znajdują się złoża boksytów, zostały oddane w tzw. dzierżawę poszukiwawczą, mającą na celu eksplorację terenów surowcowych i rozpoznanie możliwości wydobywania surowców. W związku z niepewną sytuacją polityczną proces ten zaczął się przedłużać. Dodatkowo, w ostatnich latach pojawiły się doniesienia o odkryciu przybrzeżnych złóż ropy naftowej (ich wielkość pozostaje nie do końca oszacowana), którymi zainteresowały się kompanie wydobywcze, nie podjęto jednak żadnych poważniejszych kroków na tym polu⁶⁰. W tej kwestii zasadnicze pytaniem pozostaje także, na ile ewentualna eksploatacja złóż rzeczywiście przyczyni się do poprawy sytuacji gospodarczej Gwinei Bissau, a na ile będzie stanowić kolejny czynnik destabilizujący jej kruchą równowagę polityczną, np. w postaci zjawiska tzw. klątwy surowcowej.

Nadzieję na poprawę sytuacji politycznej, gospodarczej i społecznej Gwinei Bissau niesie ze sobą podjęta próba powrotu do rządów demokratycznych. Demokratyczne wybory z kwietnia i maja 2014 r. były w dużej mierze za-

⁵⁸ *Doing Business 2015. Equal Opportunity for All*, World Bank Group, Washington D.C. 2016, s. 7, <http://www.doingbusiness.org/~media/WBG/DoingBusiness/Documents/Annual-Reports/English/DB17-Report.pdf> (21.07.2017).

⁵⁹ S. Kyle, *Guinea Bissau Primary Commodity Vulnerability*, [w:] *Economics of Africa*, red. E. Aryeetey, S. Devarajan, R. Kanbur, L. Kasekende, Oxford 2014, s. 502-503.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 503-504.

sługą działań ECOWAS. Organizacja namawiała innych aktorów międzynarodowych do uznania rządu przejściowego, kiedy tylko zaistniała nadzieja na przyspieszenie w ten sposób procesu powrotu do demokracji, jak również kontynuowania rozpoczętej po próbie zamachu stanu z 2010 r. reformy sektora bezpieczeństwa (ang. *Security Sector Reform, SSR*)⁶¹. Powrót na drogę porządku konstytucyjnego został doceniony przez międzynarodowych darczyńców, którzy na konferencji w Brukseli 25 marca 2015 r. poświęconej Gwinei Bissau, przyznali na pomoc dla tego państwa miliard dolarów amerykańskich, mimo iż sami przedstawiciele Gwinei Bissau wnioskowali o kwotę znacznie mniejszą (427 mln dolarów)⁶². Jednakże pomoc finansowa to nie wszystko, nawet jeśli wynika z uznania wysiłków Gwinei Bissau w przywróceniu porządku konstytucyjnego. W dłuższej perspektywie konieczne jest skupienie uwagi na zapobieżeniu przyszłym ingerencjom wojska w sprawy polityczne kraju – problemowi, z którym Gwinea Bissau boryka się od uzyskania niepodległości. Bez gruntownej reformy aparatu bezpieczeństwa, Gwinea Bissau w dalszym ciągu będzie narażona na polityczną niestabilność, albowiem strukturalne przyczyny zamachów stanu nie zostały zniwelowane. Chęcią pomocy w tej kwestii wykazały się Angola, Nigeria i Senegal (z wykorzystaniem struktur ECOWAS), a także RPA. Uspokojeniu i poprawie sytuacji miały również służyć stacjonujące na terytorium Gwinei Bissau począwszy od maja 2012 r. siły ECOMIB (ECOWAS Mission in Guinea-Bissau), których wycofywanie rozpoczęło się w czerwcu 2017 r. oraz działalność Zintegrowanego Biura Narodów Zjednoczonych ds. Budowania Pokoju w Gwinei Bissau (United Nations Integrated Peacebuilding Office in Guinea-Bissau, UNIOGBIS)⁶³, którego mandat wciąż

⁶¹ Koncepcja *Security System Reform* pojawiła się po zakończeniu zimnej wojny, m.in. w kontekście przemian doświadczanych w Europie Wschodniej. Nie istnieje jej jedna powszechnie akceptowana definicja, niemniej jednak najogólniej rzecz ujmując, przyjmuje się, iż chodzi o złożone zadanie przekształcenia sektora bezpieczeństwa, tj. organizacji i instytucji zapewniających państwu i jego obywatelom ochronę przed zagrożeniami, w profesjonalnych, efektywnych, działających zgodnie z prawem, apolitycznych i odpowiedzialnych aktorów społecznych. S. McFate, *Securing the Future: A Primer on Security Sector Reform in Conflict Countries*, United States Institute of Peace Special Report, no. 209, September 2008, s. 1, <http://www.usip.org/sites/default/files/resources/sr209.pdf> (19.07.2015); G. Plácido dos Santos, *Elections in Guinea-Bissau: A Roadmap for Restoration of Constitutional Order*, „IPRIS Viewpoints”, nr 139, Instituto Português de Relações Internacionais e Segurança/Portuguese Institute of International Relations and Security, March 2015, s. 1-2, www.ipris.org/php/download.php?fid=783 (17.07.2015); *Will elections bring stability to Guinea-Bissau?*, BBC News, 8.04.2014, <http://www.bbc.com/news/world-africa-26891402> (20.07.2017).

⁶² G. Plácido dos Santos, *A centralidade da geopolítica subsaariana no desenvolvimento e consolidação institucional da Guiné-Bissau*, „IPRIS Comentário”, nr 20, Instituto Português de Relações Internacionais e Segurança/Portuguese Institute of International Relations and Security 1.04.2015, s. 1, <http://www.ipris.org/php/download.php?fid=836> (17.07.2015).

⁶³ Jest to kontynuacja UNOGBIS (od 2009 r.).



3. Siły ECOMIB na ulicy w Bissau – lipiec 2016 r. (fot. J. Mormul)

trwa⁶⁴. Kluczowym momentem było zdymisjonowanie przez nowego prezydenta-elekta, José Mário Vazę, w październiku 2014 r. szefa sił zbrojnych gen. António Indjai – przywódcę puczu wojskowego z kwietnia 2012 r., oskarżanego przez Stany Zjednoczone o udział w procederze przemytu narkotyków oraz sprzedaż broni kolumbijskim kartelom narkotykowym, i zastąpienie go szefem gwardii prezydenckiej gen. Biague Na Ntanem⁶⁵. Istniała obawa, iż takie posunięcie może doprowadzić do niezadowolenia w armii, a w konsekwencji do nowej próby dokonania przewrotu. Nie miało to jednak miejsca, co przyczyniło się do scementowania wprowadzonych w państwie w 2014 r. zmian.

⁶⁴ *Guinée-Bissau: un premier contingent de la Cédéao quitte le pays*, RFI Afrique, 5.06.2017, <http://www.rfi.fr/afrique/20170605-guinee-bissau-ecomib-cedeao-retrait-nigerians-burkinabes-senegalais> (22.07.2017); K. van Walraven, *West Africa*, [w:] *Africa Yearbook. Politics, Economy, and Society South of the Sahara in 2012*, vol. 9, red. A. Mehler, H. Melber, K. van Walraven, Leiden / Boston 2013, s. 55-56; UNIOGBIS. *Zintegrowane Biuro Narodów Zjednoczonych ds. Budowania Pokoju w Gwinei-Bissau*, Ośrodek Informacji ONZ w Warszawie, http://www.unic.un.org.pl/misje_pokojowe/uniogbis.php (23.07.2017); UNIOGBIS. United Nations Integrated Peacebuilding Office in Guinea-Bissau, <https://uniogbis.unmissions.org/en> (23.07.2017).

⁶⁵ *Ibidem*, s. 1-5; *Guinea-Bissau army chief Gen Antonio Indjai sacked*, BBC News, 16.09.2014, <http://www.bbc.com/news/world-africa-29220830> (22.07.2017).

Epilog

Brak interwencji ze strony armii dobrze wróży przyszłości bissauskiej polityki. Jednakże w ostatnich trzech latach stabilizacja polityczna kraju napotyka innego rodzaju problemy, związane z przedłużającym się kryzysem w obrębie partii rządzącej – PAIGC. Prezydent José Mário Vaz przez wiele miesięcy nie potrafił porozumieć się z premierem Domingosem Simões Pereirą, co w konsekwencji, w sierpniu 2015 r. doprowadziło do odwołania przez głowę państwa Simões Pereiry z funkcji premiera i rozwiązania jego gabinetu. W oficjalnym orędiu, prezydent Vaz tłumaczył ten krok nieustającym konfliktem na linii prezydent-premier, grożącym destabilizacją państwa, jednocześnie zarzucając premierowi opieszałość w walce z korupcją i nepotyzmem, brak transparentności w sądownictwie oraz niewłaściwe wykorzystanie środków pochodzących z pomocy zagranicznej⁶⁶. Nowym premierem został Baciro Djá, również wywodzący się z PAIGC (później w związku z akceptacją nominacji został relegowany z partii). Prezydent był zmuszony odwołać go na początku września 2015 r. (zaledwie 20 dni po objęciu przez niego stanowiska i dwa dni po utworzeniu rządu), w związku z niekorzystnym wyrokiem Sądu Najwyższego⁶⁷. Baciro Djá wrócił na stanowisko premiera kilka miesięcy później w maju 2016 r., by w listopadzie 2016 r. znów je stracić, tym razem na rzecz byłego wojskowego i prezydenckiego doradcy Umaro Sissoco Embaló, który został piątym premierem w przeciągu roku⁶⁸. W kraju pogłębiał się kryzys polityczny związany z konfliktem wewnątrz PAIGC, który z jednej strony objawiał się sporem o obsadzenie stanowiska premiera, a z drugiej zamrożeniem kontaktów i współpracy na linii parlament (zdominowany przez PAIGC – frakcję wrogą prezydentowi Vazowi) – prezydent i jego współpracownicy (również wywodzący się z PAIGC). Doprowadziło to do sytuacji, w której przez blisko dwa lata nie udało się przyjąć żadnej ustawy, w tym ustawy budżetowej, a państwo znalazło się nad polityczno-instytucjonalną przepaścią. Nie pomogło podpisanie w październiku 2016 r. porozumienia z Konakry, wynegocjowanego dzięki zaangażowaniu państw ECOWAS, a szczególnie prezy-

⁶⁶ *Guinea-Bissau president dismisses government*, Al Jazeera, 13.08.2015, <http://www.aljazeera.com/news/africa/2015/08/guinea-bissau-president-dismisses-government-150813025611733.html> (21.07.2017); *Guinea-Bissau's President Vaz sacks his government*, BBC News, 13.08.2015, <http://www.bbc.com/news/world-africa-33903396> (21.07.2017).

⁶⁷ Sędziowie orzekli, iż powołanie Djá na to stanowisko odbyło się bez przeprowadzenia właściwych konsultacji z partiami politycznymi w parlamencie, jednocześnie uznając je za niekonstytucyjne. *Guinea-Bissau leader dissolves cabinet after judgement*, Al Jazeera, 10.09.2015, <http://www.aljazeera.com/news/2015/09/guinea-bissau-leader-dissolves-cabinet-judgement-150910150619511.html> (21.07.2017); *Guinea-Bissau's 'unconstitutional' PM Baciro Dja resigns*, BBC News, 9.09.2015, <http://www.bbc.com/news/world-africa-34203240> (21.07.2017).

⁶⁸ *Guinea-Bissau names new prime minister, fifth in nine months*, DW, 19.11.2016, <http://www.dw.com/en/guinea-bissau-names-new-prime-minister-fifth-in-nine-months/a-36448890> (22.07.2017).



4. Transparent pozostały po proteście zawieszony na ogrodzeniu okalającym siedzibę bisauskiego Narodowego Zgromadzenia Ludowego (Assembleia Nacional Popular da Guiné-Bissau), lipiec 2016 r. (fot. J. Mormul)

denta Gwinei Alpha Condé⁶⁹. Przewidywało ono potrzebę konsensusu wszystkich stron sporu przy obsadzaniu stanowiska premiera kraju, jak również konieczność powołania rządu o charakterze inkluzywnym, który miałby pozostać u władzy aż do wyborów parlamentarnych zaplanowanych na 2018 r.⁷⁰

W momencie pisania tego artykułu (lipiec 2017 r.) wciąż nie jest oczywiste, w jakim kierunku potoczy się trwający kryzys. Prezydent José Mário Vaz nie wyklucza przyspieszonych wyborów, licząc, iż nowy parlament nie będzie zdominowany przez jego przeciwników z frakcji „parlamentarnej” PAIGC. Trzecią siłą w sporze mogą być coraz częściej wychodzący na ulicę niezadowoleni z przedłużającego się paraliżu władzy obywatele. W lipcu 2017 r. po raz kolejny ulice

⁶⁹ Porozumienie z Konakry było częścią przyjętej 10.09.2016 r. przez ECOWAS mapy drogowej mającej na celu zażegnanie kryzysu politycznego w Gwinei Bissau - *Agreement on the Resolution of the Political Crisis in Guinea Bissau*.

⁷⁰ *Conakry Agreement on the Implementation of the ECOWAS Roadmap for the Resolution of the Political Crisis in Guinea-Bissau*, 14.10.2016, http://www.odemocratagb.com/wp-content/uploads/2016/11/CONAKRY-AGREEMENT-ON-GUINEA-BISSAU_versao-inglesa.pdf (23.07.2017).

Bissau rozgorzały od ulicznych protestów, przy czym z każdym miesiącem protestujący sprawiają wrażenie coraz lepiej zorganizowanych, głównie w ramach ruchu społecznego *Movimento de Cidadãos Conscientes e Inconformados* (Ruch Świadomych i Niekonformistycznych Obywateli), potocznie nazywanych „Inconformados” (Nonkonformiści)⁷¹.

Z perspektywy ostatnich kilku lat mogłoby się wydawać, iż sytuacja w Gwinei Bissau znacząco się poprawiła i istnieją podstawy do zagwarantowania stabilności politycznej w kraju i poprawnych relacji między rządzącymi a armią. Zaangażowanie w politykę tej ostatniej jest zazwyczaj wskazywane jako podstawowa, strukturalna przyczyna niepozwalająca w latach wcześniejszych na okrzepnięcie ustroju demokratycznego. Z drugiej jednak strony obecny kryzys polityczny wskazuje, iż demokratycznie wybrani rządzący nie potrafią porozumieć się między sobą do tego stopnia, iż w praktyce niemożliwym stało się sprawowanie władzy, a instytucje państwowe zostały sparaliżowane. Najbliższe miesiące do zaplanowanych na kwiecień 2018 r. będą niewątpliwie testem dla kruchej bissauskiej demokracji, przy czym sukcesem, choćby połowicznym, będzie sytuacja, w której mimo paraliżu władzy państwowej, nie dojdzie do wybuchu politycznej przemocy, trzeba bowiem brać pod uwagę fakt, iż bissauskie elity polityczne nie mają pozytywnych wzorców do naśladowania w najnowszej historii kraju, a próby skorzystania z pomocy aktorów zewnętrznych nie przyniosły jak dotąd oczekiwanych rezultatów.

Dr Joanna Mormul – politolog, afrykanistka, iberystka, doktor nauk społecznych w zakresie nauk o polityce. Asystent w Katedrze Stosunków Międzynarodowych i Polityki Zagranicznej Instytutu Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej zainteresowania badawcze oscylują wokół zagadnień państw upadłych/dysfunkcyjnych, transformacji społeczno-politycznych w społeczeństwach pokonfliktowych, separatyzmów regionalnych oraz społeczeństwa obywatelskiego w państwach Afryki Luzofońskiej, Rogu Afryki i Maghrebu.

⁷¹ N. Haque, *Protesters call for political change in Guinea-Bissau*, Al Jazeera, 8.07.2017, <http://www.aljazeera.com/video/news/2017/07/protesters-call-political-change-guinea-bissau-170708132738862.html> (21.07.2017); *Guiné-Bissau: Inconformados com a crise política não desistem da reivindicação*, DW, 10.07.2017, <http://www.dw.com/pt-002/guin%C3%A9-bissau-inconformados-com-a-crise-pol%C3%ADtica-n%C3%A3o-desistem-da-reivindica%C3%A7%C3%A3o/a-39620343> (20.07.2017); M. Sampaio, *Eleições são “primeiro passo” para resolver crise na Guiné-Bissau*, DW, 27.06.2017, <http://www.dw.com/pt-002/elei%C3%A7%C3%B5es-s%C3%A3o-primeiro-passo-para-resolver-crise-na-guin%C3%A9-bissau/a-39445380> (20.07.2017).

Bibliografia

1. Adebajo A., *Building Peace in West Africa: Liberia, Sierra Leone and Guinea-Bissau*, Boulder, Colorado 2002.
2. Arvanitis Y., *Guinée-Bissau 2015*, „Perspective économiques en Afrique”, Banque africaine de développement, 2015.
3. *Bissau Port Project*, World Bank, <http://www.worldbank.org/projects/P000979/bissau-port-project?lang=en> (19.07.2015).
4. Boubacar-Sid B., Wodon Q., *Conflict, Growth, and Poverty in Guinea-Bissau*, [w:] *Conflict, Livelihoods, and Poverty in Guinea-Bissau*, red. B. Boubacar-Sid, E.G.E. Creppy, E. Gacitua-Mario, Q. Wodon, World Bank Working Paper, no. 88, Washington D.C. 2007.
5. Brzezińska M., *Kontrakt z duchami. Czary i religia w Gwinei Bissau*, Sopot 2014.
6. Carrier N., Klantschnig G., *Africa and the War on Drugs*, London 2012.
7. Chabal P., *Amilcar Cabral: Revolutionary Leadership and People's War*, London 2002.
8. Châtelot C., *Boundaries of Casamance remain blurred after 30 years of conflict*, „The Guardian”, 19.06.2012, <https://www.theguardian.com/world/2012/jun/19/casamance-guinea-bissau-gambia-senegal> (22.07.2017).
9. *Conakry Agreement on the Implementation of the ECOWAS Roadmap for the Resolution of the Political Crisis in Guinea-Bissau*, 14.10.2016, http://www.odemocratagb.com/wp-content/uploads/2016/11/CONAKRY-AGREEMENT-ON-GUINEA-BISSAU_versao-inglesa.pdf (23.07.2017).
10. *Confusion over Guinea-Bissau PM after 'coup'*, BBC News, 13.04.2012, <http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-17700886> (3.12.2012).
11. *Corruption Perceptions Index 2013*, Transparency International, <https://www.transparency.org/cpi2013/results> (21.07.2015).
12. Darame B., *Missão militar angolana começa a deixar a Guiné-Bissau*, Deutsche Welle, 6.06.2012, <http://www.dw.com/pt/missão-militar-angolana-começa-a-deixar-a-guiné-bissau/a-16005666> (29.07.2015).
13. Djau U., *6 killed in attack on Guinea-Bissau military barracks*, CNN, 22.10.2012, <http://edition.cnn.com/2012/10/22/world/africa/guinea-bissau-unrest/> (29.07.2015).
14. *Doing Business 2015. Equal Opportunity for All*, World Bank Group, Washington D.C. 2016, <http://www.doingbusiness.org/~media/WBG/DoingBusiness/Documents/Annual-Reports/English/DB17-Report.pdf> (21.07.2017).
15. *Drug Trafficking as a Security Threat in West Africa*, United Nations Office on Drugs and Crime, Vienna, November 2008, <https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/Studies/Drug-Trafficking-WestAfrica-English.pdf> (20.08.2015).
16. Einarisdóttir J., *Partnership and State Fragility: Guinea-Bissau a Case Study*, [w:] *Current Challenges to Peacebuilding Efforts and Development Assistance*, red. K. Pędziwiatr, P. Kugiel, A. Dańda, Kraków 2011.
17. *EU imposes sanctions on Guinea-Bissau coup leaders*, BBC News, 3.05.2012, <http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-17939776> (3.12.2012).
18. *Failed States Index 2006*, The Fund for Peace, <http://www.fundforpeace.org/global/?q=fsi-grid2006> (15.11.2012).

19. *Failed States Index 2013*, The Fund for Peace, <http://fsi.fundforpeace.org/rankings-2013-sortable> (17.07.2015).
20. Fistein D., *Guinea-Bissau: How a Successful Social Revolution Can Become an Obstacle to Subsequent State-Building*, "International Journal of African Historical Studies", t. 44, 2011, nr 3.
21. Forrest J.B., *Guinea-Bissau Since Independence: A Decade of Domestic Power Struggles*, „The Journal of Modern African Studies”, t. 25, 1987, nr 1.
22. Foucher V., *Le Sénégal de Wade Face à la Guinée-Bissau: Pays-frère, Tuteur ou Hégémon?*, South African Foreign Policy and African Drivers Programme, Occasional Paper no. 139, South African Institute of International Affairs, April 2013.
23. *Fragile States Index 2016, Fragile States Index 2017*, The Fund for Peace, <http://fundforpeace.org/fsi/data/> (20.07.2017).
24. Gacitua-Mario E., Aasland S., Nordang H., Wodon Q., *Institutions, Social Networks, and Conflicts in Guinea-Bissau. Results from a 2005 Survey*, [w:] *Conflict, Livelihoods, and Poverty in Guinea-Bissau*, red. B. Boubacar-Sid, E. G. E. Creppy, E. Gacitua-Mario, Q. Wodon, World Bank Working Paper, no. 88, Washington D.C. 2007.
25. Gawrycki M.F., Kurowska J., „Internacjonalistyczne” misje Hawany, [w:] *Kuba i Afryka. Sojusz dla rewolucji*, red. M.F. Gawrycki, W. Lizak, Warszawa 2006.
26. *Guinea-Bissau army chief Gen Antonio Indjai sacked*, BBC News, 16.09.2014, <http://www.bbc.com/news/world-africa-29220830> (22.07.2017).
27. *Guinea-Bissau drug trade rises since coup*, BBC News, 31.07.2012, <http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-19060861> (6.05.2013).
28. *Guinea-Bissau leader dissolves cabinet after judgement*, Al Jazeera, 10.09.2015, <http://www.aljazeera.com/news/2015/09/guinea-bissau-leader-dissolves-cabinet-judgement-150910150619511.html> (21.07.2017).
29. *Guinea-Bissau names new prime minister, fifth in nine months*, DW, 19.11.2016, <http://www.dw.com/en/guinea-bissau-names-new-prime-minister-fifth-in-nine-months/a-36448890> (22.07.2017).
30. *Guinea-Bissau president dismisses government*, Al Jazeera, 13.08.2015, <http://www.aljazeera.com/news/africa/2015/08/guinea-bissau-president-dismisses-government-150813025611733.html> (21.07.2017).
31. *Guinea-Bissau suspended from African Union*, Al Jazeera English, 17.04.2012, <http://www.aljazeera.com/news/africa/2012/04/20124171148930754.html> (3.12.2012). *Council Regulation (EU) No 377/2012 of 3 May 2012 concerning restrictive measures directed against certain persons, entities and bodies threatening the peace, security or stability of the Republic of Guinea-Bissau*, EUR-Lex. Access to European Union Law, <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:32012R0377&from=EN> (25.07.2017).
32. *Guinea-Bissau*, The World Factbook, Central Intelligence Agency, dane aktualizowane 18.07.2017, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/pu.html> (20.07.2017).
33. *Guinea-Bissau: in need of a state*, International Crisis Group, Africa Report nr 142, listopad 2008, <http://www.crisisgroup.org/~media/Files/africa/west-africa/guinea-bissau/Guinea-Bissau%20In%20Need%20of%20a%20State.pdf> (10.05.2014).

34. *Guinea-Bissau's 'unconstitutional' PM Baciro Dja resigns*, BBC News, 9.09.2015, <http://www.bbc.com/news/world-africa-34203240> (21.07.2017).
35. *Guinea-Bissau's President Vaz sacks his government*, BBC News, 13.08.2015, <http://www.bbc.com/news/world-africa-33903396> (21.07.2017).
36. *Guiné-Bissau: Inconformados com a crise política não desistem da reivindicação*, DW, 10.07.2017, <http://www.dw.com/pt-002/guin%C3%A9-bissau-inconformados-com-a-crise-pol%C3%ADtica-n%C3%A3o-desistem-da-reivindica%C3%A7%C3%A3o/a-39620343> (20.07.2017).
37. *Guinée-Bissau: un premier contingent de la Cédéao quitte le pays*, RFI Afrique, 5.06.2017, <http://www.rfi.fr/afrique/20170605-guinee-bissau-ecomib-cedeao-retrait-nigerians-burkinabes-senegalais> (22.07.2017).
38. *Gwinea Bissau: UE znosi ograniczenia dotyczące współpracy*, Rada Europejska/Rada Unii Europejskiej, komunikat prasowy 149/15, 24.03.2015, <http://www.consilium.europa.eu/pl/press/press-releases/2015/03/24-guinea-bissau-eu-lifts-restrictions-on-cooperation/> (21.07.2015).
39. Haque N., *Protesters call for political change in Guinea-Bissau*, Al Jazeera, 8.07.2017, <http://www.aljazeera.com/video/news/2017/07/protesters-call-political-change-guinea-bissau-170708132738862.html> (21.07.2017).
40. Hirsh A., *Guinea-Bissau coup suspected as military seizes parts of capital*, „The Guardian”, 13.04.2012, <http://www.guardian.co.uk/world/2012/apr/13/guinea-bissau-coup-suspected> (2.12.2012).
41. *Historique de l'UEMOA*, Union Economique et Monétaire Ouest Africaine, http://www.uemoa.int/Pages/UEMOA/L_UEMOA/Historique.aspx (17.07.2015).
42. Karibe Mendy P., Lobban Jr. R.A., *Historical Dictionary of the Republic of Guinea-Bissau*, Lanham, Maryland 2013.
43. Kłosowicz R., Mormul J., *Pojęcie dysfunkcyjności państw – geneza i definicje*, [w:] *Państwa dysfunkcyjne i ich destabilizujący wpływ na stosunki międzynarodowe*, red. R. Kłosowicz, Kraków 2013.
44. Kohl C., *Guinea-Bissau*, [w:] *Africa Yearbook. Politics, Economy and Society South of the Sahara in 2013*, red. A. Mehler, H. Melber, K. van Walraven, Leiden/Boston 2014.
45. Kohnert D., *Democratisation via elections in an 'African narco-state'? The case of Guinea-Bissau*, GIGA - German Institute of Global and Area Studies/Institute of African Affairs, December 2009, MPRA Paper No. 19109.
46. Koudawo F., *Histoire et quête de légitimité politique pendant les premières élections pluralistes en Guinée-Bissau*, „Lusotopie”, 1995.
47. Kyle S., *Guinea Bissau Primary Commodity Vulnerability*, [w:] *Economics of Africa*, red. E. Aryeetey, S. Devarajan, R. Kanbur, L. Kasekende, Oxford 2014.
48. Lizak W., *Kryzys w Mali. Rola afrykańskich sił pokojowych AFISMA*, [w:] *Konteksty bezpieczeństwa w Afryce. Konflikty, wojny, polityki bezpieczeństwa*, red. A. Żukowski, Forum Politologiczne, tom 17, Olsztyn 2014.
49. Lopes C., *Amilcar Cabral: a contemporary inspiration*, „African Identities”, t. 4, 2006, z. 1.
50. Machado F.L., *Da Guiné-Bissau a Portugal: Luso-Guineenses e Imigrantes*, „Sociologia, Problemas e Práticas”, 1998, nr 26.

51. Machado F.L., *Subsídios para o Estudo do Movimento Migratório na Guiné-Bissau*, „Soronda. Revista de Estudos Guineenses”, Janeiro 2002, Nova Série, nr 3.
52. MacQueen N., *Widening trajectories: Guinea Bissau and Cape Verde since independence*, Instituto Português de Relações Internacionais – IPRI, 1.02.2006, <http://www.ipri.pt/artigos/artigo.php?id=104> (29.07.2015).
53. Marut J.-C., *Le conflit de Casamance. Ce qui disent les armes*, Paris 2010.
54. McFate S., *Securing the Future: A Primer on Security Sector Reform in Conflict Countries*, United States Institute of Peace Special Report, no. 209, September 2008, <http://www.usip.org/sites/default/files/resources/sr209.pdf> (19.07.2015).
55. Miller J., *Drug barons turn Bissau into Africa's first narco-state*, „Belfast Telegraph”, 18.07.2007, <http://www.belfasttelegraph.co.uk/news/world-news/drug-barons-turn-bissau-into-africas-first-narcostate-13459758.html> (17.11.2012).
56. Mormul J., *Conflict Prevention in a Failed State: Guinea-Bissau and the International Peace and Prosperity Project*, [w:] *The Changing Places and Faces of War*, red. S. Wagner, P. M. Kreuter, Oxford 2014.
57. Mormul J., *Czołowe instytucje międzynarodowe zajmujące się dysfunkcyjnością państw*, [w:] *Państwa dysfunkcyjne i ich destabilizujący wpływ na stosunki międzynarodowe*, red. R. Kłosowicz, Kraków 2013.
58. Mormul J., *Przemyt narkotyków a zagrożenie bezpieczeństwa państw Afryki Zachodniej. Casus Gwinei Bissau*, [w:] *Konteksty bezpieczeństwa w Afryce. Konflikty, wojny, polityki bezpieczeństwa*, red. A. Żukowski, Forum Politologiczne, tom 17, Olsztyn 2014.
59. Neese Bybee A., *Narco state or failed state? Narcotics and politics in Guinea-Bissau*, PhD dissertation submitted to School of Public Policy, George Mason University, Fairfax, VA 2011, <http://digilib.gmu.edu/dspace/handle/1920/6618> (3.05.2013).
60. Nossiter A., *Guinea-Bissau Premier, Election Front-Runner, Is Deposed in a Coup*, „The New York Times”, 13.04.2012, http://www.nytimes.com/2012/04/14/world/africa/guinea-bissau-coup-removes-presidential-front-runner.html?pagewanted=all&_r=0 (3.12.2012).
61. Nossiter A., *Leader Ousted, Nation Is Now a Drug Heaven*, „New York Times”, 1.11.2012, <http://www.nytimes.com/2012/11/02/world/africa/guinea-bissau-after-coup-is-drug-trafficking-haven.html?ref=adamnossiter> (3.12.2012).
62. Obi C.I., *Economic Community of West African States on the Ground: Comparing Peacekeeping in Liberia, Sierra Leone, Guinea Bissau, and Côte D'Ivoire*, „African Security”, t. 2, 2009, z. 2-3.
63. Padrão Telmudo M., Schiefer U., *Disintegration and Resilience of Agrarian Societies in Africa – the Importance of Social and Genetic Resources. A Case Study on the Reception of Urban War Refugees in the South of Guinea-Bissau*, [w:] *Global Forces and Local Life-Worlds: Social Transformations*, red. U. Schuerkens, London 2003.
64. Padrão Temudo M., *From 'People's Struggle' to 'This War of Today': Entanglements of Peace and Conflict in Guinea-Bissau*, „Africa”, t. 78, 2008, nr 2.
65. Padrão Temudo M., *From the Margins of the State to the Presidential Palace: The Banta Case in Guinea-Bissau*, „African Studies Review”, t. 52, September 2009, nr 2.
66. Plácido dos Santos G., *A centralidade da geopolítica subsaariana no desenvolvimento e consolidação institucional da Guiné-Bissau*, „IPRIS Comentário”, nr 20, Instituto

- Português de Relações Internacionais e Segurança/Portuguese Institute of International Relations and Security 1.04.2015, <http://www.ipris.org/php/download.php?fid=836> (17.07.2015).
67. Plácido dos Santos G., *Elections in Guinea-Bissau: A Roadmap for Restoration of Constitutional Order*, „IPRIS Viewpoints”, nr 139, Instituto Português de Relações Internacionais e Segurança/Portuguese Institute of International Relations and Security, March 2015, www.ipris.org/php/download.php?fid=783 (17.07.2015).
68. Polgreen L., Cowell A., *Soldiers Kill Guinea-Bissau's President After Death of Army Chief, Diplomats Say*, „The New York Times”, 2.03.2009. http://www.nytimes.com/2009/03/03/world/africa/03guinea.html?_r=0 (3.05.2013).
69. *Portuguese Guinea: the PAIGC after Cabral*, United States of America Department of State, 1.02.1973, Declassified PA/HO Department of State E.O. 12958, as amended May 4, 2006, <http://2001-2009.state.gov/documents/organization/67534.pdf> (17.07.2015).
70. *Press Freedom Index 2013*, Reporters Without Borders, http://en.rsf.org/spip.php?page=classement&id_rubrique=1054 (21.07.2015).
71. *Project Completion Report. Guinea-Bissau. Bissau Port Project (Credit 1392-GUB)*, The World Bank Document, Report no. 9901, 16.09.1991, http://www-wds.worldbank.org/external/default/WDSPContentServer/WDSP/IB/1991/09/16/000009265_3960925161900/Rendered/PDF/multi_page.pdf (19.07.2015).
72. Relea F., *En el corazón del 'narcoestado'*, „El País”, 28.06.2009, http://elpais.com/diario/2009/06/28/domingo/1246161153_850215.html (30.06.2013).
73. Rizzi K.R., *A instabilidade contínua na Guiné-Bissau*, „Boletim Meridiano 47”, 2010, nr 117.
74. Sampaio M., *Eleições são “primeiro passo” para resolver crise na Guiné-Bissau*, DW, 27.06.2017, <http://www.dw.com/pt-002/elei%C3%A7%C3%B5es-s%C3%A3o-primeiro-passo-para-resolver-crise-na-guin%C3%A9-bissau/a-39445380> (20.07.2017).
75. *Security Council, Ban commend Guinea-Bissau as electors count ballots*, UN News Centre, 19.05.2014, <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=47834#.VbA-E2NC8ld8> (22.07.2015).
76. *Senegal's Casamance MFDC rebels declare a ceasefire*, BBC News, 30.04.2014, <http://www.bbc.com/news/world-africa-27221999> (21.07.2015).
77. *Six killed in Guinea-Bissau gunbattle - sources*, BBC News, 22.10.2012, <http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-20022211> (6.05.2013).
78. Smolczyk A., *Africa's Cocaine Hub: Guinea-Bissau a 'Drug Trafficker's Dream'*, „Der Spiegel”, 8.03.2013, <http://www.spiegel.de/international/world/violence-plagues-african-hub-of-cocaine-trafficking-a-887306.html> (1.05.2013).
79. Soares de Oliveira R., *Magnificent and Beggar Land: Angola Since the Civil War*, Oxford 2014.
80. Tomàs J., *Resolución de «pequeños» conflictos en zonas de «grandes» conflictos. Una aproximación desde la antropología a las nociones endógenas de paz en Casamance (Senegal)*, „Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia”, 2014, nr 14.
81. *UNIOGBIS. United Nations Integrated Peacebuilding Office in Guinea-Bissau. Background*, <https://uniogbis.unmissions.org/en/background> (23.07.2017).

82. UNIOGBIS. United Nations Integrated Peacebuilding Office in Guinea-Bissau, <https://uniogbis.unmissions.org/en> (23.07.2017).
83. UNIOGBIS. *Zintegrowane Biuro Narodów Zjednoczonych ds. Budowania Pokoju w Gwinei-Bissau*, Ośrodek Informacji ONZ w Warszawie, http://www.unic.un.org.pl/misje_pokojowe/uniogbis.php (23.07.2017).
84. van Walraven K., *West Africa*, [w:] *Africa Yearbook. Politics, Economy, and Society South of the Sahara in 2012*, vol. 9, red. A. Mehler, H. Melber, K. van Walraven, Leiden / Boston 2013.
85. Veríssimo Correia Seabra assume liderança em Guiné-Bissau, „Correio da Manhã”, 14.09.2003, http://www.cmjornal.xl.pt/cm_ao_minuto/detalhe/verissimo-correia-seabra-assume-lideranca-em-guine-bissau.html (17.07.2015).
86. Vulliamy E., *How a tiny West African country became the world's first narco-state*, „The Guardian”, 9.03.2008, <http://www.theguardian.com/world/2008/mar/09/drug-strade> (1.05.2013).
87. *West African Economic and Monetary Union (UEMOA)*, Office of the United States Trade Representative, <https://ustr.gov/countries-regions/africa/regional-economic-communities-rec/west-african-economic-and-monetary-union-uemoa> (17.07.2015).
88. Whiteman K., *João Bernardo Vieira – obituary*, „The Guardian”, 4.03.2009, <https://www.theguardian.com/world/2009/mar/04/nino-vieira-obituary> (22.07.2017).
89. *Will elections bring stability to Guinea-Bissau?*, BBC News, 8.04.2014, <http://www.bbc.com/news/world-africa-26891402> (20.07.2017).
90. Williams P.D., *War and Conflict in Africa*, Cambridge/Malden, MA 2012.
91. Wywiad autorki z A. Jannehem, dyrektorem wykonawczym Mo Ibrahim Foundation ds. rządów i instytucji w Afryce, Mo Ibrahim Foundation, Dakar Office, 25.07.2016, Dakar, Senegal.
92. Wywiad Autorki z dyrektorem ds. finansowych bissauskiego Czerwonego Krzyża F. Pinto Biague oraz referentem ds. mediów D. Sanhá, 29.07.2016, Bissau, Gwinea Bissau.

EWA SIWIERSKA

HAUSAŃCZYCY WOBEC MUZUŁMAŃSKIEJ KONCEPCJI PRZEZNACZENIA

Streszczenie

Islam naucza o roli predestynacji (*kadar*) w życiu człowieka, umacniając wiarę, że to, co przeznaczone od Boga, jest nieuchronne. W artykule staram się pokazać, w jaki sposób muzulmańska koncepcja przeznaczenia i wolnej woli ukształtowała myślenie Hausańczyków (północna Nigeria). Artykuł został oparty na analizie powiedzeń, przysłów i religijnej poezji, będących przekątnikiem wiedzy, światopoglądu i wartości moralnych ludu Hausa oraz ważnym aspektem jego kultury.

Słowa kluczowe:

islam, Hausa (Nigeria), predestynacja (*kadar*), wolna wola, przysłowia hausa

Wprowadzenie

Wiara w Dzień Sądu Ostatecznego, raj, piekło i przeznaczenie jest jednym z dogmatów religii muzulmańskiej. Predestynacja¹ i związana z nią kwestia wolnej woli człowieka to ważne zagadnienie teologiczne, dyskutowane niemal od początku istnienia islamu. Koran odnosi się doń w sposób ambiwalentny. Liczne wersety, kładące nacisk na całkowitą zależność czynów, dążeń, a nawet myśli człowieka od Boga, sugerują zupełne pozbawienie go wolnej woli. To bowiem Bóg decyduje o jego działaniach (6:112; 37:96) i pragnieniach (81:29), nie dając mu możliwości własnego wyboru (28:68). Człowiek włada zatem tylko tym, czego zechce Bóg

¹ Arabski termin *kadar* oznacza dosłownie miarę, czyli zmierzone, określone przez Boga losy człowieka. Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007, s. 173. Jest to termin koraniczny: „Zaprawdę, stworzyliśmy każdą rzecz według pewnej miary” (54:49). W Koranie występuje on także w wielu kontekstach nie mających żadnego związku z przeznaczeniem. Z tego samego rdzenia pochodzi imię Boga oznaczające Jego aktywną moc: *Al-Kadir* (Silny). Zob. M.M. Dziekan, *Arabia Magica. Wiedza tajemna u Arabów przed islamem*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1993, s. 141. J. Danecki tłumaczy *Al-Kadir* jako ‘potrafiący’. Zob. J. Danecki, op. cit., s. 585. To imię Boga występuje w Koranie 6:37, 65; 22:6; 23:95.

(7:188). Z drugiej zaś strony, w Koranie podkreśla się odpowiedzialność ludzi za ich poczynania, za które zostaną sprawiedliwie osądzeni (34:50; 74:18-19). Oznacza to zatem, że istnieje jakiś zakres wolności, w ramach którego człowiek sam podejmuje decyzje². Ta, wydawać by się mogło, oczywista sprzeczność stwarza trudności w jednoznacznej interpretacji Świętej Księgi, zmuszając do postawienia wielu pytań dotyczących istoty relacji między człowiekiem a Bogiem.

W teologicznych rozważaniach muzułmanów o predestynacji i wolnej woli pojawiło się wiele stanowisk. Skrajni determiniści negujący wszelką wolność człowieka utrzymywali, że wszystko jest z góry zdecydowane przez Boga, łącznie z uczynkami ludzi. Zgodnie z koncepcją teologów islamu opowiadających się za taką pełną zależnością człowieka, przymuszonego do podejmowania działań wcześniej stworzonych przez Boga, istota ludzka przypomina raczej bezwonną marionetkę niezdolną do życia na własny rachunek. Zwolennicy idei wolnej woli człowieka uważali z kolei, że to on sam decyduje o swoich uczynkach. Bóg nie określa ich bowiem z góry, wydaje jedynie zalecenia, jak należy postępować. W ten sposób człowiek jawi się jako wolny, mający swobodę wyboru i odpowiedzialny podmiot, działający zgodnie z nakazem Koranu: „Róbcie, co chcecie, On widzi dobrze, co czynicie” (41:40). To stanowisko wspierają fragmenty Świętej Księgi sugerujące, że Bóg nie jest jedynym stwórcą, lecz najlepszym spośród nich (5:110; 23:14; 29:17), co oznacza, iż w jakimś sensie człowiek także może być kreatorem swojego życia³.

Jeśli te sprzeczności może zniwelować stanowisko kompromisowe, to warto w tym miejscu przywołać opinię Seyyeda Hosseina Nasra. Podkreślając, że całkowita wolność jest cechą wyłącznie Boga nieskończonego, nie mającego ani początku, ani końca, powiada on jednak, iż człowiek ma pewien udział w tej wolności, a korzystając z niej i będąc świadomym swoich czynów, jest za nie odpowiedzialny. Bycie muzułmaninem oznacza więc podporządkowanie swojej woli Bogu, poprzez posługiwanie się wolnym wyborem:

Gdyby człowiek nie był wolny, religia nie miałaby istotnego sensu. Wolna wola jest konieczna dla religijnej koncepcji człowieka (...) Wyjaśnijmy jedno z najbardziej złośliwych nieporozumień dotyczących islamu. Chodzi mianowicie o przekonanie, że islam jest fa-

² To, że człowiek posługuje się wolną wolą, ilustruje przypadek stryja Proroka, Abu Lahaba, który mając wybór między przyjęciem objawienia a jego odrzuceniem, wybrał to drugie i nie zaakceptował misji Mahometa. Zob. M. Ruthven, *Islam*, przeł. K. Pachniak, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 74-75. O Abu Lahabie Koran mówi w surze 111.

³ Szerzej na ten temat zob. J. Danecki, op. cit., s. 176-179; 185-189; 191-195. Tradycja Proroka napomina jednak, że to Bóg jest jedynym Stwórcą: „W Dniu Zmartwychwstania najwięcej będą cierpieci ci, którzy rywalizowali z Bogiem w tworzeniu”; „Bóg Najwyższy powiedział: Któż jest bardziej godny potępienia niż ci, którzy chcą tworzyć jak ja tworzę!? Niech spróbują stworzyć ziarno zboża, albo ziarno jęczmienia, albo najmniejszą drobinę”. Zob. Mahomet, *O małżeństwie, kupcach i dobrym wychowaniu. Wybór hadisów*, wybór, przekład i wstęp J. Kozłowska, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1999, s. 17, 23.

talistyczny w powszechnym tego słowa rozumieniu. Na Zachodzie przeważnie skupiano uwagę na tak zwanym fatalizmie islamu, w ramach którego wolna wola człowieka i jego inicjatywa nie odgrywają żadnej roli. Tymczasem prawda jest zupełnie inna⁴.

Zgodnie z taką interpretacją, człowiek kieruje się wolną wolą, aby w swoim ziemskim życiu dokonywać wyboru między dobrem a złem. Wolna wola człowieka nie jest ponadto sprzeczna z wszechwiedzą i wszechwładzą Boga. To, że Bóg zna decyzje ludzi, nie oznacza bowiem, iż są oni zmuszeni do podejmowania z góry określonych czynów.

Pesymistyczna interpretacja przeznaczenia

Wśród muzułmanów Hausa widoczne jest przekonanie, że islam, który uczy o roli predestynacji w życiu wierzącego, wpaja wiarę, iż to, co zostało przeznaczone od Boga, jest nieuniknione. Ludzkich losów nie można zatem przewidzieć ani zaplanować, ponieważ są one kształtowane przez najwyższą wolę Boga, który w Koranie mówi: „I każdemu człowiekowi przywiązaliśmy do szyi jego los” (17:13). W świętym hadisie Mahomet cytuje słowa Boga: „Potomkowie Adama przeklinają los. A przecież to ja jestem losem, w moim ręku jest noc i dzień”⁵. Przeznaczenie każdej istoty ludzkiej zostało określone już od jej narodzin, co sugerują liczne wersety (6:39; 7:179; 18:57; 36:8). Z góry jest przesądzony także koniec ludzkiego życia (3:145; 35:11; 56:60). Każdy umrze zatem według ustalonego terminu i wyłącznie za zezwoleniem Boga. Dlatego Prorok ostrzegał: „Bądźcie gotowi na śmierć, zanim jeszcze nadejdzie”⁶. Nawiązują do tego hausańskie powiedzenia: „Śmierć jest ubiorem każdego” (*Mutuwa rigar kowa*) oraz „Każdemu został wyznaczony czas jego życia” (*In ka ga an kama zomo yana gudu, ajalinsa ya zo* – dosł. ‘Gdy zobaczysz uciekającego zająca, to znaczy, że nadszedł kres jego życia’). Nie mając żadnego wpływu na swój los, człowiek może się tylko z nim pogodzić i być Bogu wdzięczny: „Wysławiaj imię twego Pana, Najwyższego, który stworzył i ukształtował harmonijnie, który wyznaczył los i poprowadził” (87:1-3). Tak rygorystyczne podejście do roli przeznaczenia objaśnia jeden z hausańskich uczonych muzułmańskich:

Wiara w predestynację jest jednym z sześciu dogmatów islamu. Zaprawdę, wszystko, czego chce Bóg, to się staje, a kto w to nie wierzy, ten nie wierzy w Boga. Są cztery stopnie wiary w przeznaczenie: a) wiara w to, że Bóg wie o wszystkim, co się stało, i co się nie wydarzyło, oraz o tym, co dzieje się teraz; b) wiara w to, że wszystko,

⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Idee i wartości islamu*, przeł. J. Danecki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988, s. 21.

⁵ Zob. Mahomet, *Mądrości Proroka (Hadisy)*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1993, s. 16.

⁶ Ibidem, s. 59.

co się zdarzy od początku świata aż do dnia zmartwychwstania, zostało przez Boga zapisane na tablicy strzeżonej⁷. Jest wiele wersetów, które to potwierdzają, między innymi: „On posiada klucze do tego, co skryte, zna je tylko On sam. On zna to, co jest na lądzie i na morzu. I żaden liść nie spada, żeby On o tym nie wiedział. I nie ma ziarna w ciemnościach ziemi, i nie ma niczego, świeżego czy suchego, co nie byłoby zapisane w Księdze jasnej” (6:59) oraz „Czyż ty nie wiesz, iż Bóg zna wszystko, co jest w niebie i na ziemi? Zaprawdę, to jest w Księdze! Zaprawdę, to jest dla Boga łatwe!” (22:70); c) wiara w to, że wszystko, co się zdarzyło, stało się z mocy i postanowienia Boga. Dowodzi tego werset: „A Bóg stworzył was i to, co wy tworzycie” (37:96); d) wiara w to, że wszystko, co się wydarzy, dla Boga jest możliwe. Dowodem na to jest wiele wersetów, na przykład: „Ale gdyby zechciał twój Pan, to oni by tego nie uczynili (6:112) oraz „Lecz wy nie będziecie chcieli, jeśli nie zechce Bóg, Pan światów!” (81:29). Wiara w przeznaczenie dotyczy zawsze tych czterech rzeczy⁸.

Zdaniem autora tego cytatu, całkowita zależność losu człowieka od Boga wynika z tego, że Bóg jest Stwórcą wszechwiedzącym, pojętnym i posiadającym władzę absolutną, co ma źródło w Koranie: „On stworzył każdą rzecz i On o każdej rzeczy jest wszechwiedzący!” (6:101. Zob. też 2:29; 2:32; 2:115; 6:59; 22:70; 39:63; 42:12 i inne). W języku hausa ten atrybut Boga podkreśla się powiedzeniami: „Bóg wie o wszystkim” (*Allah ya san kome*) oraz „Tylko Bóg zna to, co skryte” (*Sanin gaibu sai Allah*). Hausańczycy powiadają ponadto, że lepiej pogodzić się z rzeczami takimi, jakie są, i nie dociekać niczego, co powinno pozostać ukryte. Tę myśl przekazują przysłowia: „Lepiej zostawić kurę w jej piórach” (*A bar kaza cikin gashinta*) oraz „Jedząc figę, nie należy sprawdzać, co jest w jej środku” (*In ana cin b'aure, a bar tonon cikinta*). Maksymy te są najczęściej radą, aby zaakceptować zastaną sytuację, gdyż dociekanie jej przyczyn może przysporzyć człowiekowi poważnych kłopotów⁹. Wszystko bowiem, co niejawne, pozostaje w wyłącznej gestii Boga wszechwiedzącego:

⁷ Termin *lauh al-mahfuz* (strzeżona tablica) pojawia się w Koranie: „To zaś jest Koran godny chwały – na tablicy strzeżonej!” (85:21-22). W innym miejscu jest odniesienie do księgi losów ludzi i świata: „Żadne nieszczęście nie dosięgnie ziemi ani też was samych, bez tego, żeby ono nie było zapisane w księdze, zanim My je sprowadzimy” (57:22). Według niektórych opinii teologicznych, w wersecie tym została zawarta klasyczna definicja predestynacji, oznaczającej, że ludzie nie mają wolnej woli, ponieważ wszystko jest z góry określone. Zgodnie z tradycją muzułmańską, przeznaczenie zostało zapisane na dobrze strzeżonej tablicy na 50 tysięcy lat przed stworzeniem świata. Bóg stworzył pióro (według niektórych hadisów była to pierwsza rzecz stworzona przez Boga), aby ludzie postępowali zgodnie z tym, co pióro napisało. W wersecie: „Nun. Na pióro i na to, co oni zapisują!” (68:1) chodzi o aniołów, którzy pod dyktando Boga spisują ludzkie przeznaczenie. Zob. *Koran*, przekład z arabskiego i komentarz J. Bielawski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, s. 942.

⁸ Muhammad Ibn Abdulwahab, *Kitabut Tauhid*, przeł. na język hausa Ja'afar Mahmoud Adam, Sheikh Ja'afar Islamic Documentation Centre, Kano 2007, s. 344-345.

⁹ Zob. Asabe Kabir Usman, *An Annotation of Selected Hausa Parallel Proverbs*, „Journal of Modern Education Review”, Vol. 4, 2014, No 11, s. 898.

Ty jesteś znawcą wszystkiego, o Panie!
Tego, co skryte, i tego, co jawne.
Twoja wiedza ogarnia wszystko,
To co w niebiosach, i to, co na ziemi,
I nic nie umknie Twojej wiedzy¹⁰.

O nieskończonej i nieograniczonej władzy Boga Koran powiada: „Do Boga należy władza, tak przedtem, jak i potem” (30:4); „Błogosławiony niech będzie Ten, w którego rękę jest królestwo – On jest nad każdą rzeczą wszechwładny!” (57:1); „Do Niego należy to, co jest w niebiosach, i to, co jest na ziemi. A wy nie macie żadnej władzy nad tym” (10:68). Bóg zarządza więc wszelką sprawą (3:154; 10:3; 11:123; 13:2 i inne) i nad każdą rzeczą jest wszechwładny (2:20; 3:26; 5:19; 6:17; 8:41; 9:39 i inne). Jeden z hadisów przekazuje: „Do Boga należy to, co bierze i to, co daje i wszystko odbywa się w swoim czasie”¹¹. Hausański poeta tak to ujmuje:

Tylko Bóg posiada władzę całkowitą,
Która jest zwierzchnia nad każdą inną,
On jest Panem wszystkich rządzących,
Tym, który władzę daje i ją odbiera,
I tylko On ma moc dawania władzy¹².

W Koranie jest także powiedziane, że cała potęga należy wyłącznie do Boga (4:139; 35:10; 63:8), wszechmocna wola Stwórcy przejawia się w różnej formie, a dusza ludzka jest zawsze w Jego rękach: „I nie zdarzy się żadnej duszy uwierzyć, jak tylko za zezwoleniem Boga” (10:100); „Nikogo nie osiągnie żadne nieszczęście, jak tylko za zezwoleniem Boga” (64:11); „On jest Stwórcą niebios i ziemi. I kiedy On coś postanowi, to tylko mówi ‘Bądź!’ – i ono się staje” (2:117)¹³. Do myśli zawartej w tym ostatnim wersecie nawiązuje hausański poeta:

27. Kiedy stwarzasz jakąkolwiek rzecz,
Mówisz: ‘Bądź’, i ona się staje,
Swoją wolą tworzysz wszelkie rzeczy,
Czy to istoty ludzkie, czy rośliny,
Sam decydujesz i nikt Cię nie zmusi¹⁴.

¹⁰ Fragment poematu Faruka Sarkinfad’a, zatytułowanego *Bakandamiya* (Bicz ze skóry hipopotama). Zob. Faruk Sarkinfad’a, *Bakandamiyar Sarkinfad’a a kan tarbiyya islamiyya*, Gidan Dabino Publishers, Kano 2007, s. 5.

¹¹ Mahomet, *O małżeństwie, kupcach i dobrym wychowaniu. Wybór hadisów*, wybór, przekład i wstęp J. Kozłowska, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1999, s. 28.

¹² Fragment poematu Faruka Sarkinfad’a, zatytułowanego *Ranar tsaiwa* (Dzień rozrachunku). Zob. Faruk Sarkinfad’a, op. cit., s. 23.

¹³ Zob. też: 3:47; 3:59; 6:73; 16:40; 19:35; 36:82; 40:68.

¹⁴ Fragment poematu Faruka Sarkinfad’a, zatytułowanego *Bakandamiya* (Bicz ze skóry hipopotama). Zob. Faruk Sarkinfad’a, op. cit., s. 7.

O nieograniczonej władzy Boga mówi wiele powiedzeń i przysłów w języku hausa: „Zależymy od Boga” (*Muna ga Allah*), „Dla Boga wszystko jest możliwe” (*Babu nesa ga Allah*); „Bóg jest tym, który czyni to, co chce” (*Allah mai yin yadda ya so*); „Jeśli Bóg nie wysłucha modlitw małpy, umrze ona na polu niewiernych” (*In Allah ya k'i addu'ar biri, sai ya mutu a gonar arna*), „Przed pożarem z rzeki może uratować jedynie Bóg” (*Gobara daga kogi maganin nata Allah*). Wszeczpotę Boga opiewają poeci:

6. Władza, potęga i królestwo w całości
Należą do Władcy, Boga Jedyne.
7. To On obdarowuje, kogo zechce,
I sprawuje władzę królewską na ziemi.
8. On wywyższa tego, kogo zechce,
On zsyła na ludzi nieszczęścia.
- (...)
12. Jego potęga obejmuje wszystko,
Co jest w wodzie, na lądzie i w niebie¹⁵.

Dla wyrażenia pokory wobec wszechmocy Boga muzułmanie używają na co dzień wyrażenia *in sha Allah* (jeśli Bóg zechce; jeśli Bóg tak chce), którego odpowiednikami w języku hausa są: *in sha Allahu*; *da iznin Allah* (za pozwoleniem Boga) oraz *bisa ikon Allah* (zgodnie z wolą Boga). *In sha Allah* to wyrażenie koraniczne, które weszło do języka potocznego, zgodnie z nakazem Boga: „Nie mów o niczym: ‘Z pewnością uczynię to jutro!’, nie dodawszy: ‘Jeśli Bóg zechce!’ (18:23-24).

Przysłowia: „Kto widział małpę, ten zobaczył jej czarne ręce” (*Kowa ya ga biri, da bak'in hannunsa ya gan shi*) oraz „Kto widział perliczkę, zobaczył jej pióra” (*Kowa ya ga zabuwa, da zanenta ya gan ta*) oznaczają, że każdy jest taki, jakim go stworzył Bóg. Nieuchronność predestynacji wyrażają hausańskie powiedzenia: „Człowiek planuje, a Bóg rozporządza” (*K'addara ta riga fata* – dosł. przeznaczenie poprzedza nadzieję), „Każdy musi udźwignąć swój los” (*In zamani ya d'inka riga, ya kamata a saka* – dosł. Gdy czas uszyje ubranie, trzeba je włożyć) oraz „Zawiść nie uchroni cię przed udziałem, jaki przeznaczył ci Bóg (*Hassada ga mai rabo taki ne*)¹⁶. Takie, wydawać by się mogło, fatalistyczne podejście do predestynacji łagodzi jednak wiara człowieka na odmianę losu: „Bóg zamienia nasze nieszczęścia w powodzenia” (*Allah ya sa bak'ar tukunya ta fitar mana da farin tuwo* – dosł. Bóg sprawia, że z czarnej kalebasy mamy białe tuwo). Do wiary

¹⁵ Fragment poematu Sa'adu Zungura, zatytułowanego *Arewa Jumhuriya ko Mulkiya* (Północ ma być Republiką czy Oligarchią Konstytucyjną). Zob. S. Piłaszewicz, *Antologia współczesnej literatury hausa*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1989, s. 162.

¹⁶ Mahomet napominał: „Strzeżcie się zawiści, albowiem zawiść pożera wszystko co dobre równie szybko, jak ogień pożera chrust”. Zob. Mahomet, *Mądrości...*, s. 79-80.

w całkowitą zależność losu człowieka od Bożego przeznaczenia nawiązuje hauskańska poezja:

To on brzemień człowieka czyni lekkim
I określa każdemu jego przyszły los¹⁷.

Los każdego stworzenia zależy od Ciebie,
Wszystko, co przychodzi, jest przeznaczeniem od Ciebie,
I to, jak się pojawia, jest Twoją wolą,
Dobro lub zło jest przeznaczeniem od Ciebie,
I nikt nie może się Tobie sprzeciwić¹⁸.

Od Ciebie zależy zdobycie bogactwa,
Albo utrata tego, co się zyskało,
I to, że każde żywe stworzenie
Przed śmiercią się nie uchroni,
Nikt nie uniknie swego przeznaczenia¹⁹.

48. Dziękuję Bogu, Panu Wyniosłemu,
Królowi dzinnów, ludzi i aniołów,
Który daje pełnię władzy, komu zechce,
I odbiera ją całkowicie, komu zechce,
I rozdaje bogactwo na tym świecie.

49. Który wywyższa tego, kogo zechce,
A z dostojnika czyni małuczkiego,
O Panie! O Rozkazujący! O Zabraniający!
Gdyby nie Ty, na nasze bolączki nie byłoby leku,
U Ciebie jest wszelkie dobro²⁰.

Całkowite podporządkowanie się woli Boga oznacza, że człowiek musi nie tylko wypełniać Jego rozkazy, ale także Mu ufać. W jednym z hadisów Mahomet powiedział: „Posłuszeństwo Bogu to szczęśliwe życie”²¹. Bóg jest wszakże dobrotliwy i współczujący i to wiąże Go z człowiekiem, który poszukuje u Niego opieki. O nakazie zwracania się ku Bogu ustawicznie przypomina Koran: „Wystarczy mi Bóg! Nie ma boga, jak tylko On! Jemu zaufałem!” (9:129), „Jeśli

¹⁷ Fragment poematu Malama Usmana, zatytułowanego *Mu san samuwar Jalla* (Wiedźmy o istnieniu wysławionego Boga). Cytuję w tłumaczeniu S. Piłaszewicza, *Historia literatur afrykańskich w językach rodzimych. Literatura hausa*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1988, s. 107.

¹⁸ Fragment poematu Faruka Sarkinfad’a, zatytułowanego *K’addarar Ubangiji* (Przeznaczenie od Boga). Zob. Faruk Sarkinfad’a, op. cit., s. 29.

¹⁹ Fragment poematu Faruka Sarkinfad’a, zatytułowanego *Bakandamiya* (Bicz ze skóry hipopotama). Zob. Faruk Sarkinfad’a, op. cit., s. 4.

²⁰ Fragment poematu Alhajiego Na’bi Sulaimana Wali, zatytułowanego *Maraba da ‘yanci* (Witaj wolności). Zob. S. Piłaszewicz, *Antologia...* s. 208.

²¹ Mahomet, *O małżeństwie...*, s. 22.

pomoże wam Bóg, to nie będzie zwycięzcy nad wami! A jeśli On was pozostawi bez pomocy, to któż wam pomoże prócz Niego? Niech więc wierzący zaufają Bogu!” (3:160)²². Tradycja Proroka dodaje: „Jeśli całkowicie zaufasz Bogu, to On zaopatrzy cię tak, jak zaopatruje ptaki, które rankiem wylatują głodne, a wieczorem wracają najedzone”²³. Hausańcycy wyrażają zaufanie do Boga (*gaskata ga Allah*) w powiedzeniach: „Bóg jest lekarstwem na wszelkie cierpienia” (*Kome ya yi zaɗi maganinsa Allah*), „Bóg jest opiekunem wszystkich” (*Allah gatan kowa*). Poeci zaś mówią:

44. Wszystkie stworzenia Twoimi są sługami,
Całkowicie zależnymi od Ciebie,
Nikt nie zaprzeczy, że jest Twoim sługą.
56. Wszystkie błędy, które często popełniamy,
Ty tworzysz Swoją mocą, to pewne,
Nikt nie uczyni niczego bez Twojego zezwolenia²⁴.

Boże, Tobie zaufałem,
Boże, za Tobą spokojny podążam,
Przyjmij mnie do Siebie,
Do Ciebie należę i Tobą się szczyję,
Za złem w moim sercu nie pójdę²⁵.

Wyrazem poddania się woli Bożej jest także wdzięczność (*godiya*), jaką wierzący powinni okazywać swojemu Stwórcy za wszystko, co od Niego otrzymują. W jednym z hadisów kalif Umar relacjonuje, że kiedy został przez Proroka szczerze obdarowany, lecz nie chciał tego przyjąć, wtedy Mahomet powiedział: „Przyjmij to, co do ciebie przychodzi, nawet gdy o to nie zabiegasz, ani tego nie pragniesz. Korzystaj z tego sam albo podaruj jako jałmużnę. I nie zadawaj sobie trudu, aby to zdobyć. Umarowi nie przystoi nikogo o nic prosić ani odmawiać tego, co dostaje”²⁶. Człowiek wierzący powinien być zadowolony z tego, co do niego przychodzi z woli Boga, ponieważ, jak przekazuje jeden z hadisów: „Wszystko, co Bóg przeznaczył wiernym muzułmanom, jest wspaniałe. Jeśli muzułmanina spotka coś dobrego, będzie głosił chwałę Boga i cierpliwie znosił to, co go spotkało. Wierzący muzułmanin doczeka się nagrody za wszystko co

²² Zob. także 14:12; 25:58; 40:44.

²³ *Riyadh as-Salihin of Imam Nawawi*, przeł. Muhammad Zarfulla Khan, Curzon Press, London 1975, s. 24 (hadis 79).

²⁴ Fragmenty poematu Lawana Mai Turare, zatytułowanego *Wak'ar komawa ga Allah* (Pieśń o nawracaniu się do Boga). Zob. S. Piłaszewicz, *Antologia...*, s. 221-222.

²⁵ Fragment poematu Faruka Sarkinfad'a, zatytułowanego *Sharrin zuciya* (Zło serca). Zob. Faruk Sarkinfad'a, op. cit., s. 37.

²⁶ *Riyadh as-Salihin*, op. cit., s. 115 (hadis 541).

uczynił: nawet za kawałek pożywienia, który dał swojej żonie”²⁷. Hausańczycy powiadają: „Kto nie dziękuje Bogu, ten podziękuje swoim cierpieniom” (*Wanda bai gode Allah ba, ya gode wa azabarsa*); „Za wszystko, co zdobędziesz, podziękuj Bogu” (*Kome ka samu, gode Allah*); „Nikt nie docenia błogosławieństwa Boga, dopóki go nie utraci” (*Garara ba ya gode Allah, sai ya ga makafo* – dosł. ‘Niedowidzący nie podziękuje Bogu, dopóki nie ujrzy niewidomego’); „Cokolwiek człowiek ma, niech będzie za to wdzięczny Bogu” (*Allah ya nufe shi da dogara da abin da ya samu* – dosł. „Bóg wspiera go w tym, co on zdobył”). Jeden z poetów zaś powiada:

33. Dobroć, którą Bóg nas obdarza,
Wysławiam, niech będzie znana wszędzie,
Jeśli Bóg ześle ci szczęście, pamiętaj,
Wychwalaj je z wdzięczności dla Pana,
On go nie szczędzi dziękującemu²⁸.

Bojaźń Boga, jako przejaw całkowitego posłuszeństwa Stwórcy i oznaka właściwego postępowania, jest także nakazem koranicznym: „bójcie się Mnie, jeśli jesteście ludźmi wierzącymi!” (3:175); „Wierzącymi są tylko: ci, których serca drżą z przerażenia, kiedy wspomina się Boga; ci, których wiara się powiększa, kiedy są im recytowane Jego znaki – oni ufają swojemu Panu” (8:2)²⁹. Tradycja Proroka dodaje: „Bojaźń Boża to szczyt mądrości, pobożność to władca pracy”³⁰. Hausańczycy mówią: „Bóg wie, kto się Go boi” (*Allah Shi ya san mai tsoronsa*). Oznacza to, że tylko Bóg ma wiedzę o tym, kto naprawdę jest Mu posłuszny. Są bowiem ludzie, którzy co innego mówią, co innego zaś czynią, albo tylko stwarzają pozory, że obawiają się Boga. Trudno zatem rozpoznać prawdziwie wierzącego wyłącznie po jego deklaracjach³¹.

Za bardzo ważny element wiary Hausańczycy uważają *hak'uri* (cierpliwość, wytrwałość), czyli pogodzenie się z tym, co Bóg zsyła wierzącym. Jeden z hadisów przekazuje słowa Proroka: „Trzy rzeczy są potrzebne, aby wierny osiągnął to, czego pragnie w życiu doczesnym i zasłużył na życie wieczne: wytrwałość w cierpieniu, godzenie się z wyrokami losu i modlitwa gdy wszystko układa się pomyślnie”³². Inny hadis dodaje: „Jakże wspaniałą bronią wiernego jest cierpli-

²⁷ Mahomet, *Mądrości...*, s. 87.

²⁸ Fragment poematu Alhajiego Na'ibi Sulaimana Wali, zatytułowanego *Maraba da 'yanci* (Witaj wolności). Zob. S. Piłaszewicz, *Antologia...*, s. 206.

²⁹ Zob. także: 2:41; 2:189; 2:194; 2:196; 2:203; 2:231; 9:119 i inne.

³⁰ Mahomet, *O małżeństwie...*, s. 21.

³¹ Yusufu Yunusa Tudunwada, *Hausa a dunk'ule*, Na d'aya, Northern Nigeria Publishing Company Ltd, Zaria 1977, s. 98.

³² Mahomet, *O małżeństwie...*, s. 47.

wość i modlitwa”³³. Objaśniając znaczenie predestynacji, Ja’afar Mahmoud Adam podkreśla, że jej istota i mądrość kryją się w tym, iż zsyłając nieszczęścia, Bóg poddaje wierzących próbie. Jeśli człowiek w to wierzy, to w pełni ufa wszystkiemu, co dostaje od swojego Pana, godzi się z tym i wykazuje cierpliwość, gdy spotykają go rzeczy złe. Wtedy tym bardziej stara się zbliżyć do Boga, poszukując u Niego nagrody, i boi się Go, a dzięki temu umacnia się jego wiara oraz idea jedyności Boga (*tauhid*). Pierwszym rodzajem *hak’uri* jest wytrwałość w wypełnianiu religijnych obowiązków, które choć często postrzegane jako uciążliwe i nie mile sercu, to jednak są konieczne. Bóg wspiera ludzi wytrwałych: „I bądź cierpliwy z tymi, którzy rano i wieczór wzywają swego Pana, pragnąc oglądać Jego oblicze. I niech twoje oczy nie odwracają się od nich ku ozdobom życia tego świata” (18:28); „Panie nasz! Wylej na nas cierpliwość i umocnij nasze stopy, i dopomóż nam przeciw ludowi niewiernych!” (2:250)³⁴. Drugim rodzajem *hak’uri* jest wytrwałość w dążeniu do tego, aby nie zboczyć z prostej ścieżki. Dla przykładu, powiada Ja’afar Mahmoud Adam, wielu ludzi pragnie się wzbogacić i zazdrości innym zamożności. Nie wolno jednak zdobywać dóbr nielegalnie, w sposób niezgodny z islamem, choćby nawet najbardziej się ich pożądało. Trzeci zaś rodzaj *hak’uri* to cierpliwość w znoszeniu nieszczęść przeznaczonych od Boga, takich jak bieda, choroba, pożar czy grabież.

Przeciwnieństwem *hak’uri* jest *raki*, czyli brak hartu ducha i tchórzliwość charakterystyczna dla ludzi sprzed okresu islamu. W Koranie Bóg powiedział: „My doświadczyliśmy was nieco strachem, głodem i utratą dóbr, życia i owoców. Głoś radosną wieść cierpliwym! Tym, którzy – kiedy dosięgnie ich nieszczęście – mówią: ‘Zaprawdę, do Boga, i zaprawdę, do Niego powrócimy!’” (2:155-156). Wierzący powinni brać przykład z towarzyszy Proroka, którzy od niego uczyli się wytrwałości. Człowiek pozbawiony *hak’uri* porzuca wiarę, dobre czyny (*ayyukan kirki*) i popełnia złe uczynki (*ayyukan sab’o*). Ja’afar Mahmoud Adam dodaje, że niektórzy teolodzy utożsamiają wiarę z cierpliwością w oparciu o werset: „Nikogo nie dosięgnie żadne nieszczęście, jak tylko za zezwoleniem Boga. Bóg pokieruje sercem każdego, kto w Niego wierzy. Bóg o każdej rzeczy jest wszechwiedzący!” (64:11)³⁵.

Marność świata doczesnego

Dogmat o wierze w Sąd Ostateczny i zmartwychwstanie, który kładzie nacisk na sprawy ostateczne i wydarzenia eschatologiczne, przeciwstawiając życie doczesne wiecznemu, wzmacnia pesymistyczne pojmowanie losu człowieka. Koran

³³ Ibidem, s. 25.

³⁴ W wersecie tym chodzi o błagania ludu proroka Dawida.

³⁵ Muhammad Ibn Abdulwahab, op. cit., komentarz na s. 233-236.

ostrzega, że ziemską egzystencja jest tylko etapem przejściowym i próbą dla ludzi, nie ma zatem żadnej wartości: „Życie tego świata jest tylko zabawą i grą, a zaprawdę, siedziba ostateczna jest prawdziwym życiem! Gdyby oni wiedzieli!” (29:64). Prorok zaś powiedział: „Życie doczesne jest przemijające i przeznaczone zarówno dla ludzi pobożnych, jak i rozpustnych. Jednakże prawdziwym przeznaczeniem ludzi jest życie w zaświatach, gdzie sądzić będzie najpotężniejszy Sędzia. W Jego mocy są wszelkie dobra raju i całe zło piekieł. Strzeżcie się więc Boga i wiedźcie, że ocenia was przez wasze czyny”³⁶. Ludzie zabiegają o sławę, majątki i dzieci, zapominając, że to jedynie złudne używanie (57:20). Tradycja przekazuje słowa Proroka: „Nie ma życia, oprócz tego w zaświatach”³⁷; „Dla wierzącego muzułmanna świat doczesny jest więzieniem, dla człowieka, który nie wierzy, więzieniem jest raj”³⁸; „W życiu doczesnym czuj się jak człowiek obcy lub przechodzień”³⁹; „Nie interesuje mnie świat doczesny, jestem jak podróżny, który zatrzymał się w cieniu drzewa i zaraz rusza dalej”⁴⁰. Koran i tradycja nie zachęcają zatem do tego, aby człowiek przywiązywał się zbyt do dóbr doczesnych, nakazując dystansowanie się od ziemskich uciech oraz skupianie uwagi na eschatologicznej przyszłości. W języku hausa przejawia się to w wyrażeniu *gudun duniya* (ucieczka od świata doczesnego) oraz w przeciwstawianiu życia na ziemi egzystencji po zmartwychwstaniu. Mahomet powiedział bowiem: „Pozostawcie świat doczesny tym, którzy się w nim lubią. Kto bierze ze świata więcej, niż mu potrzeba, nie uświadamia sobie, że bierze swoją śmierć”⁴¹. Świat doczesny (*duniya*) jest także określany ‘domem kłamstwa’ (*gidan k’arya*), zaś ten wieczny (*Lahira*) – ‘domem prawdy’ (*gidan gaskiya*) i ‘bezpieczeństwa’ (*gidan tsira*)⁴². Hausańczycy powiadają: „Trzeba powiększać zasób dobrych uczynków tutaj [tzn. w życiu ziemskim] jako zadatek w życiu przyszłym” (*A kai k’ara mak’auraci tun gaban k’aura ba ta zo ba*); „Młyny Boga miałę powoli, ale nadzwyczaj pewnie” (*Ran Lahira da magana*).

O zmienności i niepewności losu człowieka przypominają powiedzenia i przysłowia używane, kiedy się komuś nie powiedzie: „Sukces jednego jest stratą drugiego” (*Sai wani ya rasa wani kan samu*)⁴³; „Nie zawsze sypia się w łóżku” (*Ba kullum ake kwana a gado ba*); „Nie zawsze sypia się w łóżku, czasem trzeba spać

³⁶ Mahomet, *Mądrości...*, s. 59.

³⁷ *Riyadh as-Salihin*, op. cit., s. 103 (hadis 463).

³⁸ Mahomet, *Mądrości...*, s. 85.

³⁹ Ibidem, s. 85.

⁴⁰ Mahomet, *O małżeństwie...*, s. 61.

⁴¹ Ibidem, s. 51.

⁴² W języku hausa słowo *duniya* jest rodzaju żeńskiego, dlatego w opisach świata doczesnego hausańscy poeci często porównują go do kobiety lekkich obyczajów albo do narowistej klaczy.

⁴³ R.C. Abraham, *Dictionary of the Hausa Language*, University of London Press Ltd, London 1962, s. 724-725.

na ziemi” (*Ba kullum ake kwana a gado ba, wata rana ko a k’asa sai a kwanta*)⁴⁴; „Świat nie jest pewny” (*Duniya ba ta tabbata*). Do tego wątku bardzo często odwołują się hauszańscy poeci:

5. Na Boga, przyjrzyjmy się temu światu,
Który jest pełen zakrętów,
On w jednym miejscu nie stoi,
Raz jest tutaj, a raz gdzie indziej,
Niczym taksówka do wynajęcia.
28. Ten świat jest jak brudna kobieta,
Czarownica i oszustka,
Kto za nim podąża, traci rozsądek,
Lepiej o nim usłyszeć niż go zobaczyć⁴⁵.

Pesymistyczną wizję losu człowieka na ziemi wspiera ponadto krytyka materializmu. Koran powiada: „Bogactwo i synowie to ozdoba życia tego świata. Lecz dzieła nieprzemijające, dobre dzieła otrzymają lepszą nagrodę u twego Pana i dają lepszą nadzieję” (18:46); „Niech was nie zwodzi życie tego świata” (35:5). W Koranie Bóg pojawia się jako ten, który dba o swoje stworzenia i daje im środki do przeżycia (6:151; 10:31; 15:19-20). „To, co jest u Boga, jest lepsze od zabawy i handlu! Bóg jest najlepszy z tych, którzy dają zaopatrzenie” (62:11). Jeden z hadisów przekazuje słowa Proroka: „Naprawdę, Bóg Najwyższy ześle człowiekowi pomoc na miarę jego potrzeb i wytrzymałość na miarę jego cierpienia”⁴⁶; „Kto ukochał życie doczesne, przyniesie sobie szkodę w życiu pozagrobowym; kto ukochał życie pozagrobowe, ten przynosi sobie szkodę w życiu doczesnym. Ale wy przedkładajcie to, co trwałe, nad to, co przemijające”⁴⁷. Mahomet powiedział także: „Każdy lud jest poddawany próbie; próbą dla mojej społeczności będzie bogactwo”⁴⁸; „Miłość do przedmiotów sprawia, że tracisz słuch i wzrok”⁴⁹. Zapytany o to, jak zdobyć miłość Boga i ludzi, Prorok przestrzegał: „Nie pożądam tego świata, a wtedy Bóg cię pokocha, nie pożądam tego, co mają ludzie, a wtedy oni cię pokochają”⁵⁰. Do człowieka, który trzykrotnie zapewnił, że go kocha, Prorok powiedział: „Jeśli naprawdę mnie kochasz, przygotuj się na biedę, bo bieda postępuje szybciej w kierunku tego, kto mnie kocha, aniżeli płynie woda”⁵¹. Tradycja przekazuje także następujące maksymy Mahometa: „Kto wznosi dom większy niż

⁴⁴ Ibidem, s. 582.

⁴⁵ Fragment poematu Alhajiego Yusufu Kantu Isa, zatytułowanego *Wak’ar duniya* (Pieśń o tym świecie). Zob. S. Piłaszewicz, *Antologia...*, s. 227-228.

⁴⁶ Mahomet, *O małżeństwie...*, s. 26.

⁴⁷ Mahomet, *Mądrości...*, s. 56.

⁴⁸ *Riyadh as-Salihin*, op. cit., s. 105 (hadis 484).

⁴⁹ Mahomet, *Mądrości...*, s. 128.

⁵⁰ *Riyadh as-Salihin...*, s. 104 (hadis 475).

⁵¹ Ibidem, s. 105 (hadis 487).

potrzebuje, w Dniu Zmartwychwstania będzie miał kłopoty”⁵²; „Zabiegajcie o to, czego wam potrzeba, nie ponizając się, bo każda sprawa zdąży i tak ku swojemu przeznaczeniu”⁵³; „Prawdziwe bogactwo to bogactwo duszy”⁵⁴; „Przyjdzie czas, kiedy nieważne będzie, ile człowiek ma pieniędzy, i czy je zarobił uczciwie czy nieuczciwie”⁵⁵. Krytykę materialistycznego podejścia do życia można odnaleźć również w powiedzeniach hausańskich: „Pożądanie to klucz do kłopotów” (*Kwad'ayi mabud'in wahala*)⁵⁶; „Bieda i spokojne życie są lepsze niż bogactwo i niepokój” (*Tsiya da kwanciyar rai ya fi arziki da tashin hankali*); „Kto dziś jest nędzarzem, jutro będzie bogaty” (*Matsiyacin yau shi ne mawadacin gobe*)⁵⁷. To ostatnie przysłowie oznacza, że człowiek cierpiący biedę za życia na ziemi doczeka się od Boga nagrody w życiu wiecznym, ponieważ Bóg kocha ludzi ubogich. Hausańscy poeci ostrzegają:

72. Porzućcie pychę z powodu bogactw na tym świecie,
rozważcie [historię] Karuna, o gmino Muhammada!⁵⁸

Z powodu pieniędzy człowiek nie szanuje krewnych,
Wynosi się ponad innych dlatego, że jest bogaty.

(...)

Jeśli masz co jeść i w co się ubrać,
Trzymaj się wiary i pozbądź się żądz pieniędzy.

(...)

O Panie, prośby wnosimy do Ciebie,
Spraw, by nasze serca za Tobą podążały,
Byśmy przestali błdzić z powodu pieniędzy⁵⁹.

Takie rozumienie wiary w przeznaczenie oraz krytyka materializmu, podkreślające tymczasowość i marność ziemskiej egzystencji, nie są czynnikiem mobilizującym człowieka do działania. W istocie, wiele hausańskich przysłów zdaje się potwierdzać przekonanie, że skoro wszystko zostało przez Boga ustalone, to wszelkie wysiłki ludzi w celu polepszenia swojego bytu na ziemi i tak skazane

⁵² Mahomet, *O małżeństwie...*, s. 70.

⁵³ Ibidem, s. 39.

⁵⁴ Ibidem, s. 60.

⁵⁵ Ibidem, s. 59.

⁵⁶ Cytuję w tłumaczeniu S. Piłaszewicza, *Historia...*, s. 32.

⁵⁷ R.C. Abraham, op. cit., s. 668.

⁵⁸ E. Siwierska, *Hausańska poezja homiletyczna. Wydanie rękopisu Muhammada Bak'o (połowa XIX wieku)*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2000, s. 142. Chodzi tu o biblijnego Koracha, urodziwego, zamożnego i pełnego pychy, który wystąpił przeciwko Mojżeszowi. Za karę ziemia pochłonęła go razem z całym jego bogactwem. Historia Karuna, opisana w Koranie (28:76; 39:39-40; 40:23-25), jest napomnieniem i przestrogą dla wierzących.

⁵⁹ Fragmenty poematu *Wak'ar neman kud'i*. Zob. Malam Mohammadu Ingawa, J. Boyd, *Ka yi ta karatu*, 4, The Northern Publishing Company, Zaria 1972, s. 30-31.

są na niepowodzenie. Hausańczycy powiadają bowiem: „Usilne poszukiwania nie zawsze przynoszą rezultaty” (*Zafin nema ba ya kawo samu*); „Szczęście jest lepsze od ciężkiej pracy” (*Sa’a ta fi sammako* – dosł. ‘od wczesnego wstawania’); „To Bóg napełnia wodą garnek” (*Randa na d’aka Allah ke ba ta ruwa*), co oznacza, że zaopatrzenia zsyłanego przez Boga nie mierzy się wielkim wysiłkiem. A zatem, każdy i tak dostanie to, co zostało mu przeznaczone: „Dola żaby z trudem się powiększa” (*Rabon kwad’o ba ya hawa sama*); „Kogutowi Bóg przeznaczył pianie, nawet jeśli się on znajdzie między kocurem a jastrzębiem” (*Ana muzuru ana shaho, zakaru da Allah Ya nufa da cara sai ya yi*)⁶⁰. Minimalizacja potrzeb i dążeń człowieka, będąca skutkiem wiary w zdeteterminowanie losu człowieka przez Boga, przejawia się w krytyce wygórowanych ambicji: „Jajko w ustach jest lepsze od kury w klatce” (*Kwai a baka ya fi kaza a akurki*); „To, co się ma, czyni człowiekiem” (*Abu ga hannu shi ne mutum*); „Lepsza czarna przepaska niż nagość” (*Da kasau gara bak’in bante*)⁶¹. Przysłowia te, będące odpowiednikiem naszego „Lepszy wróbel w garści niż gołąb na dachu”, oznaczają, że człowiek powinien być zadowolony nawet z niewielkiej rzeczy, którą ma, i nie oczekiwać, że zdobędzie to, co jest poza jego możliwościami. Maksymy te ostrzegają jednocześnie, że zbyt wygórowane aspiracje mogą doprowadzić do fatalnych skutków⁶². Owa mądrość kryje się także w przysłowiu „Bębnem ubogiego jest jego żołądek” (*Tambarin talaka, cikinsa*) odnoszącym się do sytuacji nędzarza, który nie ma pieniędzy, a nawet nie myśli o tym, aby je zdobyć. Dlatego jedynym jego zmartwieniem jest zaspokojenie głodu. Jeśli uda mu się napełnić żołądek, wówczas jest zadowolony z życia⁶³. Choć zapewne wielu ludzi pragnie coś osiągnąć, to jednak, jak mawia inna hauskańska maksyma: „Pomimo ciężkich wysiłków nie można zaspokoić potrzeby” (*A gaji a fad’a, bukata ba ta biya ba*)⁶⁴. Tak więc, człowiek zmaga się z trudnościami, ale nie osiąga swojego celu. Przytoczone tu przykłady niosą przesłanie, że to, jak potoczy się życie mużulmanina, nie zależy od jego ciężkiej pracy i osobistych wysiłków, ale raczej od tego, co zostało mu przeznaczone od Boga.

Optymistyczne podejście do idei przeznaczenia

Z zaprezentowanych dotychczas rozważań wyłania się koncepcja człowieka niemal całkowicie bezradnego wobec potęgi, wszechwiedzy i najwyższej władzy Boga i biernie godzącego się ze swoim losem. Skoro mużulmanin głęboko wierzy,

⁶⁰ Mukhtar Halliru, *The Effect of Culture on the Development of Entrepreneurs among the Hausa Ethnic Group in Northern Nigeria*, „Journal of Marketing and Management”, 4, 2013, 1, s. 68.

⁶¹ A.H.M. Kirk-Greene, *Hausa ba dabo ba ne*, Oxford University Press, Ibadan 1966, s. 5.

⁶² Asabe Kabir Usman, op. cit., s. 896-897.

⁶³ Yusufu Yunusa Tudunwada, op. cit., s. 48.

⁶⁴ Ibidem, s. 101.

że to, co go spotyka albo omija, jest wyłączną decyzją Boga, to pokora wobec wszechmocy Stwórcy może prowadzić do biernego oczekiwania. Wydaje się jednak, że tak być nie musi. Rozumienie idei predestynacji i wolnej woli w ujęciu Sayyeda Hosseina Nasra w cytowanym wcześniej fragmencie, oraz pamiętanie o tym, że Bóg wyposażył człowieka w rozum i zdolność do podejmowania działań, przeczą fatalistycznemu podejściu do życia doczesnego. Dla samego Proroka przeznaczenie nie było „bezlitosną koniecznością ciążyącą nad życiem każdego człowieka, tylko wskazówką dla jego losu, skłonnością natury, jaką dał mu Bóg (...) Łaska Boga może – nie zaprzeczając jego wszechmocy i wszechwiedzy – pozostawić człowiekowi pewien margines wolności, jeśli chodzi o wybór jego losu”⁶⁵. A zatem, postępując zgodnie z nakazami moralnymi, człowiek w istocie dowodzi tylko, że Bóg prowadzi go właściwą ścieżką. Nie musi natomiast wierzyć w to, że jego zachowanie jest całkowicie zdeterminowane przez nakazy Boga⁶⁶. Mahomet radził: „Korzystaj na tym świecie przede wszystkim z pięciu rzeczy: życia, zanim umrzesz, zdrowia, zanim zachorujesz, wolności, zanim zaczniesz pracować, młodości, zanim się zestarzejesz i bogactwa, zanim zbiedniejesz”⁶⁷; „Od wczesnego rana zabiegajcie o dobra i to, co jest wam potrzebne. Zaprawdę ranek przynosi błogosławieństwo i sukces”⁶⁸. Stwórca nie pozbawia człowieka możliwości dokonywania wyboru i kierowania swoim losem, aczkolwiek nakazuje mu odpowiedzialność i ostrzega przed schodzeniem ze ścieżki wiary. Wyrażają to hauszańskie przysłowia o znaczeniu „Co zasiejesz, to zbierzesz”: *Abin da ka shuka, shi za ka girbe* oraz *Kowa ya ci albasa, bakinsa zai wari* (dosł. ‘Po zjedzeniu cebuli z ust nieprzyjemnie pachnie’)⁶⁹.

Uważanie Hausańczyków za zdeterminowanych fatalistów, biernie zdających się na wolę Boga, byłoby niewątpliwie błędem. Wprawdzie jako pobożni muzułmanie wierzą oni w Jego interwencję, ale ta wiara jest wyrazem zaufania do Stwórcy, nie zaś fatalizmem. Wiele hauszańskich powiedzeń i przysłów zdaje się potwierdzać przekonanie, że ludzie mają daną od Boga zdolność polegania na samym sobie i swoich umiejętnościach, jakimi ich Bóg obdarzył: „Rozum jest po to, aby się nim posługiwać” (*Amfanin hankali aiki da shi*); „Każdy działa zgodnie ze swoimi możliwościami” (*Daidai k’urji, daidai ruwansa* – dosł. ‘Jaki wrzód, taka ropa’)⁷⁰. Hausańczycy powiadają, że człowiek rozumny nie krzywdzi innych i nie pozwala krzywdzić sie-

⁶⁵ M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, przeł. H. Olędzka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988, s. 262.

⁶⁶ Ibidem, s. 262-263.

⁶⁷ Mahomet, *O małżeństwie...*, s. 40.

⁶⁸ Ibidem, s. 45.

⁶⁹ Zob. R.C. Abraham, op. cit., s. 19.

⁷⁰ Ibidem, s. 563, 748.

bie⁷¹. Podobnie jak samodzielne myślenie, niezbędne jest korzystanie z wiedzy oraz wielu innych rzeczy, które są do dyspozycji. Mahomet zalecał: „Uczcie się i wykorzystujcie swoją wiedzę, bo na Boga, nie za samą wiedzę będziecie wynagradzani, ale za korzystanie z niej”⁷². Hausańskie przysłowie: „Człowiek nie odrzuca, co ludzkie – rzekł złodziej [na okrzyk] ‘zmykaj’” (*Mutum ba ya k'in ta mutane, an ce da b'arawo gudu!*)⁷³ oznacza, że słuchanie rad innych jest niewątpliwie rzeczą cenną, ale nie zawsze są one dobre. Dlatego w każdej sytuacji trzeba kierować się własnym rozumem i podejmować najlepsze dla siebie decyzje. Człowiek powinien zatem sam dokonywać wyboru⁷⁴. Podobna myśl kryje się w powiedzeniach: „Każdy może zdecydować, co mu odpowiada, a co nie” (*Kowace k'warya tana da murfinsa* – dosł. Każda kalebasa ma pasującą do niej pokrywkę)⁷⁵ oraz: „Cokolwiek robisz, licz tylko na siebie” (*Kome ka yi ka nemi kanka*)⁷⁶.

Człowiek może zatem, a nawet powinien być aktywny. Niezbędną do tego cechą jest jednak *hak'uri*, w tym kontekście rozumiane jako wytrwałość w dążeniu do realizacji wytyczonych przez siebie celów. Mobilizujący charakter mają sentencje: „Cierpliwość jest lekarstwem na bólczki tego świata” (*Hak'uri maganin duniya*); „Cierpliwość wszystko przezwycięża” (*Hak'uri shi ne nik'a, wak'a tankiya ce*); „Kto nie jest cierpliwy wobec kłopotów, będzie cierpliwy wobec biedy” (*Wanda bai ci hak'urin wahala ba, yana hak'urin talauci*), co oznacza, że jeśli człowiek nie zapracuje na swoje utrzymanie, będzie głodował⁷⁷. Hausańskie maksymy przypominają także, że nawet jeśli długo doświadczasz problemów, kiedyś nadejdzie ich kres: „Jeśli będziesz cierpliwy, kłopoty cię opuszczą” (*Kome ka hak'ura da shi ka ga bayansa*); „Z czasem Bóg uśmierzy cierpienia” (*Sannu sannu Allah ya taimake shi*). A zatem, wierzący powinien zmagać się z przeciwnościami i wytrwale dążyć do celu. Cierpliwością można bowiem wszystko osiągnąć, a nieszczęścia nie trwają wiecznie: „Wszystko wyrzucone do góry musi spaść na ziemię” (*Komai nisan jifa k'asa ta yi*); „Niezależnie od tego, jak długo trwa noc, zawsze nastanie świt” (*Komai nisan dare gari zai waye*)⁷⁸.

Do tego, że człowiek wyposażony w zaletę *hak'uri* jest w stanie dokonać nawet rzeczy niemożliwych, nawiązują przysłowia: „Cierpliwy ugotuje kamień i napije się wywaru z niego” (*Mai hak'uri ya kan dafa dutse, ya sha ramonsa*); „Kopiąc wytrwale, nawet przy pomocy igły wykopiesz studnię” (*Yau da gobe shi*

⁷¹ Yusufu Yunusa Tudunwada, op. cit., s. 99-100.

⁷² Mahomet, *O małżeństwie...*, s. 46.

⁷³ Cytuję w tłumaczeniu S. Piłaszewicza, *Historia...*, s. 38.

⁷⁴ Yusufu Yunusa Tudunwada, op. cit., s. 38.

⁷⁵ R.C. Abraham, op. cit., s. 594.

⁷⁶ Cytuję w tłumaczeniu S. Piłaszewicza, *Historia...*, s. 30.

⁷⁷ Por. R.C. Abraham, op. cit., s. 365.

⁷⁸ Asabe Kabir Usman, op. cit., s. 895.

ya sa allura ginin rijiya)⁷⁹. Podobna mądrość kryje się w powiedzeniach: „Cierpliwość sprawi, że to, co ugotuje się we wrzątku, ugotuje się też w zimnej wodzie” (*Abin da ruwan zaƙi ya dafa in an haƙ'ura ruwan sanyi ma zai dafa*); „Człowiek cierpliwy staje się bogaty” (*Mahak'urci mawadaci*); „Bogacz sprzedaje wodę nawet nad rzeką Niger” (*Mai arziki ko a Kwara ya sai da ruwa*). Do osiągnięcia celu potrzeba czasu, zaś pośpiech, który jest złym doradcą, często powoduje chaos oraz fatalne konsekwencje. Prorok nauczał: „Jeśli zabierasz się do jakiejś pracy, nie śpiesz się, dopóki Bóg ci nie wskaże sposobu jej wykonania”⁸⁰; „Wytrwałość pochodzi od Boga, a pośpiech od Szatana”⁸¹; „Kto się nie spieszy, niemal na pewno dojdzie do celu; kto zaś się spieszy, niemal na pewno do celu nie dotrze”⁸². Tylko człowiek uważny i wytrwały zrealizuje swoje marzenia i zaspokoi ambicje, czyli dotrze do przeznaczenia. Taką wymowę mają przysłowia: „Wytrwała powolność nie powstrzyma nikogo przed dotarciem do celu, będzie to tylko dłużej trwało” (*Sannu ba ta hana zuwa shi dai a dad'e ba a kai ba*) oraz „Wytrwałość niszczy tkaninę, ale nie to, ile razy była używana” (*Sannu ke kashe zane ba yawan d'auri ba*)⁸³; „Nic tak nie cieszy, jak sukces” (*Da ruwan ciki kan ja na rijiya*)⁸⁴; „Aby zjeść zając, trzeba się dużo nabiegać” (*Kowa ya ci zomo, ya ci gudu*); „Kto nie szuka, ten nie znajdzie” (*Kowa ya kama kifi, a goransa zai saka* – dosł. Kto złapie rybę, zabierze ją do swojej łódki)⁸⁵. Hausańskie maksymy zachęcają też do współpracy. Wzajemna pomoc nie tylko ułatwia realizację trudnego przedsięwzięcia, ale jest również ważnym czynnikiem jednoczącym wspólnotę wierzących, albowiem: „W jedności siła” (*Had'a kai k'arfi ne*); „Jeden człowiek nie robi zdjęcia” (*Mutum d'aya ba ya d'aukar hoto*)⁸⁶.

Islam zachęca wierzących do aktywności, czego dowodzą liczne hadisy, w których podkreśla się wartość pracy: „Cztery są rzeczy, które zapewniają człowiekowi szczęście: dobra żona, dobre dzieci, dobre towarzystwo i środki do życia we własnym kraju”⁸⁷; „Nie ma lepszego pożywienia niż to, na które się zapracowało własnymi rękami. Prorok Dawid żywił się z pracy własnych rąk”⁸⁸; „Człowiek zmęczony uczciwą pracą uzyska przebaczenie grzechów”⁸⁹; „Bierzcie się

⁷⁹ Cytuję w tłumaczeniu S. Piłaszewicza, *Historia...*, s. 31.

⁸⁰ Mahomet, *O małżeństwie...*, s. 68.

⁸¹ Mahomet, *Mądrości...*, s. 76.

⁸² Ibidem, s. 125.

⁸³ Asabe Kabir Usman, op. cit., s. 897.

⁸⁴ Zob. R.C. Abraham, op. cit., s. 748.

⁸⁵ Ibidem, s. 333, 518.

⁸⁶ Zob. Yusufu Yunusa Tudunwada, op. cit., s. 39.

⁸⁷ Mahomet, *O małżeństwie...*, s. 38.

⁸⁸ Ibidem, s. 60.

⁸⁹ Ibidem, s. 60.

do pracy, albowiem każdy z łatwością wykona to, do czego został stworzony”⁹⁰. Do tego, że sukces można osiągnąć tylko dzięki własnemu wysiłkowi, nawiązuje wiele hausańskich przysłów. Przysłowie: „Nie można złapać zająca, nie ruszając się z miejsca” (*Zomo ba ya kamuwa daga zaune*) oznacza, że zdobycie bogactwa wymaga ciężkiej pracy. Podobnie: „Wysiłek wieńczy dzieło” (*Maganin gari mai nisa, taftiya* – dosł. ‘Podróż jest lekarstwem na odległe miasto’, a zatem aby doń dotrzeć, trzeba się ruszyć z miejsca)⁹¹; „Nie można zjeść miodu, nie zaznawszy bólu użądlenia” (*Ba a shan zuma sai an sha harbi*); „Pieniądze mieszkają w żarze słońca” (*Kud’i masu gidan rana*); „Szarańczę można złapać o brzasku, bo odlatuje ona, gdy wstanie słońce” (*Da duku-duku ake kama fara, in rana ta yi sai ta tashi*). To ostatnie przysłowie poucza także o konieczności dobrego zaplanowania tego, co trzeba wykonać⁹². Dzięki pracy można zaspokoić swoje aspiracje, do czego nawiązuje sentencja: „Każdy chce piąć się w górę, nie zaś upadać” (*Kowa yana so ya gaji ubansa banda d’an matsiyaci* – dosł. ‘Każdy chce dziedziczyć po swoim ojcu, za wyjątkiem syna biedaka’)⁹³.

W hausańskich przysłowiach i powiedzeniach można odnaleźć także przestrożę, że jeśli człowiek chce osiągnąć sukces, musi całkowicie poświęcić się realizacji podjętego przedsięwzięcia: „Cokolwiek masz do zrobienia, rób to z pełnym zaangażowaniem” (*Kome za a yi, a sa gishiri, an yi wa maigida kunu*)⁹⁴; „Jeśli podejmujesz się jakiegoś zadania, musisz doprowadzić je do końca” (*Kowa ya ci ladan kuturu, ya yi masa aski* – dosł. ‘Kto przejadł zapłatę trędowatego, musi go ogolić’)⁹⁵. Ważnym elementem w życiu muzułmanina jest wiara w to, że Bóg wspomaga człowieka aktywnego. Ta myśl jest widoczna w hausańskich sentencjach: „Bóg powiada: ‘Ruszał, bym miał okazję ci pomóc’” (*Allah ya ce: ‘Tashi in taimake ka’*)⁹⁶; „Bóg pomaga temu, kto sam sobie pomaga” (*Allah ya taimaki wanda ya taimaki kansa*). Tylko ludzie, którzy w swoim życiu coś osiągnęli, warci są pochwały. Kto zatem chce cieszyć się uznaniem, musi dokonać czegoś, co rzeczywiście można uznać za sukces godny podziwu. Hausańskie przysłowia ostrzegają więc, aby nie przypisywać sobie zasług, gdy nie zrobiło się niczego wartego pochwały i polecenia: „Dziecko nie może dorosnąć w ciągu nocy” (*Ba a magaji da yaro*); „Ludzie zamożni są warci znacznie więcej niż sobie wyobra-

⁹⁰ Mahomet, *Mądrości...*, s. 132.

⁹¹ R.C. Abraham, op. cit., s. 837

⁹² Mukhtar Halliru, op. cit., s. 69.

⁹³ R.C. Abraham, op. cit., s. 668.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 327, 558. Dosł. ‘Do wszystkiego, co jest do zrobienia, trzeba dodać soli; przyrządzono gospodarzowi posiłek’. Wszelkie dzieło ludzkich rąk ‘posiadające sól’ ma dużą wartość, odznacza się bowiem kunsztem.

⁹⁵ R.C. Abraham, op. cit., s. 571.

⁹⁶ Cytując w tłumaczeniu S. Piłaszewicza, *Historia...*, s. 31

żamy” (*Ba a wane bak'in banza*)⁹⁷. Ci ostatni musieli się wszakże natrudzić, by zdobyć swoje majątki. W kulturze Hausa nie toleruje się próżniaków, włóczęgów, którzy żyją bez celu i bezużytecznych dla społeczeństwa mężczyzn i kobiet, zwanych *'yan iska*, albowiem takich ludzi Bóg nie kocha (*Allah ba ya son d'an iska, ba ya son 'yar iska*)⁹⁸.

Podsumowanie

Na podstawie analizy materiału źródłowego można wnioskować, że w kulturze Hausa interpretacja predestynacji i wolnej woli człowieka nie jest jednoznaczna. Podejście do idei przeznaczenia cechuje zarówno pesymistyczne przekonanie o niemożności wpływu na własny los, jak i optymistyczna wiara w możliwości człowieka. W kontekście tych rozważań ważne jest pytanie, w jaki sposób dogmat o predestynacji wpływa na codzienne życie Hausańczyków. Z badań przeprowadzonych w 1998 r. przez Isma'ila Zango Mohammeda⁹⁹ wynika, że wiara w przeznaczenie ma istotny wpływ na negatywny stosunek muzułmanów do antykoncepcji i planowania rodziny¹⁰⁰. W społeczności Hausa ten temat jest nawet rzadko poruszany. Muzułmanie w północnej Nigerii są bowiem przekonani, że to Bóg określa liczbę dzieci, które się urodzą, a potomstwo jest darem od Stwórcy i wyrazem Jego błogosławieństwa. Hausańcy powołują się na słowa Proroka:

⁹⁷ Asabe Kabir Usman, op. cit., s. 897.

⁹⁸ Malam Mohammedu Ingawa, J. Boyd, *Ka yi ta karatu*, 4, The Northern Nigerian Publishing Company, Zaria 1972, s. 49.

⁹⁹ Isma'ila Zango Mohammed, *Desired Number of Children and Family Planning Practices among Hausa Men in Kano State*, „FAIS Journal of Humanities”, Vol. 2, 2003, No. 3, s. 205-234. Respondentami autora było tysiąc stu sześćdziesięciu żonatych mężczyzn w wieku od 18 do 59 lat, zamieszkałych w północno-nigeryjskim stanie Kano. Objęcie badaniem wyłącznie mężczyzn wynikało z tego, że w społeczeństwie Hausa to oni podejmują decyzje we wszelkich sprawach rodzinnych, także tych dotyczących rozrodczości. Bez zgody męża kobieta nie może stosować środków antykoncepcyjnych. Badania autora dowodzą ponadto niechętnego stosunku Hausańczyków do programów propagujących fachową wiedzę o planowaniu rodziny i antykoncepcji.

¹⁰⁰ Wśród muzułmanów nie ma zgodności w tej kwestii. Zwolennicy zakazu stosowania antykoncepcji powołują się na Koran: „(...) nie zabijajcie nikogo – tego zakazał Bóg – inaczej jak zgodnie z prawem” (6:151) oraz „I nie zabijajcie waszych dzieci z obawy przed niedostatkiem. My im damy zaopatrzenie, podobnie jak wam. Zaiste, zabijanie ich jest wielkim grzechem” (17:31). Natomiast uczeni muzułmańscy utrzymujący, że islam nie zabrania używania środków antykoncepcyjnych, zwracają uwagę na to, iż wersety, o których mowa, w istocie nie dotyczą planowania rodziny. Ten ostatni zaś jest wyraźnym potępieniem przedmuzułmańskiej praktyki Arabów, dopuszczającej uśmiercanie nowo narodzonych dziewczynek z powodu ubóstwa. Islam zezwala zatem na stosowanie takiej antykoncepcji, która jest bezpieczna i nie zagraża zdrowiu kobiety. Zgodnie z tym stanowiskiem, planowanie rodziny w rozumieniu religii muzułmańskiej nie stoi w sprzeczności do instytucji małżeństwa i prokreacji, ani nie oznacza braku wiary w dogmat o przeznaczeniu, albowiem Bóg obdarzył ludzi rozumem i zdolnością dokonywania wyboru. Szerzej na ten temat zob. Ibrahim B. Syed, *Family Planning*: http://irfi.org/artcles_101_150/family_planning.htm (2017-10-30).

„Żeńcie się i rozmnażajcie, a w Dniu Zmartwychwstania pochwałę was przed narodami”¹⁰¹. Niemal wszyscy rozmówcy Isma’ila Zango Mohammeda przyznali, że nie mogą dokładnie określić liczby oczekiwanego potomstwa, ponieważ leży to w wyłącznej gestii Boga, a zatem człowiek nie może o tej sprawie decydować. Takie stanowisko wyrazili mężczyźni o różnym poziomie wykształcenia, statusie ekonomicznym, zarówno mieszkańcy obszarów wiejskich, jak i miast. Tego rodzaju podejście, uwarunkowane w dużej mierze powodami religijnymi, przeczy planowaniu rodziny, tym bardziej że stosowanie środków antykoncepcyjnych byłoby równoznaczne z ograniczeniem prokreacji, która w kulturze Hausa jest głównym celem małżeństwa.

Zagadnieniem oddziaływania norm religijnych i kulturowych na sferę ekonomiczną zajmował się natomiast Mukhtar Halliru, wykładowca marketingu i zarządzania na Uniwersytecie Bayero w Kano, który badał zjawisko przedsiębiorczości w północnej Nigerii. Opierając się na wywiadach z pracodawcami i pracownikami oraz na analizie hauskańskich przysłów, doszedł on także do wniosku, że głęboko zakorzeniona w umysłach muzułmanów wiara w predestynację jest istotnym czynnikiem rzutującym na ich zachowania i postawy. Choć doceniają oni takie wartości, jak ciężka praca, wytrwałość (*hak’uri*) i determinacja, to jednak zdaniem autora, utrzymują, że ich sukcesy i porażki zależą przede wszystkim od Boga. W tak rozumianej koncepcji predestynacji nie ma zaś miejsca na odpowiedzialność człowieka za własną przyszłość. Zdaniem Mukhtara Halliru, wpływ kultury na przedsiębiorczość może być zarówno pozytywny, jak i negatywny. Hausańczycy, którzy w Afryce Zachodniej od dawna są znani ze swojej aktywności handlowej, mają też bogate tradycje rzemieślnicze. Dysponują zatem wielkim potencjałem, którego wykorzystanie mogłoby przyczynić się do poprawy sytuacji gospodarczej w północnej Nigerii. Czynnikiem niesprzyjającym jest jednak błędna interpretacja islamu jako religii skłaniającej do wiary w decydującą rolę nieuchronnych wyroków boskich, determinujących los człowieka. Z badań autora wynika, iż to przekonanie o sprawczej mocy Stwórcy powstrzymuje rozwój przedsiębiorczości wśród ludzi młodych, pomimo tego, że islam zachęca do pracy, nie pochwała bezczynności i żebrania¹⁰², a w języku hausa jest wiele przysłów mówiących o doniosłym znaczeniu pracy w życiu muzułmanina.

Nastawienie ‘fatalistyczne’ nie idzie w parze, a nawet przeczy prawom ekonomii. Jeśli przedsiębiorca jest przekonany, że to przeznaczenie decyduje o jego sukcesach i porażkach, nie musi obawiać się konkurencji ze strony tych, którzy w działalności gospodarczej wykazują się realistycznym podejściem, znajomością

¹⁰¹ Mahomet, *O małżeństwie...*, s. 46.

¹⁰² Jedna z tradycji przekazuje słowa Proroka: „Gdybyście wiedzieli, jak godne pogardy jest żebranie, nikt z was nigdy by nikogo o nic nie prosił”. Zob. Mahomet, *O małżeństwie...*, s. 59.

reguł gry i umiejętnością przewidywania sytuacji. Wiara w nieuchronność predestynacji, wpajana od dzieciństwa przez rodziców i nauczycieli Koranu, nadaje sens życiu, niezależnie od tego, jakie by ono nie było. Zdając się na bierne oczekiwanie, wielu uczących się zawodu adeptów do końca życia pozostaje uczniami, gdyż nie potrafi samodzielnie decydować o swojej przyszłości. Aby skutecznie walczyć z biedą, powiada Mukhtar Halliru, należy dokonać reinterpretacji norm kulturowych niesprzyjających kreatywności, wpływać na sposób myślenia ludzi i zmieniać ich nastawienie do życia¹⁰³.

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

Bibliografia

1. R.C. Abraham, *Dictionary of the Hausa Language*, University of London Press Ltd, London 1962.
2. Asabe Kabir Usman, *An Annotation of Selected Hausa Parallel Proverbs*, "Journal of Modern Education Review", Vol. 4, 2014, No 11, s. 892-899.
3. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007.
4. M.M. Dziekan, *Arabia Magica. Wiedza tajemna u Arabów przed islamem*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1993.
5. Faruk Sarkinfad'a, *Bakandamiyar Sarkinfad'a a kan tarbiyya islamiyya*, Gidan Dabino Publishers, Kano 2007.
6. M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, tłum. H. Olędzka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988.
7. Isma'ila Zango Mohammed, *Desired Number of Children and Family Planning Practices among Hausa Men in Kano State*, "FAIS Journal of Humanities", Vol. 2, 2003, No 3, s. 205-234.
8. A.H.M. Kirk-Greene, *Hausa ba dabo ba ne*, Oxford University Press, Ibadan 1966.
9. *Koran*, przekład i komentarz J. Bielawski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.
10. Mahomet, *Mądrości Proroka (Hadisy)*, wybór, przekład i wstęp J. Danecki, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1993.
11. Mahomet, *O małżeństwie, kupcach i dobrym wychowaniu. Wybór hadisów*, wybór, przekład i wstęp J. Kozłowska, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1999.
12. Malam Mohammadu Ingawa, J. Boyd, *Ka yi ta karatu*, 4, The Northern Nigerian Publishing Company, Zaria 1972.
13. Muhammad Ibn Abdulwahab, *Kitabut Tauhid*, przekład z arabskiego na hausa i komentarz Ja'afar Mahmoud Adam, Sheikh Ja'afar Islamic Documentation Centre, Kano 2007.

¹⁰³ Mukhtar Halliru, op. cit., s. 59-72.

14. Mukhtar Halliru, *The Effect of Culture on the Development of Entrepreneurs among the Hausa Ethnic Group in Northern Nigeria*, "Journal of Marketing and Management", 4, 2013, 1, s. 59-73.
15. S. Piłaszewicz, *Historia literatur afrykańskich w językach rodzimych. Literatura hausa*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1988.
16. S. Piłaszewicz, *Antologia współczesnej literatury hausa*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1989.
17. *Riyadh as-Salihin of Imam Nawawi*, tłum. Muhammad Zarfulla Khan, Curzon Press, London 1975.
18. Seyyed Hossein Nasr, *Idee i wartości islamu*, tłum. J. Danecki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988.
19. E. Siwierska, *Hausańska poezja homiletyczna. Wydanie rękopisu Muhammada Bak'o (połowa XIX wieku)*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2000.
20. Yusufu Yunusa Tudunwada, *Hausa a dunk'u*, Na d'aya, Northern Nigeria Publishing Company, Zaria 1977.

ANITA WASIK, PIOTR STAŃCZYK

SPOŁECZEŃSTWO – TOŻSAMOŚCI – OBRAZY. KOBIEȒA I MĘŻCZYZNA W CZASIE PRACY I CZASIE WOLNYM W PRZEDSTAWIENIACH SAOTOMEJSKIEGO MALARSTWA REKLAMOWEGO

Streszczenie

Głównym celem tego tekstu jest przedstawienie części wyników badań nad zjawiskiem saotomejskiego malarstwa reklamowego. Badania były prowadzone z zastosowaniem metod wizualnej analizy dyskursu (ang. *visual discourse analysis*). W pierwszej kolejności przedstawione zostaną rezultaty kwerendy literatury przedmiotu i podstawowa charakterystyka malarstwa reklamowego w Afryce Zachodniej. W dalszej kolejności będzie omówiona metodologia badawcza, zastosowana do analizy wizualnego dyskursusaotomejskiego malarstwa reklamowego. W zasadniczej części artykułu przedstawione zostaną wyniki analizy empirycznego materiału wizualnego, obejmujące wizualne strategie dyskursywne konstruowania tożsamości w odniesieniu do zjawiska czasu pracy i produkcji, oraz czasu wolnego i konsumpcji, a także płci kulturowej.

Słowa kluczowe:

analiza wizualnego dyskursu; semiotyka wizualna; wyspa Świętego Tomasza; malarstwo reklamowe; sztuka ludowa; projektowanie graficzne; praca; czas wolny; tożsamość.

Wprowadzenie: malarstwo reklamowe w Afryce Zachodniej

Zjawisko saotomejskiego malarstwa reklamowego nie doczekało się metodycznego badania, ani zorganizowanego katalogu prac. Każde takie przedsięwzięcie byłoby i tak jedynie prowizoryczną próbą ujęcia tego zjawiska w stop-klatkę procesów przekształceń dyskursu wizualnego saotomejskiego malarstwa reklamowego – procesów równoległych wobec przekształceń społecznych w ich całokształcie.

Nie oznacza to jednak, że zjawisko malarstwa reklamowego w Afryce Zachodniej pozbawione jest jakiegokolwiek omówienia, gdyż w europejskim obiegu naukowym istnieją opracowania francuskiego fotografa Jean-Marie Lerata, który zajmował się fotograficzną dokumentacją prac z Mali, Senegalu, Togo, Beninu, Burkina Faso i Ghany¹. Choć J.-M. Lerat tworzy konwencję opisu zjawiska malarstwa reklamowego, to jego przedsięwzięcie nie polega na zorganizowanej próbie analizy danych wizualnych, a jedynie stanowi kolekcję fotograficzną uzupełnioną bardzo pobieżnymi i lapidarnymi esejami naukowymi². We wspomnianych pracach nie tylko nie podejmuje się próby budowy teorii fenomenu zachodnioafrykańskiego malarstwa reklamowego, ale nawet brakuje opisu metody gromadzenia materiału wizualnego i zasad doboru prezentowanego, w omawianych publikacjach, materiału. Choć i nasze badanie zaczęło się w bardzo amatorski sposób, jako wynik zachwyty językiem komunikacji wizualnej stosowanej w malarstwie reklamowym, to bardzo szybko zdecydowaliśmy o tym, by przyjąć bardziej metodyczną postawę badawczą wobec omawianego zjawiska.

Przy tym, należy podkreślić, że ze studiów nad literaturą przedmiotu wylania się teoria zjawiska malarstwa reklamowego z Afryki Zachodniej, a jego badacze są zgodni, co do podstawowej charakterystyki tego fenomenu. Po pierwsze, dostrzegają ścisły związek między procesami modernizacyjnymi (uzyskaniem niepodległości, dekolonizacją, przyspieszoną urbanizacją i uprzemysłowieniem) a rozwojem drobnej przedsiębiorczości (szczególnie na terenach zurbanizowanych), a w konsekwencji rozwojem malarstwa reklamowego³. Przyspieszona migracja z terenów wiejskich do miast sprzyja rozwojowi gospodarki nieformalnej, drobnej przedsiębiorczości i sektora usług, które Afrykanie świadczą Afrykanom, co wiąże się z wykształceniem medium komunikowania o sprzedawanych towarach i usługach. Początki malarstwa reklamowego przypadają na drugą połowę lat pięćdziesiątych XX wieku⁴, a klimat tej epoki Paul Faber określa w kategoriach niepodległościowego optymizmu⁵.

Po drugie, badacze zjawiska malarstwa reklamowego w Afryce Zachodniej dostrzegają jego hybrydyczny charakter kulturowy, co powiązane jest z globalizacją ekonomiczną i przenikaniem się kultur oraz dyskursów. Przedstawienia malarstwa reklamowego są lokalnymi twórczymi reinterpretacjami znaczeń, wartości czy

¹ J.-M. Lerat, *Chez Bonne Idee images du petit commerce en Afrique de l'Ouest*, Paris 1990; *Idem, Ici bon coiffeur*, Paris 1992; R. Floor, G. van Zanten, *African Signs*, Zwolle 2010.

² Por. R. Floor, G. van Zanten, *op. cit.*; G. Coyle, *Joe's Hair that Talks. The Vibrant Sign Culture of Ghana*, brak miejsca wydania, 2009.

³ J.-M. Lerat, *Chez Bonne Idee...*, s. 13-15; P. Faber [w:] R. Floor, G. van Zanten, *op. cit.*, s. 9.

⁴ M. Ličina, *Hairdresser and Barbershop Signs in Africa: Exhibition Review*, „Afrika” N° 2, 1999, s. 119.

⁵ P. Faber, *op. cit.*, s. 9.

stylów życia, a także stylów plastycznych i sposobów obrazowania charakterystycznych dla społeczeństw zachodnich⁶. Marija Ličina podkreśla, że hybrydyczny charakter malarstwa reklamowego wynika z tego, że jest ono nową formą komunikacji i wyrazu artystycznego, zaadaptowaną przez społeczeństwa Afryki Zachodniej ze świata zachodniego⁷.

Po trzecie, malarstwo reklamowe jest postrzegane jako zjawisko z obszaru sztuki ludowej⁸ i z tą kategoryzacją wiąże się – naszym zdaniem – najpoważniejszy problem teoretyczny. Aby bronić się przed potencjalnie protekcjonalnym traktowaniem sztuki ludowej przyjęliśmy znaczenie tego pojęcia za Paulem Freire i traktujemy ją jako żywą i zmienną formę ekspresji warstw ludowych, co we Freirowskim kontekście teoretycznym oznacza warstwy uciśnione⁹. Wobec czego sztuka ludowa nie jest wytworem warstw społecznie i ekonomicznie uprzywilejowanych, ale z drugiej strony nie jest to sztuka tradycyjna i jest wynikiem procesów modernizacyjnych, ma potencjał modernizacyjny, a także jest medium negocjowania znaczeń. Pojęcie „ludu” pozostaje płynne ze względu na zmienność rzeczywistości społecznej. W filozofii P. Freirego lud sprowadza się do uciśnionych, ale samo pojęcie uciśnionych jest wieloznaczne, gdyż P. Freire nie uważa żadnego z kryteriów ucisku za kryterium najważniejsze. Na wcześniejszych etapach rozwoju filozofii wychowania P. Freirego jest to rasa i klasa społeczna, potem dochodzi płeć, a jeszcze później etniczność, orientacja seksualna czy choćby stan zdrowia¹⁰.

Wychodząca z podobnie radykalnych interpretacji sztuki ludowej skoncentrowanej na emancypacji i będącej formą oporu wobec sztuki elitarnej, Karin Barber przedstawia także mniej radykalną, ale przez to bardziej adekwatną, dla zrozumienia malarstwa reklamowego, typologię sztuki ludowej. Typologia ta jest oparta na relacji między producentem i konsumentem sztuki, a także na traktowaniu sztuki jako działalności komunikacyjnej¹¹. Przypadek czysty sztuki ludowej oznacza taką sytuację, w której lud jest i producentem, i konsumentem dzieła¹². Wobec

⁶ J.-M. Lerat, *Chez Bonne Idee...*, s. 21-25.

⁷ M. Ličina, *op. cit.*, s. 120.

⁸ J.-M. Lerat, *Chez Bonne Idee...*, s. 13; M. Ličina, *op. cit.*, s. 120.

⁹ Zob. P. Freire, *Pedagogia do Oprimido*, Porto 1975; C. Brandão, R. Assumpção, *Cultura Rebelde. Escritos sobre a Educação Popular ontem e agora*, São Paulo 2009. W sytuacji globalnego rozwarstwienia społecznego, którego jednym ze wskaźników jest wskaźniki Giniego dla dystrybucji dóbr, szacowany obecnie przez Oxfam na 0,99 (co oznacza, że 1% populacji świata ma 99% dóbr tego świata) kategoria społecznie uciśnionych dramatycznie się rozszerza. Oxfam, *An economy for the 1%*, Oxford 2016, http://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp210-economy-one-percent-tax-havens-180116-en_0.pdf (1.03.2017).

¹⁰ Zob. P. Freire, *Pedagogia da Esperança*, Rio de Janeiro 1997.

¹¹ K. Barber, *Popular Arts in Africa*, „African Studies Review”, Vol. 30, No. 3, 1987, s. 7-9.

¹² K. Barber, *op. cit.*, s. 24-28; B. Jules-Rosette, *Rethinking the Popular Arts in Africa: Problems of Interpretation*, „African Studies Review”, Vol. 30, No. 3, 1987, s. 91-92.

tęgo, zdaniem K. Barber, nie spełnia kryteriów sztuki ludowej taki rodzaj sztuki, w której lud jest jedynie konsumentem, nie będąc jej producentem, jak choćby w sytuacji sztuki komercyjnej oraz niekomercyjnej sztuki elitarnej, „schodzącej” niejako do ludu z poziomu sztuki „wysokiej”. Podobnie kryteria sztuki ludowej nie są spełnione w sytuacji, w której lud wprawdzie jest producentem, ale nie jest konsumentem dzieł sztuki, które wytwarza – najlepszym tego przykładem jest komercyjna sztuka turystyczna, „eksport” sztuki poza własny krąg kulturowy czy ekspresja lokalnych form kultury, której celem jest budowanie wizerunku kraju poza własnym kręgiem kulturowym¹³. Uprzedzając wyniki badań i nieco upraszczając, saotomejskie malarstwo reklamowe jest przykładem sztuki ludowej w czystej jej postaci, gdyż mamy tu do czynienia z wytwarzaniem przedstawień malarskich przez saotomejskich artystów, na zlecenie saotomejskich drobnych przedsiębiorców, które trafiają do saotomejskiej publiczności, co w tym konkretnym przypadku oznacza odbiorców-klientów. Równocześnie należy podkreślić komunikacyjny charakter malarstwa reklamowego¹⁴, a wręcz to, że jest ono formą gry językowej¹⁵ – przy tym praktyka oznaczania nie ogranicza się do słów, ale obejmuje również wizualną modalność dyskursu.

Stawką gry językowej malarstwa reklamowego jest sprzedaż, a miejscem gry pozostaje rynek – jest to czwarta, marketingowa cecha malarstwa komercyjnego, która wyłania się z analiz tego fenomenu, obecnych w obiegu naukowym. Komercyjny i marketingowy charakter malarstwa reklamowego, czyli to, że jego funkcją jest ułatwienie sprzedaży towarów i usług powoduje, że dyskurs malarstwa reklamowego, sugestywnie nakłaniając do zakupu jest mniej obciążony problemem idiosynkrazji kulturowej niż inne formy komunikacji. Mówiąc inaczej, zajmując się dyskursem wizualnym, którego komercyjna funkcja definiuje sposoby komunikacji, bariera językowa, która zazwyczaj stanowi najważniejszą barierę w afrykanistycznych badaniach etnologicznych¹⁶, w badaniach saotomejskiego dyskursu reklamowego nie stanowiła tak wielkiego problemu. Brak bariery językowej był jednym z warunków możliwości ostrożnego wkroczenia w dyskurs wizualny saotomejskiego malarstwa reklamowego, nas jako osób z zewnątrz, ale jednocześnie badaczy i turystów.

Organizacja badań dyskursu wizualnego saotomejskiego malarstwa reklamowego

São Tomé e Príncipe, czyli Wyspy Świętego Tomasza i Książęca, to jeden z najmniejszych krajów afrykańskich, położony w Afryce Zachodniej, w Zatoce Gwinejskiej. Państwo to składa się z pięciu wysp, spośród których trzy są zamiesz-

¹³ K. Barber, *op. cit.*, s. 24-28.

¹⁴ *Ibidem*, s. 2.

¹⁵ Zob. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 1972.

¹⁶ J. J. Pawlik, *Zmagania etnologa w Afryce*, „Afryka”, nr 24, 2006/2007, s. 60.

kane, a od dwóch największych – Świętego Tomasza (populacja 190000) i Książęcej (populacja 7000) – pochodzi właśnie nazwa kraju. Jego stolica i największe miasto nosi również imię São Tomé (populacja 60000).

Demokratyczna Republika Wysp Świętego Tomasza i Książęcej uzyskuje niepodległość od Portugalii dopiero w 1975 roku, wraz z pozostałymi państwami Afryki Luzofońskiej, jako jedno z ostatnich dekolonizujących się państw Afryki. W latach 1975–1990 w kraju tym sprawowane są rządy monopartyjne, a u władzy pozostaje MLSTP (Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe), partia wywodząca się z sił zbrojnego oporu wobec faszystowskiego rządu Portugalii.

Wraz z demokratyzacją od roku 1990 postępuje proces urbanizacji i swobodny przepływ ludzi do stolicy, a także prywatyzacja gospodarki¹⁷, co stanowi istotny kontekst społeczny rozwoju drobnej przedsiębiorczości i saotomejskiego malarstwa reklamowego.

Nie planując zajęcia się zjawiskiem, o którym nie mieliśmy wcześniej pojęcia, przystąpiliśmy do gromadzenia materiału wizualnego mimochodem i bez uprzedniego planu. Plan na nasz pobyt studyjny na STP zakładał zgoła inne zadania. Autorka tekstu prowadziła wykłady i warsztaty w CACAU (Casa das Artes, Criação, Ambiente e Utopias), a Autor odbywał staż praktyczno-badawczy w departamencie odpowiedzialnym za alfabetyzację dorosłych saotomejskiego Ministerstwa Edukacji, Kultury i Kształcenia (Direção de Educação de Jovens e Adultos, Ministério da Educação, Cultura e Formação). Brak planu badawczego i brak uprzedniej wiedzy o badanym zjawisku nie stanowił jednak obciążenia dla projektu, który stopniowo przekształcał się z przedsięwzięcia spontanicznego i wynikającego z ksenofilnej fascynacji w projekt, który był coraz lepiej zorganizowany pod względem metod gromadzenia i analizy danych. Ujmując problem inaczej, odtwarzaliśmy indukcyjny schemat tworzenia wiedzy naukowej, bez uprzedniej teorii, która mogłaby przesądzać wyniki badania i prowadzić do wytworzenia artefaktów badawczych. Przez przypadek udało się nam zbliżyć do postulowanej przez część badaczy jakościowych „bezzałożeniowości”, o ile taka postawa wobec przedmiotu badawczego jest w ogóle możliwa¹⁸. W dyskusji między badaczami jakościowymi zajmujemy jednak stanowisko, że pełna bezzałożeniowość nie jest możliwa ze względu na wynikające z naszego usytuowania w świecie hermeneutyczne przedrozumienie badanego zjawiska. Za Steinerem Kvale uważamy jednak, że zbliżenie się postulowanego brak założeń wstępnych można osiągnąć za pomocą sprawności technicz-

¹⁷ Zob. G. Siebert, *Comrades, Clients and Cousins. Colonialism, Socialism and Democratization in São Tomé e Príncipe*, Leiden 1999; J. G. Frynas, G. Wood, R. M. S. Soares de Oliveira, *Business and Politics in São Tomé e Príncipe: From Cocoa Monoculture to Petro-State*, „Lusotopie”, 2003, s. 33-58.

¹⁸ Por. J. J. Pawlik, *op. cit.*, s. 62-63.

nej badacza, którą określa on jako „rozmyślna naiwność”¹⁹. W wypadku naszego badania dyskursu wizualnego saotomejskiego malarstwa reklamowego „rozmyślna naiwność” zastąpiona została naiwnością faktyczną. J.J. Pawlik pisze, że w badaniach etnologicznych istnieje ryzyko, że hipotezy robocze, wypracowane przed wejściem w teren badawczy upadają w konfrontacji z gromadzonym materiałem empirycznym²⁰, lecz w naszym przypadku takie zjawisko nie mogło mieć miejsca – w teren wyszliśmy bez uprzednich hipotez. Piszemy o tym z niepokojem, ale także z nadzieją, że nasza interpretacja tego fenomenu będzie możliwa do przyjęcia, szczególnie dla samych Saotomejszyków²¹.

Dodatkowo przyjęliśmy postawę, wynikającą ze zradyzalizowanego postulatu interdyscyplinarności, który zaproponowany jest dla semiotyki wizualnej przez Nicholasa Mirzoeffa²². Jego zdaniem radykalnie pojmowana interdyscyplinarność nie polega na spojrzeniu na przedmiot badawczy z perspektyw różnych dyscyplin naukowych z ich metodologiami, ale na takim skonstruowaniu obiektu badań, że przestaje on należeć do którejkolwiek z dyscyplin. Takie podejście do przedmiotu badań i interdyscyplinarności – naszym zdaniem – idealnie odpowiada na metodologiczny problem interdyscyplinarności afrykanistyki, której tożsamość jest określona nawet nie przez przedmiot badań, ani tym bardziej przez metodę, ale przez terytorium²³.

Na przedmiot badań składały się: (1) znaczenia obecne w saotomejskim malarstwie reklamowym; (2) sposoby obrazowania obecne w saotomejskim malarstwie reklamowym; (3) znaczenia nadawane pracy przez saotomejskich twórców malarstwa reklamowego. Szczegółowe problemy badawcze zostały sformułowane następująco: (1) jakie znaczenia są obecne w saotomejskim malarstwie reklamowym? (2) jakie sposoby obrazowania używane są w saotomejskim malarstwie reklamowym? (3) jakie znaczenie swej pracy nadają twórcy saotomejskiego malarstwa reklamowego? Badania miały charakter eksploracyjny i teoretyczny, czyli celem było budowanie teorii dyskursu saotomejskiego malarstwa reklamowego.

Zasadnicza część materiału empirycznego obejmowała materiał wizualny i ostatecznie do analizy trafiło 1040 zdjęć 272 obiektów-znaków. Samo pojęcie „obektów-znaków” wyprowadziliśmy na podstawie semiotyki wizualnej Gunthe-

¹⁹ S. Kvale, *InterViews. Wprowadzenie do jakościowego wywiadu jakościowego*, Białystok 2004, s. 42-44.

²⁰ J. J. Pawlik, *op. cit.*, s. 60.

²¹ W sierpniu 2017 roku wróciliśmy na Wyspę św. Tomasza w ramach promocji książki. Spotkaliśmy się z m.in. z artystami, którzy udzieli nam wywiadów. Rezultaty projektu spotkały się z aprobatą.

²² N. Mirzoeff, *An Introduction to Visual Culture*, London – New York 1999, s. 4.

²³ Zob. *Afrykanistyka dzisiaj. Pożytki z interdyscyplinarności*, „Afryka”, nr 31-32, 2010, s. 131-148; J. Mantel-Niećko, *O „Afryce”*, „Afryka”, nr 25, 2007, s. 114; M. Baka-Theis, *Metodologia badań nad kulturami i sztuką Afryki*, „Afryka”, nr 36, 2012, s. 127.

ra Kressa i Theo van Leeuwena, którzy analizując pierwsze strony gazet traktowali je jako jeden złożony znak²⁴. Podobnie my traktowaliśmy każdy z obiektów z jego złożoną komunikacją wizualną jako jeden znak. Materiał wizualny został uzupełniony o wywiady eksperckie z twórcami saotomejskiego malarstwa reklamowego, które były prowadzone zgodnie z założeniami strategii fenomenograficznej dla analizy dyskursu²⁵. W tym artykule jednak koncentrujemy się na przedstawieniu części wyników analizy zgromadzonego materiału wizualnego a pomijamy materiał empiryczny pochodzący z wywiadów.

Choć początkowo badanie miało charakter spontaniczny, to później podjęliśmy próbę stworzenia kolekcji zupełnej saotomejskiego malarstwa reklamowego i ostatecznie doszliśmy do wniosku, że fenomen ten ma charakter miejski, a większość obiektów-znaków pochodzi ze stołecznego miasta São Tomé (179/272), dalej plasuje się Trindade (17/272) i Guadelupe (13/272), a pozostałe 63 prace rozproszone są po mniejszych miejscowościach²⁶. Specyfika materiału wizualnego oraz początkowa spontaniczność projektu badawczego spowodowała, że na etapie analizy korzystaliśmy przede wszystkim z dorobku metodologii teorii ugruntowanej²⁷. Szczególnie przydatna okazała się koncepcja rodzin kodowania, która umożliwia zadanie serii szczegółowych pytań dotyczących zgromadzonego materiału: (1) pytanie o tożsamość, o to, kim jest osoba przedstawiana, jaki jest jej obraz siebie; (2) pytanie o interakcje – działanie i podleganie działaniu – w relacji do innych aktorów lub publiczności; (3) pytanie o proces, który jest przedstawiany; (4) pytanie o powiązania społeczne między aktorami; (5) pytanie o przedstawiane przedmioty i ich znaczenia, ich ikoniczność; (6) pytanie o przynależność do świata społecznego z nastawieniem na uchwycenie jego odrębności i określenie

²⁴ G. Kress, T. van Leeuwen, *Reading Images. The Grammar of Visual Design*, London – New York 1996; *Idem*, *Front Pages: (The Critical) Analysis of Newspaper Layout* [w:] A. Bell, P. Garrett (eds.), *Approaches to Media Discourse*, Oxford 1998.

²⁵ Zob. m.in. M. Cackowska, L. Kopciewicz, M. Patalon, P. Stańczyk, K. Starego, T. Szkudlarek, *Dyskursywna konstrukcja podmiotu. Przyczynek do rekonstrukcji pedagogiki kultury*, Gdańsk 2012.

²⁶ Miejski charakter malarstwa reklamowego powoduje, że dominuje w nim użycie języka portugalskiego, a nie fõro lub angolar. Dziękujemy Prof. Eugeniuszowi Rzewuskiemu za uwagę, która doprowadziła nas do tego wniosku.

²⁷ B. G. Glaser, A. L. Strauss, *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*, New Brunswick – London 2012; M. Frąckowiak, *Jak obejrzeć tysiąc zdjęć naraz? O narzędziach kategoryzacji obrazów fotograficznych w projekcie „Niewidzialne miasto”*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 1, 2012, s. 46-59; K. Konecki, *Wizualna teoria ugruntowana. Rodziny kodowania wykorzystywane w analizie wizualnej*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 4, nr 3, 2008, s. 89-115; *Idem*, *Wizualna Teoria Ugruntowana. Nauczanie teorii ugruntowanej przy pomocy obrazów i analizy wizualnej*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 6, nr 2, 2010, s. 1-35; *Idem*, *Visual Grounded Theory: A Methodological Outline and Examples from Empirical Work*, „Revija Za Sociologiju”, Vol. 41, No. 2, 2011, s. 131-160; *Idem*, *Wizualna teoria ugruntowana. Podstawowe zasady i procedury*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 1, 2012, s. 12-45.

tożsamości grupowej; (7) pytanie o emocje; (8) pytanie o czynności kulturowo skonwencjonalizowane; (9) pytanie o zastosowanie zastanych teorii; (10) pytanie o kryterium łączenia jednostek społecznych w grupy²⁸. Przy tym, problemów i inspiracji teoriopoznawczych i metodologicznych, uwzględnionych w projekcie badania dyskursu wizualnego saotomejskiego malarstwa było znacznie więcej, lecz ze względu na objętość artykułu możemy czytelników odesłać jedynie do publikacji zwartej²⁹. Podkreślić jednak musimy, że uznajemy „zwyczajność kultury”³⁰ i konieczność uznania kultury ludowej w rozumieniu pedagogiki emancypacyjnej, jak znalazło to swój wyraz we Freirowskim podręczniku dla dorosłych analfabetów:

Każdy lud ma kulturę, ponieważ pracuje, ponieważ przekształca świat, a przekształcając świat, przekształca sam siebie. Tańce ludowe to kultura. Muzyka ludowa to kultura, kulturą jest także sposób uprawy ziemi. Kulturą jest sposób, w jaki lud się przemieszcza, śmieje się, rozmawia, śpiewa i pracuje.

Calulu to kultura, sposób przyrządzania calulu to kultura, podobnie kulturowe jest lubienie potraw. Kulturą są narzędzia, których Lud używa w procesie produkcji. Kulturą jest forma rozumienia i wyrażania świata przez Lud i to, jak Lud postrzega siebie w relacji do swego świata. Kultura jest niczym bęben słyszany w nocy z oddali. Kultura jest rytmem. Kultura jest kołysaniem się Ludu w jej rytmie³¹.

Podobnie saotomejskie malarstwo reklamowe jest wartościową formą kultury.

Spółeczeństwo i jego obrazy: męskość i kobiecość. Czas pracy i czas wolny

Analiza ilościowa wskazuje na to, że malarstwo reklamowe jest bardziej zjawiskiem miejskim niż wiejskim. Najczęściej z tego medium komunikacji korzystają **bary, kawiarnie i restauracje** (65/290), **salony urody i zakłady fryzjerskie** (63/290) oraz **sklepy** (51/290)³². Kolejną – pod względem ilościowym – kategorię stanowią **inne obiekty** (41/290), a pośród nich: fotograf, drukarnia, zakład pogrzebowy, siłownia, tapicer, kafejki internetowe, punkty udzielające kredytów, punkty napraw wszelakich, stolarz, szewc, usługi przewozowe, usługi hotelowe, studio nagrań, rolnictwo, komunikacja, usługi medyczne, weterynarz, studio sztuk plastycznych, radio, krawiec oraz obiekty związane z kulturą i przemysłem. Rzadziej reprezentowane są usługi związane z **motoryzacją** (23/290), malarstwo **propa-**

²⁸ K. Konecki, *Wizualna teoria ugruntowana. Rodziny kodowania...*, s. 98-111.

²⁹ P. Stańczyk, A. Wasik, *Bom dia São Tomé! São Toméan advertisement painting – visual discourse analysis*, Gdańsk 2017, s. 22-38, 60-72.

³⁰ Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, Kraków 2005.

³¹ *A Luta Continua. Segundo Caderno de Cultura Popular*, Ministério de Educação Nacional e Desporto, São Tomé 1978, s. 38.

³² Liczba 290 wynika stąd, że w jednym obiekcie łączone są różne typy usług.

gandowo-społeczne (21/290), **dyskoteki i kluby nocne** (12/290), obiekty **religijne** (10/290) i malarstwo reklamowe o tematyce **politycznej** (4/290).

Badacze fenomenu malarstwa reklamowego w Afryce Zachodniej podkreślają, że najczęściej stanowi ono złożenie tekstu i obrazu³³. Podobnie multimodalnym dyskursem jest dyskurs wizualny saotomejskiego malarstwa reklamowego, gdyż dominuje tam połączenie **figuratywnego obrazu z tekstem** (200/272), ale występują również szyldy i murale **liternicze** (65/272), całkowicie oparte na zwerbalizowanym tekście. Stosowane na potrzeby malarstwa reklamowego techniki to najczęściej **malarstwo** (166/309) i **szablon** (131/309), a rzadziej spotykanymi są **instalacje** (8/309), **rysunek** (2/309) i **plaskorzeźba** w drewnie (2/309)³⁴.

Choć analiza ilościowa zebranego materiału nie może zastąpić jego analizy jakościowej, to punktem wyjścia do dalszej analizy jest dostrzeżenie, że pośród najczęściej reprezentowanych przedmiotów-symboli są: **jedzenie** (43/272), **alkohol** (40/272), **zastawa stołowa** (36/272), **napoje bezalkoholowe** (22/272). Denys Riout, konceptualizując dokumentację fotograficzną malarstwa reklamowego z państw Afryki Zachodniej, używa określenia *dolce vita populaire*³⁵ – podobnie dyskurs saotomejski to narracja na temat słodkiego życia ludu, a jego treść dotyczy raczej czasu wolnego niż pracy, a także raczej konsumpcji niż produkcji. Pisząc o saotomejskiej fabryce snów mamy na myśli zapładnianie fantazji o swobodnym, nieskrępowanym, radosnym życiu w związku z czym najważniejszą linią demarkacyjną dzielącą przedstawienia saotomejskiego malarstwa reklamowego jest ta, która oddziela czas wolny od czasu pracy. Drugim kluczowym kryterium różnicowania obecnym w narracjach saotomejskiego malarstwa reklamowego jest płeć. Wobec czego nasza analiza ma za swój zasadniczy przedmiot obrazy kobiet i mężczyzn w czasie wolnym i w czasie pracy.

Kobiety i mężczyźni w czasie pracy i w czasie wolnym różnią się w przedstawieniach saotomejskiego malarstwa reklamowego pod względem: **przedmiotów-symboli**, które im towarzyszą; wykonywanymi **czynnościami-rytuałami; interakcjami**, w które wchodzi; **ubraniami**, które noszą; sposobami obrazowania **cielesności** (w tym wyglądem fizycznym, ułożeniem ciała, skierowaniem spojrzenia); wyrażanymi **emocjami**, a w końcu **tożsamością**.

Po pierwsze zatem, podkreślić należy, że w czasie wolnym Saotomejki i Saotomejczycy otoczeni są przez (często przeskalowane, lewitujące i przedstawione w konwencji surrealistycznej, którą tu określiliśmy jako **realizm komercyjny**) **przedmioty-symbole**, będące przedmiotami konsumpcji. Natomiast w czasie pracy kobiety i mężczyźni są przedstawieni w realistycznej konwencji w otoczeniu przedmiotów pracy i narzędzi.

³³ M. Ličina, *op. cit.*, s. 119-120; J.-M. Gibbal [w:] J.-M. Lerat, *op. cit.*, s. 25.

³⁴ Liczba 309 wynika stąd, że w jednym obiekcie-znaku występuje więcej niż jedna technika.

³⁵ D. Riout [w:] J.-M. Lerat, *Chez Bonne Idee...*, s. 99.

Po drugie, kobiety są przedstawiane podczas różnych **czynności-rytuałów** w czasie pracy i w czasie wolnym. Najczęściej przedstawiane są w trakcie **czesania się i dbania o wygląd**, a w dalszej kolejności podczas **tańca i zabawy**, wspólnego **spożywania posiłków** (z rodziną lub znajomymi, ale nigdy w pojedynkę) i **przechadzek**. Natomiast czas pracy kobiet w przedstawieniach saotomejskiego malarstwa reklamowego wypełnia najczęściej **praca zarobkowa** w sektorze usług z następującymi czynnościami: tankowanie samochodu, szycie ubrań, pulweryzacja (budynków przeciwko komarom), sprzątanie, przygotowywanie i wydawanie posiłków, czesanie włosów, modeling. Rzadziej jest przedstawiana praca kobiet w rzemieślniczym rybołówstwie, jako „rybaczki” (port. *peixeira*), których zadaniem jest handel rybami, czemu towarzyszy najczęściej też opieka nad małymi dziećmi. Jeszcze rzadziej przedstawiane są kobiety w trakcie czynności związanych z pracą na roli (oporządzanie drobiu) oraz ze zbieractwem (zbieranie owoców chlebowca).

Natomiast mężczyźni są przedstawiani w czasie wolnym przede wszystkim w trakcie **spożywania posiłków** (w odróżnieniu od kobiet także w pojedynkę) oraz **spożywania alkoholu**. Kolejne pod względem ilościowym **czynności-rytuały**, podczas których przedstawiani są Saotomejczycy w czasie wolnym to: **odpoczynek od pracy, taniec i muzykowanie, przechadzanie się, dbanie o wygląd i ćwiczenia fizyczne**. Obraz mężczyzn w czasie pracy to obraz osób, które zajmują się zarobkowym **odtworzeniem, miksowaniem lub wykonywaniem muzyki, pracą na roli, przygotowywaniem i wydawaniem posiłków, myciem i serwisowaniem pojazdów, wykonywaniem prac stolarskich**.

Po trzecie, obrazowany przez saotomejskie malarstwo reklamowe rozdział czasu wolnego od czasu pracy wiąże się ze zróżnicowaniem rodzaju interakcji, w które wchodzi przedstawiane kobiety i mężczyźni. Co ważne, w odniesieniu do interakcji nie ma zróżnicowania genderowego – przedstawiciele obu płci wchodziły w te same interakcje. W czasie wolnym jest to **zbliżenie** (partnerów romantycznych), **taniec, rozmowa, uwodzenie**. Interakcje, w które wchodziły kobiety i mężczyźni w czasie pracy to: **współpraca, zapraszanie i rozmowa**.

Po czwarte, na przedstawieniach saotomejskiego malarstwa reklamowego występuje zróżnicowanie ubioru kobiet w ich czasie wolnym i w czasie pracy. Kobiety w czasie wolnym podążają za **trendami mody** i są obrazowane w szykownych, wyjściowych, odświętnych, czasami odważnych strojach z poszczególnymi elementami ubrania **dopasowanymi** do siebie **kolorystycznie**, a także mają liczne **dodatki** (torebki, paski) i **ozdoby** (kolczyki, bransoletki, wisiorki), częściej też noszą **buty na wysokim obcasie**. Natomiast ubranie kobiet w czasie ich pracy jest uzależnione od wykonywanego przez nie zajęcia i wyobrażenia o stroju, z jakim wiąże się wykonywanie określonego zajęcia. Możemy zatem napotkać kobietę w kompletnym **stroju ochronnym**, gdy ta zajmuje się pulweryzacją lub może to

być zwykły, *casualowy*, nieco **znoszony ubiór**, jak w wypadku kobiety zajętej tankowaniem samochodu.

W przypadku mężczyzn przedstawianych przez saotomejskie malarstwo reklamowe strój w czasie ich pracy i w czasie wolnym nie różni się w tak znaczący sposób, jak u kobiet. Poza wyjątkami, w których mężczyźni pracują w **stroju roboczym**, charakterystycznym dla wykonywanego zajęcia, pracujący mężczyźni są obrazowani w **zwykłym**, codziennym, *casualowym ubraniu*, na które składają się długie (rzadziej krótkie) **spodnie**, **kłapki** (bądź obuwie sportowe lub w ogóle brakuje obuwia) i **T-shirt** (rzadziej polo lub koszula). W podobnym stroju mężczyźni są przedstawiani w czasie wolnym, a w wypadku, odpoczywających po pracy rybaków jest to samo ubranie, które nosili w trakcie pracy. Rzadziej w czasie wolnym mężczyźni ubrani są całkowicie odmiennie niż w czasie pracy i jest to przykład mężczyzny w białej, letniej marynarce i kapeluszu, białej koszuli, niebieskim krawacie i dopasowanych kolorystycznie do krawatu spodniach.

Po piąte, w sposób istotny różnią się od siebie sposoby obrazowania kobiet w ich czasie wolnym i w czasie pracy. W czasie wolnym kobiety przedstawiane są w sposób, podkreślający **atrybuty** ich **cielesności** (wydatne pośladki i biust, wcięcie w talii). Postawa ich ciała jest **swobodna** (spacerowanie, taniec) lub wygodna (siedzenie w fotelu u fryzjera, przy stole z rodziną, leżenie na materacu). Natomiast kobiety przedstawiane w trakcie pracy zawsze przedstawiane są w **pozycji wymuszonej** i może to być pozycja **pochylona** lub wręcz **zgarbiona**, a **wyprostowana**, gdy tego wymaga wykonywane zajęcie. Pracujące kobiety przedstawione są jako **aseksualne** bez – charakterystycznego dla czasu wolnego – podkreślenia **cielesnych atrybutów kobiecości**. Za tym podąża również przedstawianie kobiet w czasie wolnym w **makijażu** (podkreślona oprawa oczu i pomalowane usta), a w czasie pracy kobiety są przedstawione **bez makijażu**. Czas pracy i czas wolny określa też to, w którą stronę skierowany jest wzrok i uwaga obrazowanych kobiet. W czasie pracy kobiety kierują się ku **przedmiotowi pracy** lub **narzędziom** i **urządzeniom** (pistolet paliwowy, tankowany samochód, palenisko, grillowana ryba, dysza pulweryzatora, szyte ubranie i maszyna do szycia). Natomiast w czasie wolnym wzrok i uwaga kierowane są na **obiekt** ich **zainteresowania** i są to: **partnerzy taneczni** lub **partnerzy romantyczni**, **członkowie rodziny** lub **znajomi**, a także **przedmioty-symbole**, jak choćby **czasopismo** lub **pieczony kurczak**. Co równie ważne, wzrok i uwaga kobiet w czasie wolnym są kierowane także poza kadr obrazu i na widza.

Mężczyźni – podobnie jak kobiety – w czasie pracy kierują uwagę na **przedmiot pracy**, **narzędzia** i **urządzenia** (motocykl, sprzężarka, gitara, lejek, kanister, samochód, motyka, ziemia). Podobnie do obrazowanych kobiet, również mężczyźni przedstawiani w pracy mają **wymuszoną pozycję**, **pochylając** się w celu

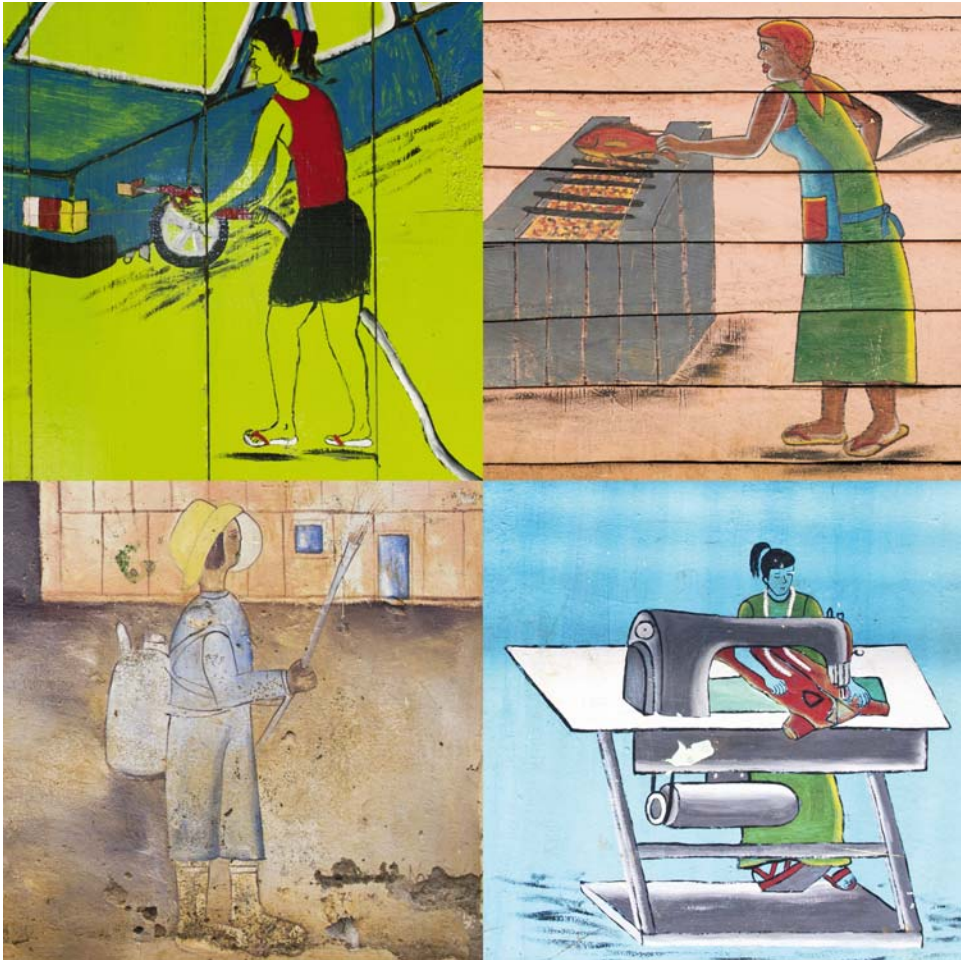
wykonania czynności zawodowych, a w czasie wolnym pozycja mężczyzn jest mniej **wymuszona** lub jest **wygodna** (siedzenie przy stole i spożywanie posiłku, siedzenie na łodzi i popijanie piwa, wykonywanie ćwiczeń fizycznych lub pozycja taneczna). Jeżeli jednak chodzi o **atrybuty cielesności**, to – w odróżnieniu od kobiet – mężczyźni są przedstawiani w czasie wolnym i w czasie pracy, jako „zwykli” mężczyźni o „zwykłych” ciałach, poza trzema wyjątkami, ale nie ma to związku z podziałem czasu. Jeden ze wspomnianych wyjątków jest przedstawiony w zestawieniu mężczyzn w czasie wolnym i chodzi o mężczyznę o rozbudowanej muskulaturze (drugi taki przypadek przedstawia umięśnionego DJ w czasie pracy). Na przeciwnym biegunie uniwersum przedstawień męskiej cielesności, są postacie portugalskich kolonów przedstawianych jako mężczyźni wąтли, zgarbieni, łysiejący, pomarszczeni, z podkrążonymi oczami, o słabym wzroku i z garbatym nosem.

Po szóste, **emocje** – które towarzyszą kobietom, przedstawianym w ich czasie wolnym – to w pierwszej kolejności bycie **dystygowaną** i **zdystansowaną** wobec świata. Taki sposób obrazowania kobiet jest najbardziej charakterystyczny dla szyldów fryzjerskich i salonów piękności. Innym częstym rodzajem emocji związanym z czasem wolnym kobiet jest **relaks** i **zadowolenie**, które dotyczy spożywania posiłków w gronie bliskich, zabawy ze znajomymi i przyjaciółmi, a także wiąże się z odwiedzeniem zakładu fryzjerskiego lub salonu urody. **Miłość** przedstawiana jest na reklamach, na których obrazowane są (zawsze heteroseksualne) pary w uścisku, bądź wpisane w **przedmiot-symbol** serca. Ostatnim rodzajem emocji towarzyszącym kobietom w czasie wolnym jest **podniecenie**, obrazowane w pracach przedstawiających ludzi w tanecznym ferworze. Emocje mężczyzn przedstawianych w ich czasie wolnym to **relaks** i **zadowolenie**, a także **zaduma** po ciężkiej pracy, które wiążą się z odpoczynkiem i wspólnym spędzaniem czasu z rodziną i przyjaciółmi. W wypadku mężczyzn **miłość** i **podniecenie** pojawiają się w tych samych obiektach-znakach jak w przypadku kobiet. W czasie pracy emocje charakterystyczne dla obu płci to **skupienie**.

Po siódme, **tożsamości**, w jakich występują obrazowane kobiety, to najczęściej **konsumentka-klientka**, **nowoczesna mieszkanka miasta**, **żyjąca swobodnym życiem**, **partnerka taneczna**, **żona**, **matka** i **partnerka romantyczna**. W czasie pracy dominująca jest tożsamość **pracownicy** oraz **rybaczeki**. Podobnie męskie tożsamości obrazowane na przedstawieniach saotomejskiego malarstwa reklamowego są zróżnicowane pod względem czasu wolnego i czasu pracy. W czasie wolnym mężczyźni najczęściej pozostają **konsumentami-klientami**, **partnerami tanecznymi** i **romantycznymi**, **ojcami**, odpoczywającymi **rybakami**. Czas pracy w wypadku mężczyzn skojarzony jest z byciem **pracownikiem**, w tym także **pracownikiem sektora rozrywki** i sektora tradycyjnego, do którego należą **rolnictwo** i **rybolówstwo rzemieślnicze**.



Zestawienie 1. Kobiety w czasie wolnym. Kobieta z torebkami (sklep, São Tomé, Rafael Ventura); Kobieta u fryzjera (salon urody, São Tomé); Tańcząca kobieta (Fundon Pêpê, Praia Melão); Kobieta na materacu (fabryka materacy, droga Conde – Micoló, Rafael Ventura) (fot. A. Wasik)



Zestawienie 2. Kobiety w pracy. Pracownica stacji paliw (stacja paliw, Complexo Europa, Desejada, Rafael Ventura); Kobieta przy grillu (bar Má-Uá-Uá Mé-Vila, droga Pantufo – Praia Melão, Rafael Ventura); Kobieta z pulweryzátorem (reklama społeczna na temat malarii, São Tomé); Krawcowa (zakład krawiecki, F.C.T.O, São Tomé) (fot. A. Wasik)



Zestawienie 3. Mężczyźni w czasie wolnym. Mężczyzna z hantlami (siłownia, São Tomé); Rybak po pracy (sklep i bar, Micoló, Rafael Ventura); Mężczyzna przy stole (bar Mam Gole, São Tomé, Rafael Ventura); Tańczący mężczyzna (Fundon Pêpê, Praia Melão) (fot. A. Wasik)



Zestawienie 4. Mężczyźni w pracy. Mechanik z motocyklem (wulkanizator, São Tomé, Rafael Ventura); Gitarzysta (Complexo Falcão, Guadalupe, Rafael Ventura); Pracownik stacji paliw (stacja paliw, Almerim); Mężczyzna na roli (bar Li Bila Li, São Tomé) (fot. A. Wasik)



Zestawienie 5. Pary w czasie wolnym. Para przy wodospadzie (bar, Batepá, Rafael Ventura); Para w klubie nocnym (Complexo Falcão, Fernão Dias, Rafael Ventura); Tańcząca para (Club Dança Comigo, Trindade, Rafael Ventura); Rodzina przy stole (bar i sklep, Micoló, Rafael Ventura)
(fot. A. Wasik)

Zakończenie: radosna konsumpcja i saotomejska fabryka snów

Analiza saotomejskich przedstawień reklamowych kobiet i mężczyzn w ich czasie wolnym i czasie pracy prowadzi nas do wniosku, który najprościej wyrazić za pomocą kategorii, która została już tutaj przywołana: *dolce vita populaire* – słodkie życie ludu. Saotomejki i Saotomejczycy są przedstawiani częściej w towarzystwie dóbr konsumpcyjnych niż narzędzi i przedmiotów pracy. Częściej też są zajęci tańcem i zabawą, spożyciem posiłków, dbaniem o wygląd, swobodnym przechadzaniem się, spędzaniem czasu w towarzystwie partnerów romantycznych. Rzadziej natomiast w trakcie czynności, które kojarzyć możemy z wykonywaniem pracy zarobkowej i niezarobkowej. Za tym podziałem czasu podążają emocje, które – w czasie wolnym – doprowadzają się do radości, relaksu czy zadowolenia. Dwoistość ludzkiej istoty wpisana między *homo laborans* a *homo ludens*, w narracji saotomejskiego malarstwa reklamowego istota człowieka ma raczej charakter ludyczny.

Fabryka snów saotomejskiego malarstwa reklamowego tworzy fantazję o swobodnym życiu w czasie wolnym, w którym człowiek jest otoczony przedmiotami-symbolami oznaczającymi dostatek, a nawet nadmiar jedzenia i alkoholu. Oto radosna konsumpcja, która przedstawiana jest na szyldach i muralach reklamowych. Oto radosna konsumpcja, która znajduje się w saotomejskiej przestrzeni publicznej pomimo i na przekór realiom ekonomicznym, zgodnie z którymi Wyspa Świętego Tomasza i Książęca lokują się w połowie drugiej setki PKB *per capita*. Małe radości płynące z radosnej konsumpcji – to fantazja tworzona przez saotomejską fabrykę snów.

Należy pamiętać, że każda fantazja ma „wyparty punkt odniesienia” – jak pisze o tym Slavoj Žižek w *Przekleństwie fantazji*:

Psychoanalityczne pojęcie fantazji nie da się jednak zredukować do fantazmatycznego scenariusza przysłaniającego prawdziwy horror sytuacji; po pierwsze, należy stwierdzić coś dość oczywistego, że stosunek między fantazją a horrorem Realności, jaki ona ukrywa, jest o wiele bardziej wieloznaczny, niż mogłoby się wydawać: fantazja ukrywa ów horror, zarazem jednak kreuje to, co pragnie ukryć, wytwarza swój „wyparty” punkt odniesienia (...) ³⁶.

Fantazjujemy o tym, czego nam brakuje i nie inaczej skonstruowana jest reklama w społeczeństwach bogatej północy. Wprawdzie sektor reklamy rozbudza potrzebę posiadania (często niepotrzebnego) konkretnego produktu, bądź usługi, ale możliwe jest to tylko wtedy, gdy wpisze się tę niepotrzebną potrzebę w dynamikę pragnienia ufundowaną na strukturalnym braku. Dla S. Žižka, który łączy

³⁶ S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, Wrocław 2001, s. 22.

psychodynamiczną koncepcję człowieka (za Zygmuntem Freudem i Jaquesem Lacanem) z materialistyczną antropologią Karola Marksa, ów brak jest niezbywalną cechą ludzką i organizuje nasze zbiorowe i indywidualne życie. W teorii S. Žižka, to reklama coca-coli ma archetypiczny status i na jej przykładzie można wyjaśnić działanie „logiki paradoksu”, charakterystycznego dla całego sektora reklamy, gdzie poczucie pustki, które miało być zażegnane przez konsumpcję, przez tą właśnie konsumpcję jest podsycane i utrwalane³⁷. Kupuję dlatego, że czegoś mi brakuje, a im więcej kupuję, tym więcej mi brakuje. Ten napędzający konsumpcję mechanizm prowadzi do komercyjnego sukcesu, a saotomejscy przedsiębiorcy chcą w tym sukcesie uczestniczyć. W tym sukcesie, który od strony klienta-konsumenta sprowadza się do radosnej konsumpcji, chcą też uczestniczyć zwykli Saotomejczycy. Fantazja o swobodnym życiu i radosnej konsumpcji ma jednak swój wyparty punkt odniesienia: codzienne życie Saotomejczyków i Saotomejek więcej ma wspólnego z trudem pracy niż radosną konsumpcją.

Dr Anita Wasik, graficzka, adiunkt w katedrze Projektowania Graficznego na Akademii Sztuk Pięknych w Gdańsku. Prowadzi Pracownię Projektowania dla Kultury i Pracownię Propedeutyki Projektowania Książki. Poza pracą na uczelni jest aktywną projektantką, specjalizującą się w projektowaniu książek, plakatów, identyfikacji, a także w wystawiennictwie. Projektuje dla instytucji kultury i organizacji pozarządowych.

Dr Piotr Stańczyk, adiunkt w Zakładzie Filozofii Wychowania i Studiów Kulturowych w Uniwersytecie Gdańskim. Z wykształcenia filozof, który jednak skierował się ku pedagogice. Zwolennik pedagogiki krytycznej, radykalnej i emancypacyjnej. Wcześniej badał, jak są dyskryminowani studenci studiów zaocznych oraz jak kultura pracy szkoły odnajduje się w kulturze kapitalizmu. Obecnie zajmuje się rekonstrukcją filozofii wychowania Paula Freirego.

Bibliografia

1. *Afrykanistyka dzisiaj. Pożytki z interdyscyplinarności*, „Afryka”, nr 31-32, 2010.
2. Baka-Theis M., *Metodologia badań nad kulturami i sztuką Afryki*, „Afryka”, nr 36, 2012.
3. Barber K., *Popular Arts in Africa*, „African Studies Review”, Vol. 30, No. 3, 1987.
4. Barker Ch., *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

³⁷ S. Žižek, *Kruchy absolut*, Warszawa 2009, s. 31-49.

5. Brandão C., Assumpção R., *Cultura Rebelde. Escritos sobre a Educação Popular ontem e agora*, Instituto Paulo Freire, São Paulo 2009.
6. Cackowska M., Kopciwicz L., Patalon M., Stańczyk P., Starego K., Szkudlarek T., *Dyskursywna konstrukcja podmiotu. Przyczynek do rekonstrukcji pedagogiki kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2012.
7. Coyle G., *Joe's Hair that Talks. The Vibrant Sign Culture of Ghana*, Women in Progress, [brak miejsca wydania] 2009.
8. Floor R., Zanten G., *African Signs*, KIT Publishers. Zwolle 2010.
9. Frąckowiak M., *Jak obejrzeć tysiąc zdjęć naraz? O narzędziach kategoryzacji obrazów fotograficznych w projekcie „Niewidzialne miasto”*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 1, 2012.
10. Freire P., *Pedagogia do Oprimido*, Afrontamento, Porto 1975.
11. Freire P., *Pedagogia da Esperança*, Paz e Terra, Rio de Janeiro 1997.
12. Frynas J.G., Wood G., Soares de Oliveira R.M.S., *Business and Politics in São Tomé e Príncipe: From Cocoa Monoculture to Petro-State*, „Lusotopie”, 2003.
13. Glaser B.G., Strauss A.L., *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*, AldineTransaction, New Brunswick – London 2012.
14. Jules-Rosette B., *Rethinking the Popular Arts in Africa: Problems of Interpretation*, „African Studies Review”, Vol. 30, No. 3, 1987.
15. Konecki K., *Wizualna teoria ugruntowana. Rodziny kodowania wykorzystywane w analizie wizualnej*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 4, nr 3, 2008.
16. Konecki K., *Wizualna Teoria Ugruntowana. Nauczanie teorii ugruntowanej przy pomocy obrazów i analizy wizualnej*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 6, nr 2, 2010.
17. Konecki K., *Visual Grounded Theory: A Methodological Outline and Examples from Empirical Work*, „Revija Za Sociologiju”, Vol. 41, No. 2, 2011.
18. Konecki K., *Wizualna teoria ugruntowana. Podstawowe zasady i procedury*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 1, 2012.
19. Kress G., Leeuwen T., *Reading Images. The Grammar of Visual Design*, Routledge, London – New York 1996.
20. Kress G., Leeuwen T., *Front Pages: (The Critical) Analysis of Newspaper Layout* [w:] A. Bell, P. Garrett (eds.), *Approaches to Media Discourse*, Blackwell, Oxford 1998.
21. Kvale S., *InterViews. Wprowadzenie do jakościowego wywiadu jakościowego*, Trans Humana, Białystok 2004.
22. Lerat J.-M., *Chez Bonne Idee images du petit commerce en Afrique de l'Ouest*, Syros-Alternatives, Paris 1990.
23. Lerat J.-M., *Ici bon coiffeur*, Syros-Alternatives, Paris 1992.
24. Ličina M., *Hairdresser and Barbershop Signs in Africa: Exhibition Review*, „Afrika”, N° 2, 2013.
25. Mantel-Niecko J., *O „Afryce”*, „Afryka”, nr 25, 2007.
26. Ministério de Educação Nacional e Desporto, *A Luta Continua. Segundo Caderno de Cultura Popular*, São Tomé 1978.
27. Mirzoeff N., *An Introduction to Visual Culture*, Routledge, London – New York 1999.

28. Oxfam, *An economy for the 1%*, Oxford 2016, http://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp210-economy-one-percent-tax-havens-180116-en_0.pdf (1.03.2017)
29. Pawlik J.J., *Zmagania etnologa w Afryce*, „Afryka”, nr 24, 2006/2007.
30. Siebert G., *Comrades, Clients and Cousins. Colonialism, Socialism and Democratization in São Tomé e Príncipe*, Leiden University, Lieden 1999.
31. Stańczyk P., Wasik A., *Bom dia São Tomé! São Toméan advertisement painting – visual discourse analysis*, Akademia Sztuk Pięknych w Gdańsku, Gdańsk 2017.
32. Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, PWN, Warszawa 1972
33. S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.
34. S. Žižek, *Kruchy absolut*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009

MACIEJ WYŻGOŁ

PERSPEKTYWY BADAŃ NAD ZMIANAMI OSADNICZYMI W REGIONIE DONGOLI PO UPADKU KRÓLESTWA MAKURII

Streszczenie

Artykuł skupia się na perspektywach badawczych tak zwanego okresu Fundż w regionie Dongoli, zarysowuje także sytuację polityczno-społeczną po upadku Królestwa Makurii oraz przedstawia interpretację zachodzących wówczas procesów na podstawie źródeł pisanych. Artykuł ten przedstawia także sytuację etniczną w dolinie środkowego Nilu rekonstruowaną na podstawie źródeł pisanych mówiących o napływie ludności arabskiej na tereny zajmowane przez Królestwo Makurii. W dalszej części przedstawiony jest stan badań archeologicznych związanych ze wspomnianym okresem oraz rozważane są możliwe do zastosowania w badaniach nad nim podejścia i metody badawcze. Pośród omawianych podejść dyskutowane jest zastosowanie archeologii historycznej, archeologii islamu oraz etnoarcheologii w badaniach nad okresem Fundż w regionie Dongoli. Ostatnia część przedstawia możliwości studiów regionalnych w badaniach nad osadnictwem i polityczną integracją w dolinie środkowego Nilu. Celem artykułu jest ocena słuszności zastosowania dyskutowanych perspektyw badawczych w odniesieniu do realiów występujących w omawianym regionie oraz dostępności i charakteru źródeł.

Słowa kluczowe:

Nubia, okres Fundż, archeologia historyczna, osadnictwo, etnoarcheologia

Wprowadzenie

Region Dongoli był niezwykle istotnym obszarem w dolinie środkowego Nilu w czasie istnienia Królestwa Makurii, to tutaj znajdowała się stolica królestwa – Dongola/Tungul. Obszar ten, począwszy od XIV wieku, doświadczał istotnych

zmian, od przeniesienia się dworu królewskiego w region II katarakty¹ do powstania nowego królestwa, obejmującego najbliższe przyległości miasta, oraz jego nominalnego podporządkowania Sułtanowi Fundż ze stolicą w Sennarze². Z owymi przemianami wiąże się również powstanie nowych osad oraz opuszczenie części osiedli makuryckich³. Zmianom uległ także kształt osadnictwa w samej Starej Dongoli. Przekazy historyczne sugerują związek tych zmian przede wszystkim z napływem zislamizowanych plemion arabskich, które wchodząc w interakcje z pozostałą ludnością makurycką i częściowo przyjmując osiadły tryb życia, miały doprowadzić do powstania nowej rzeczywistości kulturowej w regionie Dongoli. Źródła historyczne zawodzą jednak w kwestii przedstawiania dynamiki tych zmian oraz charakteru interakcji pomiędzy napływającą ludnością a mieszkańcami terytorium upadającego Królestwa Makurii. Pomocne w wyjaśnieniu tego zagadnienia mogą być badania archeologiczne. Kolejnym zagadnieniem wymagającym wyjaśnienia, a związanym z osadnictwem w Starej Dongoli, jest geneza zmian osadniczych, związanych bądź to z wpływem koczowniczych kultur nieposiadających tradycji budowlanych, bądź z wpływem islamu na organizację społeczną w mieście.

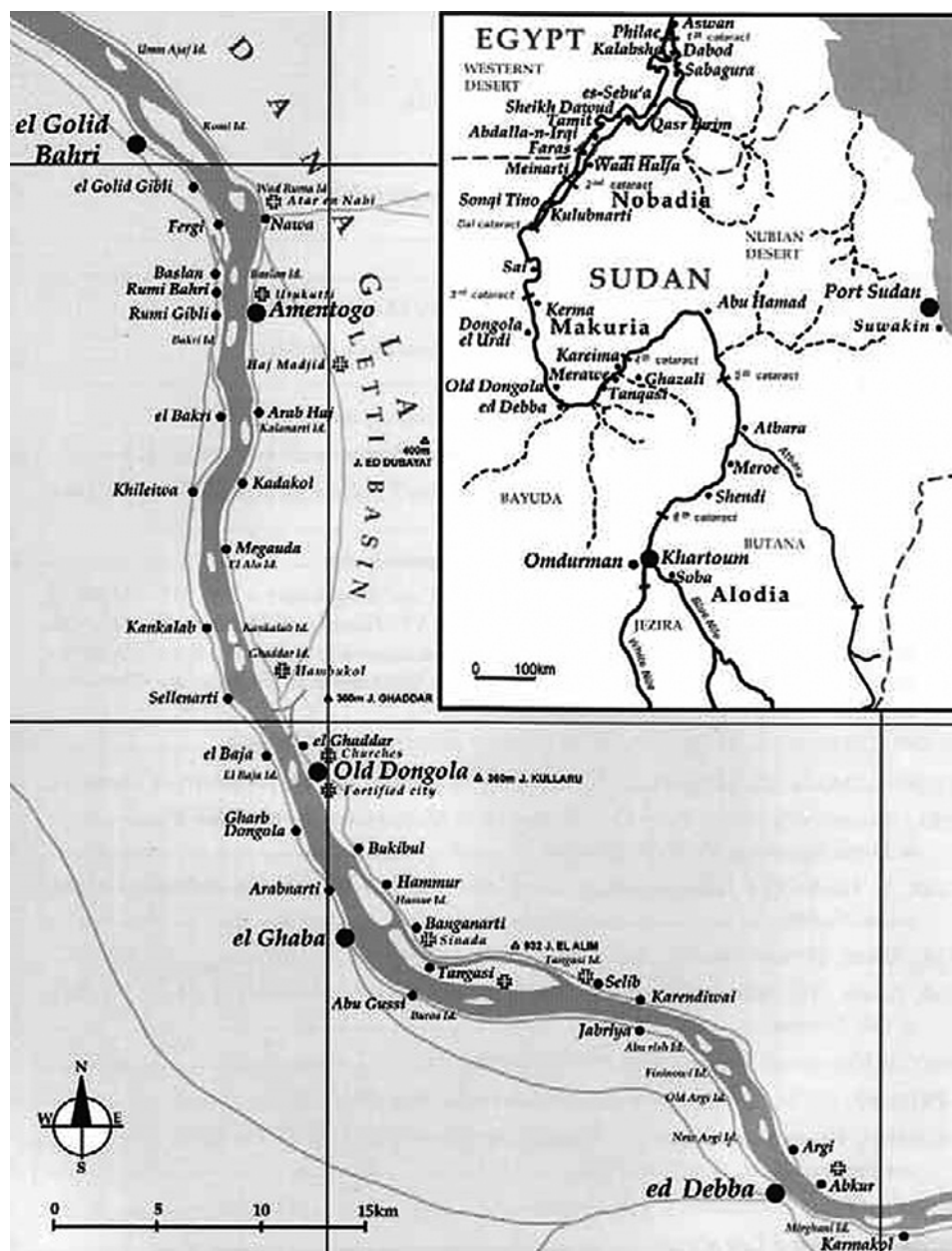
Artykuł ten przedstawia wybrane perspektywy badawcze oraz możliwe podejścia badawcze do badań archeologicznych okresu Fundż⁴, następującego po okresie makuryckim w regionie Dongoli, a nazywanego tak w literaturze od Sułtanatu Fundż, dominującego politycznie w dolinie środkowego Nilu od XVI do XIX wieku. Przegląd różnorodnych podejść metodologicznych badaczy zajmujących się archeologią czasów nowożytnych w Afryce objętej wpływem islamu umożliwia ocenę tych podejść w kontekście archeologii Sudanu. Odniesienie miejscowych uwarunkowań oraz dostępnych źródeł do wspomnianych założeń metodologicznych umożliwia wybór właściwego podejścia. W badaniach nad okresem Fundż postulowane jest również korzystanie z metod innych nauk, takich jak etnologia i geografia. Interdyscyplinarne podejście do badań nad okresem Fundż umożliwia najlepszą charakterystykę wspomnianego okresu.

¹ B. Żurawski, *Kings and Pilgrims. St Raphael Church II at Banganarti, mid-eleventh to mid-eighteenth century*, Warszawa 2014, s. 83., G. Vantini, *Oriental Sources Concerning Nubia*, Heidelberg-Warszawa 1975, s. 699.

² O. G. S. Crawford, *The Fung Kingdom of Sennar*, Gloucester 1951, s. 168-275.

³ O zmianach w sieci osadniczej po upadku Makurii świadczą wyniki badań powierzchniowych prowadzonych w Regionie Dongoli. *Vide*, B. Żurawski, *Dongola Reach. The Southern Dongola Reach Survey, 2001*, Warszawa 2002., D. Welsby, *Life on the desert, seven thousand years of settlement in the Northern Dongola Reach, Sudan*, Oksford 2001.

⁴ W. Godlewski, *The Fortifications of Dongola and Houses to the North of the Citadel*, [w:] *Dongola 2012-2014. Fieldwork, Conservation and Site Management*, red. D. Dzierzbicka, W. Godlewski, Warszawa 2015, s. 183-213.



Ilustracja 1. Mapa Regionu Dongoli. Źródło: S. Jakobielski, P. Scholz, *Dongola-Studien. 35 Jahre polnischer Forschungen im Zentrum des makuritischen Reiches*, Warszawa 2001, s. 8

Badania archeologiczne nad okresem Fundż

Badania nad archeologią okresu Fundż w regionie Dongoli nie są tak zaawansowane jak badania nad okresami wcześniejszymi, w tym przede wszystkim nad okresem makuryckim. Zabytki i stanowiska archeologiczne pochodzące z tego okresu przez długi czas były lekceważone. Nie obejmowały ich pierwsze badania powierzchniowe, a stanowiska z tego okresu nie zostały uwzględnione w programie ratowniczym związanym z budową tamy Nasera. Dopiero programy badań powierzchniowych takich jak Southern Dongola Reach Survey⁵ i Northern Dongola Reach Survey⁶ oraz West Bank Reconnaissance Survey⁷ odnotowały znaczną ilość stanowisk datowanych na okres po upadku Królestwa Makurii w tak zwanym regionie Dongoli. Specyfika powierzchniowego rozpoznania stanowisk powoduje, że odnotowywane są jedynie ich rozmieszczenie oraz zasięg.

Ze względu na swój charakter zupełnie inne możliwości dają wykopaliska archeologiczne. Stanowiskiem o dużym znaczeniu w okresie Fundż⁸ jest sama Stara Dongola nieprzerwanie zamieszkała od V wieku⁹ do wieku XX. Rozległa osada z okresu Fundż rozciągała się zarówno na obszarze otoczonym murem istniejącym od początku funkcjonowania miasta na tak zwanej cytadeli, jak i przed murami, przede wszystkim od ich północnej strony. Na obu obszarach można zidentyfikować zwartą, miejską w charakterze zabudowę złożoną z domów mieszkalnych, zgrupowaną w kwartałach oddzielonych ulicami. Zabudowa jest nieregularna, składająca się z domów charakteryzujących się organicznym wzrostem, oznaczającym miarowe dobudowywanie kolejnych pomieszczeń oraz domostw do już istniejących¹⁰. Domostwa te zapewne opuszczone były w XVII lub XVIII wieku¹¹. Ponadto istotne dla badań nad zmianami kulturowymi w Starej Dongoli po upadku Makurii są badania przeprowadzone na obszarze dwóch monumentalnych kościołów przed jej murami – Kościoła Krzyżowego¹² oraz katedry dongolańskiej, które po opuszczeniu również zostały przeznaczone na zabudowę mieszkalną¹³. Analiza zmiany form architektonicznych i rozplanowania przestrzennego wcześniej wspomnianych domostw nubijskich może pomóc zidentyfikować charakter i dynamikę zmian w osadnictwie zachodzących na stanowisku w okresie po upadku Makurii.

⁵ B. Żurawski, *Dongola Reach...*

⁶ D. Welsby, *op. cit.*

⁷ S. T. Smith, *The University of California Dongola Reach Expedition. West Bank Reconnaissance Survey, 1997-1998*, "Kush" t. XVIII, 2003, s. 157-172.

⁸ S. El-Bushra, *Towns in the Sudan in the Eighteen and Early Nineteenth Centuries*, "Sudan Notes and Records" t. 52, 1971, s. 63-70.

⁹ W. Godlewski, *Dongola – Ancient Tungul. Archaeological Guide*, Warszawa 2013, s. 7-13.

¹⁰ W. Godlewski, *The Fortifications...*, s. 211.

¹¹ *ibidem*, s. 223.

¹² W. Godlewski, *Dongola...*, s. 135-141.

¹³ P. Gartkiewicz, *The Cathedral in Old Dongola and Its Antecedents*, Warszawa 1990.



Ilustracja 2. Mapa Sudanu z zaznaczonymi na zielono obszarami badań powierzchniowych w Regionie Dongoli (od północy Southern Dongola Reach Survey i Northern Dongola Reach Survey oraz West Bank Reconnaissance Survey). Według: Map of Sudan and Egypt south of the First Nile Cataract, <http://www.sudarchrs.org.uk/resources/map-of-sudan> (dostęp: 16.10.2017)



Ilustracja 3. Zdjęcie latawcowe domów z okresu Fundż przylegających od północy do murów Cytadeli w Starej Dongoli. Źródło: W. Godlewski, *The Fortifications*, s. 183

Niestety, pozostałe stanowiska archeologiczne związane z osadnictwem z okresu Fundż, takie jak znajdujący się po zachodniej stronie Nilu Handak¹⁴, nie dostarczyły dotychczas wystarczającej ilości materiału do analizy.

Sytuacja etniczna w regionie Dongoli w okresie Fundż

Zmiany ludnościowe zachodzące w regionie Starej Dongoli nie mogą być z pewnością tłumaczone na podstawie źródeł pisanych jako zastąpienie zamieszkującej go w okresie makuryckim chrześcijańskiej ludności nubijskiej następującą po niej zarabizowaną ludnością wyznającą islam. Od XIV wieku ulegająca dezintegracji Makuria zamieszkiwana przez Nubijczyków doświadczała napływu ludności arabskiej z północy i północnego-wschodu, która dołączyła do plemion koczowniczych przybyłych wraz z wojskami mameluckimi w wieku XIII. Napływ ten jednak nie był wystarczająco intensywny, żeby w znaczący sposób zmienić sytuację etniczną w dolinie środkowego Nilu¹⁵. Również bezpośredni wpływ plemion arabskich zamieszkujących dolinę Nilu na politykę Makurii nie istniał aż do

¹⁴ I. S. Elzein, *Islamic Archaeology in the Sudan*, Cambridge 2004, s. 44, 113.

¹⁵ Y. F. Hasan, *The Arabs and the Sudan. From the Seventh to the Early Sixteenth Century*, Edynburg 1967, s. 135-154.

XIV wieku, w którym władcą Makurii został Kanz ad-Dawla z ludu Banu Kanz. Objęcie przez niego tronu w Dongoli stało się możliwe dzięki spokrewnieniu z dynastią panującą oraz matrylinearnemu sposobowi dziedziczenia występującemu w Makurii¹⁶. Zapewne sytuacja pośród pozostałych mieszkańców Makurii oraz przedstawicieli Banu Kanz kształtowała się podobnie jak w panującej dynastii. Proces mieszania się kultury makuryckiej z arabsko-bedżańską zachodził wraz z napływem tej ostatniej na teren Makurii oraz żenieniem się mężczyzn Banu Kanz z kobietami makuryckimi. Podobny proces został zaobserwowany w Dolnej Nubii pośród żołnierzy garnizonów otomańskich w Qasr Ibrim oraz Sai, którzy w XVIII wieku na skutek wżeniania się w lokalną populację do pewnego stopnia ulegli nubizacji¹⁷. Pochodzące z późniejszego okresu źródła arabskie również mówią o gwałtownym napływie plemion arabskich, zakończonym jeszcze przed powstaniem Sułtanatu Fundż, który to napływ początkowo doprowadził raczej do przyswojenia przez Arabów lokalnych wzorców kulturowych w większym stopniu niż do arabizacji lokalnej ludności. Z drugiej jednak strony dominacja języka arabskiego oraz włączenie ludności miejscowej do arabskiego systemu plemiennego świadczą również o silnym oddziaływaniu nowo przybyłej ludności¹⁸. Proces mieszania się obu grup ludności do końca XVIII wieku był na tyle zaawansowany, że James Bruce w czasie swojej podróży nie odnotował kulturowych i fizycznych różnic między ludnością osiadłą a Arabami, w znaczeniu koczowniców, poza rodzajem zamieszkiwanych domostw¹⁹. W regionie Dongoli Arabowie Džaaaliin po przemieszaniu się z Nubijczykami stworzyli nubijsko-arabską ludność posługującą się językiem arabskim i wyznającą islam²⁰. Wyjątek pośród arabskojęzycznej ludności regionu Dongoli stanowi lud Danagla posługujący się językiem nubijskim aż po wiek XX²¹.

Ze źródeł pisanych wyłania się zatem obraz zmian ludnościowych na terenie środkowego Nilu, związanych z napływem koczowniczej ludności, zintensyfikowanym z powodu osłabienia, a w końcu upadku Królestwa Makurii. Owa koczownicza ludność zmieszała się z lokalną ludnością, przyjmując w większości osiadły tryb życia²². Bogdan Żurawski sugeruje, że opuszczenie Dongoli przez dwór królewski i część mieszkańców mogło wiązać się z migracją ludu Tundżur do Dar Fur. Ludność ta miałaby się etnicznie różnić od oryginalnie czarnej ludności zamieszkującej

¹⁶ B. Żurawski, *Kings and ...*, s. 81.

¹⁷ J. Alexander, *The Turks on the Middle Nile*, "Archéologie du Nil Moyen", t. 7, 1995, s. 22.

¹⁸ Y. F. Hasan, *op. cit.*, s. 174-175.

¹⁹ J. Bruce, *Travels to Discover the Sources of the Nile. Vol. VI*, Edynburg 1805, s. 369-370.

²⁰ Y. F. Hasan, *op. cit.*, s. 152.

²¹ M. Kurcz, *Za trzecią kataraktą. Życie codzienne wsi północnosudańskiej*, Wrocław-Kraków 2007, s. 60-61.

²² Y. F. Hasan, *op. cit.*, s. 150-152.

Dar Fur²³. Wiazałoby się to z przemieszczaniem się znacznej masy ludności przez region Dongoli²⁴. Ruchy ludności mogły być dodatkowo spowodowane zmianami klimatycznymi i wynikającym z nich wysychaniem obszaru pustyni²⁵. Tezie o możliwości przyjęcia osiadłego trybu życia przez koczowników sprzyja fakt, że, jak wykazały badania etnograficzne, granice pomiędzy społecznością osiadłą a koczowniczą w dzisiejszym Sudanie nie są na stałe zdefiniowanymi granicami ekonomicznymi ani etnicznymi, a często stanowią jedynie efekt indywidulanego wyboru. Należy również odrzucić tezę o niemożności pełnej integracji koczowników z osiadłą społecznością²⁶. Sugeruje to, że również w okresie Fundż mogło dochodzić do swobodnej zmiany trybu życia zarówno przez koczowników, jak i ludność osiadłą.

Archeologia historyczna i archeologia islamu w Nubii

Obfitość źródeł arabskich²⁷ oraz orientalnych²⁸, jak również relacji europejskich podróżników²⁹ oraz źródeł etnograficznych, sięgających XIX wieku, będących jednocześnie źródłami historycznymi dotyczącymi czasów najnowszych, pozwala na swojego rodzaju dialog między archeologią i historią w kwestii przemian społecznych w dolinie środkowego Nilu po upadku Królestwa Makurii, tradycyjny dla archeologii historycznej. Weryfikacja źródeł historycznych wraz z formułowanymi na ich podstawie hipotezami poprzez wykopaliska archeologiczne oraz badania powierzchniowe jest naturalnym kierunkiem badań nad zmianami osadniczymi w regionie Dongoli od XV wieku. Powierzchniowe badania osadnictwa mogą również okazać się pomocne przy weryfikacji sieci osadniczej, która może być częściowo rekonstruowana na podstawie relacji podróżników, często w detalach oddających rozmieszczenie osad oraz ich wielkość. Spośród tych relacji szczególną wartość dla regionu Dongoli mają zapiski Evliji Çelebiego, który najprawdopodobniej osobiście odwiedził między innymi Starą Dongolę, podając szacunkowo jej populację oraz opisując wygląd miasta, w tym jego najważniejszych budowli³⁰. Zależność ta funkcjonuje oczywiście również w drugą stronę, dane historyczne mogą uzupełniać niedostatek danych archeologicznych, spowodowanych niekompletnym stanem zachowania stanowisk archeologicznych.

²³ J. O. Udal, *The Nile in Darkness: Conquest and Exploration 1504-1862*, Norwich 1998, s. 168.

²⁴ B. Żurawski, *Kings...*, s. 83.

²⁵ *ibidem*, s. 84.

²⁶ R. J. Bradley, *Nomads in the Archaeological Record. Case Studies in the Northern Province of the Sudan*, Berlin 1992, s. 160.

²⁷ Y. F. Hasan, *op. cit.*

²⁸ G. Vantini, *op. cit.*

²⁹ B. Żurawski, *Dongola, the City...*

³⁰ E. Çelebi, *Ins Land der geheimnisvollen Func: des türkischen Weltenbummlers, Evliyâ Çelebi, Reise durch Oberägypten und den Sudan nebst der osmanischen Provinz Habes in den Jahren 1672/73*, tłum. E. Prokosch. Graz 1994.



Ilustracja 4. Jeden z grobów fugara w Starej Dongoli. Zdjęcie wykonane przez autora

Możliwym podejściem do archeologii obszarów objętych wpływami islamu jest archeologia islamu skupiająca się na śledzeniu procesów islamizacji rozumianej jako przyjęcie przez lokalną społeczność islamu oraz wynikających z tego zmian kulturowych, społecznych oraz gospodarczych³¹. Teoretycznie podobne podejście możliwe jest dla Nubii po upadku Królestw Makurii. Szybki zanik chrześcijaństwa w samej Dongoli poświadczony jest w źródłach historycznych. Jan Syryjczyk w XV wieku twierdził, że Nubijczycy nie są „ani chrześcijanami, ani Maurami, ani żydami”³². Z kolei etiopski mnich Takla Alfa, który zmarł w 1596 roku, twierdził, że w Dongoli nie ma już żadnych chrześcijan³³. Przed podporządkowaniem doliny środkowego Nilu Sułtanatowi Fundż obszar ten był objęty aktywną działalnością muzułmańskich nauczycieli – *fugara*³⁴. Pomimo jej udokumentowania oraz zaniku chrześcijaństwa skala wpływu islamu na społeczność nubijską jest trudna do oszacowania. Prowadzone badania archeologiczne w Starej Dongoli nie dostarczyły

³¹ T. Insoll, *The Archaeology of the Islam in Sub-Saharan Africa*, Cambridge 2003, s. 1-4.

³² Y. F. Hasan, *op. cit.*, s. 75.

³³ D. Ceccarelli-Morolli, *Un interessante brano di un manoscritto etiopico del XVI sec. concernente la Nubia*, „Cahiers de Recherches de l’Institut de Papyrologie et d’Égyptologie de Lille ” t. 19 (3), 1998, s. 67-72.

³⁴ B. Żurawski, *Kings...*, s. 85.



Ilustracja 5. Meczet w Starej Dongoli, przekształcony z Sali Tronowej. Źródło: F. Cail-
liaud, *Voyage à Méroé, au fleuve Blanc, au-delà de Fâzoql dans le midi du royaume de*
Sennâr, à Syouah et dans cinq autres oasis; fait dans les années 1819, 1820, 1821 et 1822,
Paryż 1826, pl. 1

żadnych materiałów związanych bezpośrednio z islamem, z wyjątkiem meczetu ustanowionego w miejscu sali tronowej, oraz grobowców wspomnianych wcześniej *fugara*³⁵. Badania archeologiczne powinny zatem przyczynić się do określenia wpływu islamu na kulturę doliny środkowego Nilu zamiast zakładać *a priori* islamską charakterystykę okresu po upadku Królestwa Makurii oraz tłumaczyć zachodzące zmiany wpływem religii³⁶. Badanie realnego wpływu nauczania islamu na mieszkańców Nubii, który to wpływ przejawia się przede wszystkim w rozplanowaniu osad oraz organizacji domostw, wydaje się właściwsze od wyłącznego dokumentowania pozostałości związanych z islamem. Podejście archeologii islamu dla badań nad Nubią okresu Fundż niesie ze sobą również zagrożenie zbyt wyraźnego oddzielenia okresu z dominującym chrześcijaństwem od czasów z prze-

³⁵ W. Godlewski, *Dongola...*, s. 135-137.

³⁶ D. Edwards, D. *The Potential for Historical Archaeology in the Sudan*, "Azania" t. 39, 2004, s. 13-33.

wagę islamu. Periodyzacja dziejów Nubii ze względu na religię oraz badania nad wcześniejszymi okresami z perspektywy chrześcijaństwa zostały już wcześniej odrzucone jako prowadzące do błędów we wnioskowaniu³⁷. Ostry podział na okres chrześcijański i muzułmański nie odzwierciedla rzeczywistości panującej w dolinie środkowego Nilu. Badania etnograficzne w Nubii wykazują szereg tradycji niezwiązanych z islamem, często nie pochodzących również z chrześcijaństwa. Z kolei w niektórych regionach, widoczny między innymi w rozplanowaniu domostwa, wpływ islamu na miejscową kulturę sięga dopiero drugiej połowy XX wieku³⁸. Występowanie zjawisk związanych z osadnictwem, takich jak pojawienie się wewnętrznego dziedzińca oraz otaczających go mniejszych pomieszczeń, a także zwrócenie domostwa do wewnątrz może wynikać z innych niż wpływ islamu czynników, na przykład z napływu ludności koczowniczej. Traktowanie archeologii Nubii post-makuryckiej jako archeologii islamu jest zatem ryzykowne.

Etnoarcheologia w dolinie środkowego Nilu

Kierowanie się archeologią historyczną niesie ze sobą z kolei pewne zagrożenie związane ze stosowaniem zachodnio-centrycznej lub arabsko-centrycznej perspektywy, wynikającej z charakteru źródeł historycznych dotyczących Nubii, pochodzących w znacznej mierze od autorów arabskich i europejskich³⁹. Może ona również prowadzić do błędnego stosowania europejskiej nomenklatury dla opisu afrykańskiej rzeczywistości⁴⁰. Odpowiedzią na ten problem może być stosowanie badań etnoarcheologicznych, inspirowanych do mniej zachodnio-centrycznej interpretacji danych archeologicznych⁴¹. Etnoarcheologia może dodatkowo korygować ukierunkowaną zachodnio archeologię, osadzając ją jednocześnie w niezachodnim kontekście⁴².

Badania etnoarcheologiczne powinny być przede wszystkim źródłem zgeneralizowanych analogii dla danych pochodzących z badań archeologicznych⁴³. W przypadku badań nad osadnictwem w Nubii okresu od XV wieku wydaje się dopuszczalne stosowanie bezpośrednich analogii pochodzących z konkretnego kontekstu kulturowego. Możliwe jest to przy założeniu, że kultury są konser-

³⁷ A. Obluski, *The Rise of Nobadia. Social Change in Northern Nubia in Late Antiquity*, Warszawa 2014, s. 7.

³⁸ J. Boddy, *Wombs and Alien Spirits. Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*, Madison 1989, s. 29.

³⁹ D. Edwards, *op. cit.*, s. 13-14.

⁴⁰ A. Obluski, *op. cit.*, s. 5.

⁴¹ A. González-Ruibal, *Ethnoarchaeology or simply archaeology?*, "World Archaeology" t. 48, 2016, s. 687-692.

⁴² R. A. Gould, M. B. Schiffer, *Modern Material Culture: The Archaeology of Us*, Nowy Jork 1981.

⁴³ A. González-Ruibal, *op. cit.*, 688.

watywne⁴⁴, a źródłowa dla analogii etnograficznych kultura współczesnej Nubii jest historycznym spadkobiercą analizowanej kultury Nubii okresu Fundż. Obserwowana kontynuacja niektórych tradycji, w tym wypiekania płaskiego chleba z sorgo – *kisry* oraz stosowania języka nubijskiego⁴⁵, uprawdopodobnia analogie etnograficzne odnoszące się do kultury materialnej. Pomimo faktu, że nie można wykluczyć zmian we wzorcach użytkowania, porównanie form domostw i ich wyposażenia, a także zabytków oraz śladów ich użytkowania we współczesnych społecznościach nubijskich z danymi pochodzącymi z badań archeologicznych powinno przynieść satysfakcjonujące wyniki.

Zastosowanie etnoarcheologii jest pomocne przede wszystkim w badaniach archeologii domostwa. Zmiany w organizacji przestrzeni oraz we wzorcach jej użytkowania mogą świadczyć o charakterze przemian osadniczych zachodzących w okresie post-makuryckim. Wzorce użytkowania oraz organizacja przestrzeni powinny być interpretowane w odniesieniu do modeli etnoarcheologicznych. Modele te powinny być tworzone na podstawie obserwacji współczesnych społeczności zamieszkujących Nubię, ze szczególnym uwzględnieniem sposobu użytkowania przestrzeni, podziałów występujących w domach, oraz schematów porzucania przedmiotów, w tym depozycji odpadów, a także stosunku ludzi do przedmiotów. Stworzone na bazie tych obserwacji modele etnoarcheologiczne zawierać powinny schematy odwzorowania użytkowania przestrzeni w materiale archeologicznym, gdzie materiał archeologiczny rozumiany jest jako wszelkie materialne pozostałości ludzkiej aktywności. Odniesienie danych archeologicznych do modeli etnoarcheologicznych pozwala na pełniejszą analizę rozplanowania przestrzeni w domach oraz wzorców jej użytkowania. Zastosowanie takich modeli jest jednak możliwe jedynie przy założeniu, że pewne schematy użytkowania nie zmieniły się w Nubii znacząco przez ostatnie 500 lat. Podobne warunki klimatycznie oraz niezmienna w tym okresie topografia doliny Nilu, a także domniemane historyczne następstwo kultur występujących w na tym obszarze uzasadnia w pewnym zakresie takie założenie. Czynnikiem, który nakazuje stosowanie modeli etnoarcheologicznych z pewną ostrożnością jest gwałtowne zachodząca w XX wieku westernizacja oraz wpływ ortodoksyjnego islamu na kulturę Nubii⁴⁶, przyczyniające się do gwałtownych zmian kulturowych oraz będących przejawem ujednolicania światowej kultury.

Przy tworzeniu modeli etnoarcheologicznych dla Nubii okresu Fundż wskazane są badania archeologiczne we współczesnych osadach nubijskich, skupiające się przede wszystkim na materialnych pozostałości ludzkich działań⁴⁷. Archeolo-

⁴⁴ C. Kramer, N. David, *Ethnoarchaeology in Action*, Cambridge 2001, s. 47-48.

⁴⁵ M. Kurcz, *op. cit.*, s. 60-61.

⁴⁶ J. Boddy, *op. cit.*, s. 29.

⁴⁷ J. M. Skibo, M. B. Schiffer, *People and Things: A Behavioral Approach to Material Culture*, Nowy Jork 2008.

gia skupiająca się na badaniach kultury materialnej żyjących społeczności może doskonale uzupełniać badania etnograficzne, tradycyjnie skupiające się przede wszystkim na relacjach między ludźmi, o informacje na temat ich relacji z przedmiotami. Przykładem takich badań archeologicznych prowadzonych pośród współczesnych społeczności są badania przeprowadzone przez Rebeccę Bradley⁴⁸ pośród ludności koczowniczej północnego Kordofanu. Ich podstawą było stworzenie modelu wykorzystywania surowców oraz porzuceń przedmiotów dla społeczności osiadłej oraz koczowniczej zamieszkujących ten region. Różnice pomiędzy oboma modelami wykorzystywane były następnie do identyfikacji stanowisk związanych z bytnością koczowników w Królestwie Kusz. Zastosowanie podobnej metodyki przy badaniach ludności osiadłej regionu Dongoli pozwoliłoby na lepszą analizę wzorców użytkowania przestrzeni w osadach nubijskich okresu Fundż, z możliwością weryfikacji postulowanego wpływu koczowników na zmiany osadnicze w regionie oraz w samej Starej Dongoli.

Badania regionalne nad osadnictwem nubijskim

Badania nad zmianami osadniczymi w regionie Dongoli powinny również uwzględnić studia regionalne mające w Nubii długą tradycję⁴⁹, skupiające się na rozmieszczeniu i wielkości osad. Badania te niezbędne są do oceny integracji politycznej i zmian w organizacji politycznej. Są one przede wszystkim istotne dla rekonstrukcji przemian w skali regionalnej, w przeciwieństwie do badań nad domostwami, prowadzonych z wykorzystaniem badań etnoarcheologicznych, skupiających się na pojedynczych stanowiskach.

Do określania integracji politycznej posłużyć mogą przede wszystkim źródła pisane, głównie relacje podróżników, w szczególności dla okresu od XVII wieku. Informacje o centrach politycznych na obszarze doliny środkowego Nilu są stosunkowo obfite⁵⁰. Podróżnicy tacy jak Evlija Çelebi⁵¹, Charles Jacques Poncet⁵², Theodor Krump⁵³, czy Ludwig Burckhardt⁵⁴ pozostawili szczegółowe opisy odwieczanych przez nich miejscowości oraz organizacji politycznej przemierzanego

⁴⁸ R. Bradley, *op. cit.*

⁴⁹ K. Grzymski, *Landscape Archaeology of Nubia and Central Sudan*, "African Archaeological Review" t. 21, nr 1, 2004, s. 7-30.

⁵⁰ I. S. Elzein, *op. cit.*, O. G. S. Crawford, *The Fung...*

⁵¹ E. Çelebi, *op. cit.*

⁵² Ch. J. Poncet, *A Voyage to Ethiopia, made in the years 1698, 1699 and 1700. Describing Particularly that Famous Empire; as also the Kingdoms of Dongola, Sennar, Part of Egypt etc., with the Natural History of those Parts. By Monsieur Poncet, M. D. Faithfully tr. From French original*, Londyn 1709.

⁵³ J. Spaulding, *The Sudanese Travels of Theodoro Krump*, kompilacja i tłumaczenie: J. Spaulding, Nowy Jork 1974.

⁵⁴ J. L. Burckhardt, *Travels in Nubia*, Londyn 1822.

przez nich obszaru. Również w tym przypadku badania archeologiczne polegające na rozpoznaniu rozmieszczenia oraz wielkości osad mogą posłużyć weryfikacji źródeł pisanych, wpisując się zatem w postulowaną dla tego regionu archeologię historyczną. Zagadnieniem wartym zbadania jest kwestia różnicy w sieci osadniczej pomiędzy Królestwem Makurii a królestwami powstałymi po jego upadku, w tym w Królestwie Dongoli. Wyjaśnienie tej kwestii jest możliwe dzięki programom badań powierzchniowych, m.in. Southern Dongola Reach Survey i Northern Dongola Reach Survey, obejmującym region Dongoli. Kwestiami możliwymi do wyjaśnienia za pomocą metod stosowanych w geografii jest również zależność mniejszych ośrodków od większych centrów oraz wewnętrzna integracja państwa, a także stopień wykorzystania istniejących już ośrodków makuryckich. Jedną ze wspomnianych metod jest zastosowanie reguły wielkości-kolejności (prawo Zipfa-Auerbacha⁵⁵). Służy ona do badania poziomu integracji politycznej państw poprzez analizę uporządkowania osad pod względem ich populacji oraz pozycji w hierarchii osad, ustalonej na podstawie ich wielkości. Regularny rozkład, w którym następna osada w hierarchii jest dwukrotnie mniejsza od poprzedniej, świadczy o dobrze zintegrowanym i zurbanizowanym państwie. Wszelkie odchylenia mają świadczyć o słabej integracji państwa, bądź to z powodu występowania jednego dominującego ośrodka, bądź większej ilości dominujących ośrodków konkurujących ze sobą⁵⁶. Dla okresu powstawania Królestwa Nobadii regułę tą z powodzeniem zastosował Artur Obluski⁵⁷. Badania te umożliwiły określenie procesów formujących państwo oraz ocenę wpływu dziedzictwa meroickiego na rozwój osadnictwa w Nubii późnoantycznej⁵⁸. Dla okresu po upadku Makurii postulowane są podobne procesy jak te związane z upadkiem Meroe i powstaniem na jej miejscu Nobadii i Makurii. Dzięki programom badań powierzchniowych odnotowujących stanowiska związane z tak zwanym okresem Fundż podobna analiza systemu osadniczego wydaje się możliwa do przeprowadzania i zdecydowanie pożądana dla rozwiązania kwestii związanych z genezą i przebiegiem zmian osadniczych w regionie Dongoli.

⁵⁵ Prawo Zipfa-Auerbacha opiera się na założeniu, że dla zdefiniowanego dla danego regionu systemu osadniczego relacje pomiędzy wielkością osad mogą zostać zgeneralizowane i zdefiniowane matematycznie. *Vide*, W. K. Dziewoński, *Przegląd teorii sieci osadniczej*, [w:] *Elementy teorii planowania przestrzennego*, red. W. Secomski, Warszawa 1972, s. 164.

⁵⁶ E. B. Banning, *Spatial Perspective on Early Urban Development*, [w:] *Urbanism in Antiquity From Mesopotamia to Crete*, red. W. E. Aufrecht, N. A. Mirau i S. W. Gauley, Sheffield 1997, s. 17-34.

⁵⁷ A. Obluski, *op. cit.*, s. 75-94.

⁵⁸ *ibidem*

Podsumowanie

Charakterystyka przemian społecznych w regionie Dongoli, poczynając od XV wieku aż po wiek XIX, możliwa jest jedynie dzięki multidyscyplinarnemu podejściu. Obecnie funkcjonująca interpretacja, oparta na przekazach historycznych, wymaga weryfikacji przez badania archeologiczne. Szansę na taką weryfikację dają badania archeologiczne prowadzone w Starej Dongoli. Wsparcie badań archeologicznych z zastosowaniem modeli etnoarcheologicznych, przede wszystkim do rekonstrukcji użytkowania przestrzeni oraz organizacji przestrzennej domostw, może być pomocne przy weryfikacji postulowanego założenia, że powodem zmian osadniczych w Dongoli było osiedlanie się ludów koczowniczych oraz przyjmowanie przez nich wzorców osadniczych od osiadłych Nubijczyków.

Wybór podejścia do archeologii Nubii okresu Fundż, pomiędzy archeologią historyczną a archeologią islamu, ma również duży wpływ na właściwą interpretację wyników badań. Przy obecnym stanie badań istotne wydaje się niepostrzeżenie zmian zachodzących w społeczeństwie zamieszkującym Starą Dongolę wyłącznie przez pryzmat zmian religijnych, a mianowicie przez przyjęcie islamu wraz z powiązaną z nim organizacją społeczno-gospodarczą.

Oprócz zmian organizacji domostw, o charakterze przemian kulturowych świadczy także organizacja osadnictwa w regionie. Badania powierzchniowe odnotowujące osady z okresu Fundż oraz zasiedlenie występujące w tym okresie na stanowiskach użytkowanych w okresach go poprzedzających pozwalają przeprowadzić szereg analiz sieci osadniczej. Prowadzą one do określenia integracji politycznej nowopowstałych organizmów państwowych, jak również pomagają ustalić zakres funkcjonowania osad pochodzących z wcześniejszych okresów.

Zestawienie wszystkich wspomnianych badań oraz wybranie właściwej perspektywy badawczej pozwoli na możliwie najpełniejszą charakterystykę przemian zachodzących w regionie Dongoli po upadku Królestwa Makurii. Pozwoli także na weryfikację hipotez formowanych na podstawie źródeł historycznych mówiących o gwałtownym napływie ludów koczowniczych oraz mieszaniu się ich z pozostałymi mieszkańcami regionu Dongoli, a także przyjęciu przez nich do pewnego stopnia osiadłego trybu życia.

Mgr Maciej Wyżół jest asystentem w Centrum Badań nad Nubią Średniowieczną IKŚiO PAN, jednocześnie jest doktorantem na Wydziale Historycznym UW oraz uczestnikiem Polskiej Misji Archeologicznej w Starej Dongoli. Zainteresowania badawcze to przede wszystkim archeologia okresu Fundż w Nubii, ze szczególnym uwzględnieniem studiów nad osadnictwem.

Bibliografia

1. Alexander J., *The Turks on the Middle Nile*, "Archéologie du Nil Moyen" t. 7, 1995, s. 15-35.
2. Banning E. B., *Spatial Perspective on Early Urban Development*, [w:] *Urbanism in Antiquity. From Mesopotamia to Crete*, red. W. E. Aufrecht, N. A. Mirau i S. W. Galey, Sheffield 1997, s. 17-34.
3. Boddy J., *Wombs and Alien Spirits. Women, Men, and the Zar Cult in Norther Sudan*, Madison 1989.
4. Bradley R. J., *Nomads in the Archaeological Record. Case Studies in the Northern Province of the Sudan*, [=Meroitica 13], Berlin 1992.
5. Bruce J., *Travels to Discover the Sources of the Nile. Vol. VI*, Edynburg 1805.
6. Burckhardt J. L., *Travels in Nubia*, London 1822.
7. Cailliaud F., *Voyage à Méroé, au fleuve Blanc, au-delà de Fâzoql dans le midi du royaume de Sennâr; à Syouah et dans cinq autres oasis; fait dans les années 1819, 1820, 1821 et 1822*, Paris 1826.
8. Ceccarelli-Morolli D., *Un interessante brano di un manoscritto etiopico del XVI sec. concernente la Nubia*, "Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille" t. 19 (3), 1998, s. 67-72.
9. Crawford O.G.S., *The Fung Kingdom of Sennar*, Gloucester 1951.
10. Çelebi E., *Ins Land der geheimnisvollen Func: des türkischen Weltenbummlers, Evliyâ Çelebi, Reise durch Oberägypten und den Sudan nebst der osmanischen Provinz Habes in den Jahren 1672/73*, tłum. E. Prokosch, Graz 1994.
11. Dziewoński W. K., *Przegląd teorii sieci osadniczej*, [w:] *Elementy teorii planowania przestrzennego*, red. W. Secomski, Warszawa 1972, s. 163-181.
12. Edwards D., *The Potential for Historical Archaeology in the Sudan*, "Azania" t. 39, 2004, s. 13-33.
13. El-Bushra S., *Towns in the Sudan in the Eighteen and Early Nineteenth Centuries*, "Sudan Notes and Records", vol. 52, 1971, s. 63-70.
14. Elzein I.S., *Islamic Archaeology in the Sudan*, Cambridge 2004.
15. Gartkiewicz P., *The Cathedral in Old Dongola and Its Antecedents*, Warszawa 1990.
16. Godlewski W., *Dongola – Ancient Tungul. Archaeological Guide*, [=PCMA Archaeological Guides], Warszawa 2013.
17. Godlewski W., *The Fortifications of Dongola and Houses to the North of the Citadel*, [w:] *Dongola 2012-2014. Fieldwork, Conservation and Site Management*, red. D. Dzierzbicka, W. Godlewski, Warszawa 2015, s. 183-213.
18. González-Ruibal A., *Ethnoarchaeology or simply archaeology?*, "World Archaeology" t. 48, 2016, s. 687-692.
19. Gould, R. A., Schiffer M. B., *Modern Material Culture: The Archaeology of Us*, Nowy Jork 1981.
20. Grzymiski K., *Landscape Archaeology of Nubia and Central Sudan*, "African Archaeological Review" t. 21, nr 1, 2004, s. 7-30.
21. Hasan Y. F., *The Arabs and the Sudan. From the Seventh to the Early Sixteenth Century*, Edynburg 1967.
22. Insoll T., *The Archaeology of the Islam in Sub-Saharan Africa*, Cambridge 2003.

23. Jakobielski S., Scholz P., *Dongola-Studien. 35 Jahre polnischer Forschungen im Zentrum des makuritischen Reiches*, Warszawa 2001.
24. Kramer C., David N., *Ethnoarchaeology in Action*, Cambridge 2001.
25. Kurcz M., *Za trzecią kataraktą. Życie codzienne wsi północnosudańskiej*, Wrocław-Kraków 2007.
26. Obłuski A., *The Rise of Nobadia. Social Change in Northern Nubia in Late Antiquity*, Warszawa 2014.
27. Poncet Ch. J., *A Voyage to Ethiopia, made in the years 1698, 1699 and 1700. Describing Particularly that Famous Empire; as also the Kingdoms of Dongola, Sennar, Part of Egypt etc., with the Natural History of those Parts. By Monsieur Poncet, M. D. Faithfully tr. From French original*, Londyn 1709.
28. Skibo, J. M., Schiffer M. B., *People and Things: A Behavioral Approach to Material Culture*, Nowy Jork 2008.
29. Smith S. T., *The University of California Dongola Reach Expedition. West Bank Reconnaissance Survey, 1997-1998*, "Kush" t. XVIII, 2003, s. 157-172.
30. Spaulding J., *The Sudanese Travels of Theodoro Krump*, kompilacja i tłumaczenie: J. Spaulding, Nowy Jork 1974.
31. Udal J. O., *The Nile in Darkness: Conquest and Exploration 1504-1862*, Norwich 1998.
32. Vantini G., *Oriental Sources Concerning Nubia*, Heidelberg-Warszawa 1975.
33. Welsby D., *Life on the desert seven thousand years of settlement in the Northern Dongola Reach, Sudan*, Oksford 2001.
34. Żurawski B., *Dongola, the City of Makurians (Literary sources to 1956)*, [w:] *Dongola-Studien. 35 Jahre polnischscher Forschungen im Zentrum des makuritischen Reiches* red. S. Jakobielski, P. Sholz, Bibliotheca nubica et aetiopica t. 7, Warszawa 2001, s. 75-140.
35. Żurawski B. *Dongola Reach. The Southern Dongola Reach Survey, 2001*, Warszawa 2002.
36. Żurawski B., *Kings and Pilgrims. St Raphael Church II at Banganarti, mid-eleventh to mid-eighteen century*, [=Nubia V, =Banganarti 2], Warszawa 2014.

KONFERENCJE NAUKOWE

Konferencja ogólnopolska:

„Terroryzm *versus* terror w Afryce. Aspekty historyczne, kulturowe, polityczne, społeczne, ekonomiczne i przekazu medialnego”

Olsztyn, 31 maja – 1 czerwca 2017 r.

Organizator: Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie

Patronat honorowy: Polskie Towarzystwo Nauk Politycznych, Polski Towarzystwo Afrykanistyczne

Otwarcia konferencji dokonali: Prorektor ds. Nauki UWM prof. Jerzy Jaroszewski, Dziekan Wydziału Nauk Społecznych UWM prof. Sławomir Przybyliński, Prezes Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego dr Hanna Rubinkowska-Anioł, Prezes Oddziału Olsztyńskiego Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych dr hab. Teresa Astramowicz-Leyk oraz Dyrektor Instytutu Nauk Politycznych prof. Arkadiusz Żukowski.

Program konferencji zawierał 31 referatów, stąd konieczność wyeksponowania jedynie głównych tematów, które zostały podjęte. Podkreślić należy, iż sam temat ogólny „Terroryzm *versus* terror w Afryce...” i związany z nim problem zdefiniowania pojęć, jak i odniesienie ich do różnych kontekstów (historycznego, kulturowego, politycznego, społecznego, ekonomicznego i obecności w przekazie medialnym, ale także metodologicznego podejścia badawczego) budził ożywione dyskusje, co zarysowało się wyraźnie w poszczególnych referatach.

Nie podejmując się w tym miejscu syntezy całości konferencyjnych wystąpień, a tym bardziej ich jednoznacznego spuentowania, chciałabym określić główne obszary dyskusji. Świadczą one o tym, że zjawiska terroru i terroryzmu ani nie mieszczą się w tej samej kategorii semantycznej (gdyż nie stanowią zbioru obejmującego pełen zestaw określonych cech, np. terror fizyczny, psychiczny, symboliczny itp.), ani nie poddają się zdecydowanej kwalifikacji aksjologicznej (gdyż te

same czyny mogą być uznane zarówno za bohaterskie, jak i za przestępcze – co zależy od przyznania słuszności sprawie, za którą gotowi są oddać życie walczący – to dylemat interpretacyjny, do którego nawiązał prof. Michał Leśniewski, o czym niżej będzie mowa). W tej kwestii najważniejszą rolę zdaje się odgrywać kontekst kulturowy i polityczny. Ogólnie rzecz ujmując, zarówno terror, jak i akty terroryzmu stwarzają asymetrię sytuacji: z jednej strony trwający w czasie terror stosowany w imię osiągnięcia określonego celu lub terroryzm jako powtarzające się akty przemocy wobec grup i jednostek, mające na celu wyeliminowanie ich z przestrzeni społecznej w sposób ostateczny i z zaskoczenia, a z drugiej – pozbawiona indywidualnej podmiotowości grupa, czyli ofiary lub ofiara losowo wybrana do tego celu, niedysponująca w chwili ataku środkami obrony.

W inauguracyjnym wykładzie prof. Ryszarda Vorbrich (Poznań) *Wojna i pokój w świecie Berberów marokańskich*, zostały na wstępie zarysowane islamskie koncepcje wojny sprawiedliwej (mającej pomnażać dobrobyt poddanych) i wojny niesprawiedliwej (bezprawnej, między plemionami czy rodzinami, której celem jest tylko rabunek). W kategorii sprawiedliwej mieści się także dżihad, konfrontujący świat islamu ze światem zewnętrznym wobec niego, w przeciwieństwie do wendetty – zemsty „koniecznej”, wojny w mikroskali.

Prof. Jacek Łapott (Szczecin) w refleksjach o cywilizacji islamu uznał, że ten rodzaj przemocy, który w cywilizacji Zachodu jest określony w kategoriach terroryzmu, w islamie zawiera się w kategoriach obowiązku, a „zabijanie bałwochwalców zwalnia od odpowiedzialności za zabijanie”. Podkreślił jednak, że terroryzm był od setek lat obecny w każdej cywilizacji (np. Czerwoni Kmerzy, Organizacja Wyzwolenia Palestyny) i odcisnął także piętno na kulturze europejskiej, jak np. organizacja lewicowa Baader Meinhof. W związku z tym nasuwa się pytanie, czy istotnie pogarda dla wartości jaką stanowi życie człowieka samo w sobie można uznać tylko za rys charakterystyczny islamu w zestawieniu z innymi cywilizacjami? Historia dostarcza licznych przykładów, które temu zaprzeczają, chociaż ofensywna „święta wojna” wypowiedziana wartościom Zachodu *en bloc* dzieli świat na muzułmanów i resztę.

Na inny jeszcze aspekt terroryzmu zwrócił uwagę prof. Robert Kłosowicz (Kraków), mówiąc o tym problemie w państwach Rogu Afryki: „tam gdzie jest bieda, przyłączenie do organizacji [terrorystycznej] daje poczucie godności i nadzieję”, upatrując jednocześnie przyczyn takiego stanu rzeczy wskazał na następujące czynniki: religijny (efekt zderzenia kultur), polityczny (rywalizacja w regionie), gospodarczy (bieda i polaryzacja społeczna), geograficzny (sąsiedztwo) i historyczny (kontakty kultur ukształtowanych na bazie różnych gospodarek – pasterstwa i rolnictwa).

Prof. Michał Leśniewski (Warszawa) także podjął problemy definicyjne dotyczące pojęć: terror i terroryzm, zadając pytanie: czy można mówić o metodach

terroru w partyzanckiej fazie wojny burskiej, 1899-1902? Odpowiedzią na taktykę podbicia terenów burskich przez Brytyjczyków ogarniętych gorączką złota i diamentów – faktycznej przyczyny II wojny burskiej, była walka partyzancka Burów. W celu jej likwidacji skuteczne okazało się założenie przez Brytyjczyków obozów koncentracyjnych. Internowano w nich 117 tysięcy osób, zginęło wówczas ponad 30 tysięcy osób, w tym 22 tysiące dzieci na skutek złych warunków higienicznych, przepełnienia i zagłodzenia – to ponad 60% populacji. Jak to było możliwe? Przemoc narzucona przez silniejsze państwo jest efektem nietolerancji oporu i stosunku do ludności. W tym przypadku była to wizja Burów jako rasowo niższych i gorszych, która już w XVIII wieku była sposobem ich postrzegania przez angielskich podróżników. Terror silniejszego jako odpowiedź na taktykę obrony jest działaniem asymetrycznym, polegającym na zniszczeniu wszystkiego, również przy zastosowaniu środków odpowiedzialności zbiorowej. Dodać należy, iż niespełna 10 lat po tej wojnie największą przegraną była tubylcza ludność objęta rasistowską polityką apartheidu. Została zmuszona do zamieszkania w pustynnych rezerwach Lesotho i Suazi i bezwzględnie wykorzystywana do prac w kopalniach złota, diamentów i innych kopalin, w które obfitował Związek Południowej Afryki, mający już status dominium Wielkiej Brytanii.

Myślą główną wystąpienia prof. Macieja Ząbka (Warszawa) było twierdzenie, że istnieje specyfika terroru w Afryce i w zachodnich narracjach o terroryzmie. Zdefiniował terroryzm jako sianie strachu i grozy, jako akty skierowane wobec osób niewinnych i bezbronnych. Terror natomiast posiada lokalną specyfikę – także w kontekście kolonizacji i dekolonizacji. Terror Afrykanów był często odpowiedzią na terror Europejczyków (np. tym było tzw. powstanie Mau Mau dla Kenijczyków – którego ofiarami byli nie tylko Brytyjczycy, ale i nastawieni pro-brytyjsko Kikuju. Chimurenga dla współczesnych Zimbabweńczyków była i jest symbolem walki o wolność).

Tak więc stosowanie terroru i terroryzmu nie jest specyfiką kulturową, lecz techniką dochodzenia do celu nie obcą również Zachodowi, czego dowiedli także Francuzi, np. tłumiąc w 1947 r. powstanie na Madagaskarze, którego liczbę ofiar szacuje się od 60 do nawet 100 tysięcy osób.

Dodać także należy, iż we współczesnym świecie istnieje inny rodzaj terroru ukrytego pod osłoną organizacji mającej de facto go zwalczać. Jak wynika z raportu ONZ w 2016 roku, wystosowano zarzuty pod adresem Błękitnych Hełmów, żołnierzy sił pokojowych z 21 krajów, szczególnie krajów afrykańskich, pod okiem których lub wręcz z ich udziałem dochodziło do gwałtów i nadużyć na tle seksualnym. Są też zarzuty wobec żołnierzy w Mołdawii i Słowacji. Jednak w praktyce ich karalność jest minimalna.

Inną kwestią, którą podniósł M. Ząbek, jest postrzeganie współczesnych terrorystów: w odbiorze powszechnym stają się oni „dzikimi”, wobec czego istnieje za-

kaz osobistego dyskursu z nimi. Kiedy są „dzikimi”, stają się dobrym pretekstem do zwalczania. Z punktu widzenia antropologa ważną sprawą jest zagadnienie jak badać terroryzm oraz jak myślą sami terroryści? Jego zdaniem cała antropologia dotycząca terroryzmu powinna doczekać się nowego podejścia, tak jak ta dotycząca łowców głów.

Większość wygłoszonych referatów odnosiła się do analizy konkretnych przypadków terroryzmu i terroru, ich źródeł, konsekwencji, sposobów zwalczania w skali lokalnej i międzynarodowej. Okazuje się, że nawet przestrzeń sztuki nie jest wolna od symbolicznej przemocy. Temat ten przedstawiła prof. Aneta Pawłowska (Łódź): *Terror apartheidu w sztukach plastycznych i w literaturze*, czy na bazie języka – dr Kingi Lenzion (Warszawa): *Edukacja w języku francuskim - przemoc symboliczna w malgaskich szkołach?*

Konferencja dowiodła jak rozległym, ważnym, wielopłaszczyznowym i niestety wciąż aktualnym obszarem badawczym są zjawiska terroryzmu i terroru, a wypracowanie konsensusu w wielu kwestiach z nimi związanych jest bardzo trudne.

Małgorzata Szupejko

Konferencja ogólnopolska: Bilad As-Sudan: Polska a strefa Sudanu

24 listopada 2017 r.

Ogarnizatorzy: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Instytut Dialogu Kultury i Religii WT UKSW w Warszawie,
Fundacja Harambi Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ul. Dewajtis 5

Cykliczna, coroczna konferencja tym razem była poświęcona w większości zagadnieniom kontekstów różnych relacji łączących Polskę z Afryką. Jak zwykle była to dyskusja nad zbiorowym dziełem w dwóch tomach, już opublikowanym¹, którego autorzy prezentowali główne tezy swoich przemyśleń. Tematy pierwszej sesji oscylowały wokół zagadnień przedstawionych w perspektywie historycznej, począwszy od związków Królestwa Makurii – VI wiek n.e. (północne obszary dzisiejszego Sudanu) z chrześcijaństwem, odzwierciedlone w ekspozycji skarbów Galerii Faras Muzeum Narodowego w Warszawie, której nową i nowoczesną aranżację omówiła dr hab. Aneta Pawłowska, prof. UŁ. O losach szczątków biskupów z Faras, które znalazły wspólny pochówek na Cmentarzu Bródnowskim w Warszawie, dowiedzieliśmy się z wystąpienia mgr Katarzyny Anny Mich (UKSW). Kampanię nad Atbarą w marcu i kwietniu 1898 roku, która była próbą odwrócenia losów inwazji brytyjskiej na Sudan zaprezentował mgr Daniel Gazda (Fundacja Ureusz). O strefie Sudanu w badaniach Jana Czekanowskiego (1908-1909) opowiedziała dr hab. Joanna Bar, prof. UP (Kraków). O obrazie krainy geograficznej Sudanu jaki wyłonił się z praktyki dyplomacji PRL-owskiej opowiedział dr Błażej Popławski (absolwent UW, członek PTAfr). Tę część zakończyła prezentacja książek: *Collectanea Sudanica*², vol. 1 i *Billad as-Sudan*, t. V i „*Billad as-Sudan - Varia*, t. VI.

Sesję drugą zdominowała dyskusja nad problemami podejmowanymi przez współczesnych polskich badaczy, których polem zainteresowania jest Afryka Zachodnia i zamieszkujące ją ludy: Dogonowie (z Mali) w badaniach dr. hab. Jacka Łapotta, prof. US; Kurumbowie (z Burkina Faso) w badaniach dr. Lucjana Bucha-

¹ *Billad as-Sudan*, t. V i „*Billad as-Sudan - Varia*, t. VI. Są to tomy prac z serii pod redakcją Waldemara Cisło, Jarosława Różańskiego i Macieja Ząbka, Wydawnictwo Bernardinum 2017.

² Zbiór tekstów w języku angielskim i francuskim pod redakcją Waldemara Cisło, Jarosława Różańskiego i Macieja Ząbka, Wydawnictwo Bernardinum 2017.

lika (Muzeum Miejskie w Żorach) i ludy objęte wspólną nazwą Kirdi (Daba, Gu- idar, Fali, Mofu i Mafa *versus* Fulanie – najeźdźcy muzułmańscy), zamieszkujące w Kmerunie Północnym oraz sąsiednich rejonach Nigerii i Czadu, którymi między innymi od lat zajmuje się prof. dr hab. Ryszard Vorbrich (UAM). Tematu związków Hausa z Polską, poprzez kontakty naukowe w zakresie studiów nad językiem i kulturą, dotyczyło wystąpienie prof. dr hab. Niny Pawlak (UW). I chociaż studia te przyniosły satysfakcjonującą współpracę naukową, to jednak nie przełożyły się na wykorzystanie znawców języka hausa np. w kontaktach dyplomatycznych i gospodarczych między Polską a Nigerią. Od lat 60. XX wieku dominuje bowiem dość schematyczne patrzenie na Afrykę przez pryzmat państw, a nie grup etnicznych o własnej, unikalnej i bogatej kulturze, a język angielski uważany jest za zadowalające medium komunikacji. Wprawdzie dzięki polskim specjalistom pracującym w Nigerii, obraz naszego kraju utrwalił się tam pozytywnie, to w Polsce dominuje negatywny stereotyp, szczególnie północnej Nigerii i Hausa, utrwalany w medialnym przekazie od roku 2002 w kontekście terroryzmu i Boko Haram, chociaż Mauidugurii – miejsce jej powstania nie leży na terytorium ojczystym Hausa.

Kryterium geograficzne zdecydowało o umieszczeniu w tej części takich tematów jak: Francuska Afryka Zachodnia w opisach Jerzego Giżyckiego, o których opowiedziała dr hab. Anna Nadolska-Styczyńska (UMK) oraz Państwa Sahelu określone „strefą kryzysów” przez dr. hab. Roberta Kłosowicza, prof. UJ.

W sesji trzeciej znalazły się *varia* ze względu na rozpiętość czasu oraz różnicowanie tematów, aczkolwiek dominowały zagadnienia polityczne, takie jak: stosunki senegalsko-bissauskie w ocenie dr Joanny Mormul (UJ); zagadnienia sudańskiego dialogu narodowego zaprezentowane przez mgr. Jędrzeja Czerepa (UKSW); źródła finansowania rebelii Michaela Djotodia, które przedstawiła mgr Izabela Cywa (UJ); polsko-liberyjskie kontakty jeszcze z okresu międzywojennego – fakty, które odsłonił dr hab. Wiesław Lizak (UW). Repetytorium z problemu tuareckich walk narodowowyzwoleńczych przeprowadziła mgr Agnieszka Madys (US). Natomiast dr Krystyna Kamińska (AH Pułtusk) przypomniała wyraźny polski ślad, jaki pozostawił odkrywca Afryki – Jan Dybowski (1856-1928) urodzony we Francji i na jej rzecz pracujący, lecz polskiego pochodzenia, podróżnik, badacz Sahary i Afryki Równikowej, specjalista w dziedzinie rolnictwa tropikalnego.

W części pozakonferencyjnej zaprezentował się zespół polsko-sudańskiego Stowarzyszenia „Nil-Wisła”. Odbędzie się również promocja książki *Sudan: Konflikt w Darfurze (2003-2011)* – jest to opublikowana w serii sudańskiej praca doktorska autorstwa Nagmenldina Karamalla-Gaiballa’ego, wydana przez Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego w 2017 roku.

Niezaprzeczalna wartość kolejnych powstających tomów i konferencji z cyklu Bilad as-Sudan polega nie tylko na poznawczych walorach naukowych wnoszo-

nych przez jej uczestników, lecz także na przełamywaniu negatywnych stereotypów o Afryce, jej ludach i kulturach, które często są powielane w przestrzeni medialnej, wyrządzając ogromną szkodę nie tylko w postrzeganiu Afrykanów, lecz także uniemożliwiając zrozumienie ich kultur i procesów społecznych zachodzących w Afryce.

W części nieoficjalnej uczestnicy konferencji i goście zostali uraczeni specjami kuchni sudańskiej.

Małgorzata Szupejko

„Zapatrzeni w niebo. Dogonowie i ich sztuka”

Organizator: Muzeum Narodowe w Szczecinie

Czas ekspozycji: 15.09.2017–18.03.2018

Kurator wystawy: Ewa Prądkyńska

Dogonowie zamieszkujący masyw Bandiagary usytuowany w południowo-centralnej części Republiki Mali stali się na przełomie XX i XXI wieku jednym z najczęściej odwiedzanych ludów w Afryce Zachodniej. Niewątpliwie na rozwój zainteresowania tą grupą etniczną wpłynęły jej religia, pogłębiona wiedza astro-nomiczna (duża znajomość planet i gwiazd), mitologia wyjaśniająca powstanie wszechświata, Ziemi i pochodzenie przodków. Wiedza ta zarezerwowana dla wąskiej grupy wtajemniczonych Dogonów, pobudza wyobraźnię wielu miłośników Afryki.

Na wystawie prezentowanej w gmachu Muzeum przy Wałach Chrobrego opowieść o Dogonach została osnuta wokół ich sztuki, uznawanej za jedną z bardziej oryginalnych i nieskażonych wpływami europejskimi.

Liczebność Dogonów szacuje się na 500-600 tys. Lud ten na co dzień posługuje się językiem *dogo-so*, zaliczanym tradycyjnie do grupy języków woltyjskich (gur). Zamieszkuje kilkaset wiosek ulokowanych na masywie, równinie rozpościerającej się wokół niego oraz na tzw. rumowisku – kamienistych zboczach i wąwozach usytuowanych u podnóża masywu. Te ostatnie, malowniczo położone i trudno dostępne wioski należą do najciekawszych.

Dogonowie to lud typowo rolniczy, uprawiający kopieniaczo kilka gatunków zbóż. Cechuje ich skomplikowana struktura społeczna i bogata kultura duchowa. Podzieleni są na cztery wielkie grupy podstawowe, które z kolei składają się z osiemdziesięciu rodów. W ich strukturze społecznej istnieje też kilka endogamicznych grup, wyróżniających się odrębnością kulturową i statusem¹. Wierzą

¹ W trakcie pierwszych badań zespołu M. Griaule’a odnotowano istnienie czterech kast: griotów, kowali, skórników i plecionkarzy. Współcześnie wciąż wyraźnie wyodrębnia się kowali, skórników i griotów. Poszczególne kasty definiuje się ze względu na zajęcie wykonywane przez mężczyzn, ale do grup tych należą również kobiety, które specjalizują się w innych dziedzinach, np. kobiety z kasty kowali są garncarkami, a żony skórników zajmują się farbowaniem tkanin bawełnianych przy pomocy indygo. Ludzie należący do kast mają niższą pozycję niż rolnicy, nie są obrzezani, nie uprawiają ziemi (wyjątkiem są skórnicy) nie mogą zajmować niektórych stanowisk, uczestniczyć w świętach i rytuałach.

w jednego boga-stwórcę Amma, ale wyznają też liczne kultury, między innymi: kult przodków (*wagem*), *lebe*, *binu*. Pokładają wiarę w ciągłe odrodzenie, które umożliwia im uczestnictwo w święcie *sigi*, odbywającym się raz na sześćdziesiąt lat². W swej rozbudowanej obrzędowości posługują się językiem *sigi-so*, należącym do grupy mande, znanym tylko niektórym Dogonom pełniącym ważne funkcje.

Mieszkańcy masywu Bandiagary od lat fascynują zarówno uczonych, jak i podróżników. Wśród wybitnych badaczy interesujących się ich kulturą należy wymienić: Marcela Griaule'a, Germaine Dieterlen, Solange de Ganay, Denise Paulme. Nie można też pominąć polskich antropologów: Ryszarda Vorbricha, Jacka Łapotta i Lucjana Buchalika, którzy od ponad czterdziestu lat odwiedzają dogońskie wioski poznając ich kulturę.

Zwiedzanie wystawy rozpoczynamy od miejsca zwanego Kondi Pégue (schronienie obrzezanych), którego fragment został przedstawiony na dużym, kolorowym banerze³. Pokryte malowidłami naskalnymi Kondi Pégue znajduje się w wiosce Songho. To tutaj młodzi dogońscy chłopcy przechodzą inicjację, która pozwala im wejść w dorosłe życie. Za pomocą rysunków starsi wyjaśniają chłopcom życie i wartości tradycyjne Dogonów.

Miejsce, które dla młodych ludzi jest początkiem zgłębiania arkanów własnej religii i mitologii, również dla zwiedzających staje się wstępem do poznania dogońskiej kultury. Widzowie próbują odczytać znaki widoczne na banerze, ale tylko niektóre z nich poddają się łatwej interpretacji. Większość czerwono-biało-czarnych rysunków pozostaje dla nich niezrozumiała. Dogonowie sztuki ich odczytywania uczą się latami i na każdym kolejnym etapie wtajemniczenia znaki te są objaśniane na nowo i przypisuje się im inne znaczenie.

Na wystawie większość obiektów dogońskich zaprezentowano w postaci galerii sztuki. Duże figury pokazano na postumentach, mniejsze w gablotach, tak aby zwiedzający mogli swobodnie podziwiać ich kształty i proporcje. Dla dogońskiego artysty i odbiorcy najważniejsze znaczenie ma kontekst duchowy, symboliczna nadbudowa ukryta w formie, ale wystawa „Zapatrzeni w niebo...” adresowana jest do innych odbiorców. Naszymi gośćmi są głównie mieszkańcy Szczecina, przybysze z Polski i Europy. To w nich, prezentowane na wystawie obiekty sztuki dogońskiej mają rozbudzić zapał do odkrywania w – na pozór prostych liniach – niezwykłych rozwiązań artystycznych.

² Pierwsze *sigi* obchodzone było jako ceremonia przebłagalna mająca na celu przywrócenie dawnego porządku naruszonego wskutek niewłaściwego obchodzenia się z maskami. W czasie święta, mężczyźni przechodzą przez „bramę” symbolicznie wyznaczoną przez długie łodygi roślin. Uważa się, że przekroczenie „bramy” jest równoznaczne z odrodzeniem, ponownymi narodzinami.

³ Baner został wypożyczony dzięki uprzejmości prof. Ryszarda Vorbricha z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Choć odbiorcami wystawy są Europejczycy, jej narratorami są Dogonowie. Do każdego z wyeksponowanych na postumentach obiektów przygotowano obszerne objaśnienia, w których wykorzystano komentarze Ogotemmelego opublikowane w książce M. Griaule'a zatytułowanej *Bóg wody*⁴. Są one w przeważającej części trudne i niezrozumiałe, ale pozwalają zwiedzającym „dotknąć” żywego słowa i zmuszają do refleksji nad jego interpretacją.

Dogońskimi twórcami są najczęściej kowale, uważani za „mistrzów drewna”. Zdarza się jednak, że działalnością artystyczną zajmują się również członkowie stowarzyszenia *Awa*⁵. Głównym materiałem jest drewno, choć pojawiają się też figury wykonane z kamienia, żelaza i rzadziej z gliny. Na wystawie dominują obiekty drewniane.

Pośród przedstawień figuralnych wyróżniają się wyobrażenia przodków, prawdziwych i mitycznych, męskich, żeńskich i obojnaczych. U Dogonów funkcjonuje silnie rozwinięty kult przodków. Istnieją dwa poziomy antenatów: dawni zmarli (osiemdziesiąt kobiet i mężczyzn, pochodzących od ośmiu potomków pierwszej pary; twórcy porządku rzeczy) oraz wszyscy pozostali zmarli (strażnicy tradycji i zasad ustanowionych przez pierwszych osiemdziesięciu). Nie dziwi zatem, że przodkowie to główny motyw twórczości dogońskiej. W kraju Dogonów wyobrażające ich statuetki są umieszczane na poświęconych im ołtarzach.

Część prezentowanych na wystawie figur przedstawia postaci z rękoma uniesionymi do góry. Ten gest jest interpretowany jako modlitewny wysiłek zmierzający do połączenia ziemi i nieba. Znakiem tego sojuszu jest deszcz, ważny dla rolników. Uważa się, że pierwotnie w ten sposób swoich przodków rzeźbili Tellemowie – tajemniczy lud zamieszkujący masyw Bandiagary przed przybyciem Dogonów. Motyw ten wtopił się w tradycję dogońską, choć dziś o związkach z Tellemami świadczy jedynie nazwa *tellem*, którą określa się figury.

Dogonowie zazwyczaj przedstawiają postacie ludzkie w sposób uproszczony. Są one najczęściej smukłe, mają nieproporcjonalnie duże głowy i tułowia. Szczegóły anatomiczne są zaznaczone symbolicznie, ale za to sposoby zdobienia ciała są starannie oddane. Najważniejszymi elementami statuetki przedstawiającej kobietę są głowa i piersi, zaś w wizerunkach mężczyzn – ramiona i genitalia. Często w jednej figurze możemy dostrzec cechy właściwe obu płciom. Takie rozwiązanie ma uzasadnienie w dogońskiej mitologii. Wśród ośmiu głównych przodków, na-

⁴ Ogotemmeli był mędrcem, niewidomym myśliwym, jednym z wtajemniczonych. Przez 33 dni dzielił się z M. Graule'em wiedzą na temat systemu wierzeniowego Dogonów. Zakres przekazywanej wiedzy konsultował codziennie z innymi starszymi Dogonami, którzy wspólnie podjęli decyzję o „wtajemniczeniu” francuskiego etnologa. Zapisem tych rozmów jest książka M. Graule'a *Bóg wody*, wydana po polsku przez Wydawnictwo Marek Derewiecki w 2006 roku.

⁵ Tajne stowarzyszenie zrzeszające obrzezanych mężczyzn, wtajemniczające w kult masek, określane również słowem *awa*.

rodzonych z pierwszej pary ludzi uformowanych przez Ammę, czworo starszych było płci męskiej, a czworo młodszych – żeńskiej. Zostali oni obdarzeni jednak wyjątkowym darem natury, obok cech pozwalających określić jedną płć, posiadali równocześnie właściwości drugiej, dzięki czemu potrafili się sami zapładniać.

Wśród przedstawień antropomorficznych na uwagę zasługują figury kobiet z dziećmi. Wyobrażają one pramatkę, a także nawiązują symbolicznie do cenionej w Afryce miłości macierzyńskiej oraz kobiecej płodności.

Obok wyobrażeń antropomorficznych, w twórczości Dogonów pojawiają się też wizerunki zwierząt, zwłaszcza tych szczególnie ważnych w ich mitologii: krokodyla (nazywanego powszechnie *kajmanem*) będącego zwierzęciem opiekuńczym wioski Amani, żółwia, którego budowa według Dogonów jest odwzorowaniem wszechświata (jego grzbietowa część pancerza to świat niebieski, brzuszna – ziemski, wątroba jest słońcem, a kości odpowiadają różnym gwiazdom) i dzioborożca (*calao*), będącego symbolem macierzyństwa. Wśród wizerunków zwierzęcych nie można pominąć *yurugu* – mitycznego bladego lisa (zwanego błędnie szakalem), który dopuścił się czynu kazirodczego, wchodząc w relację z Ziemią – swoją matką, co wprowadziło w świecie chaos i niepokój. Przez ten akt *yurugu* zyskał dostęp do boskich planów i uzyskał dar jasnowidzenia – do dziś wykorzystywany przez wróżbitów. Wizerunki zwierząt i ludzi powtarzają się również w zestawach wróżebnych – popularnych przykładach plastyki dogońskiej. Artyści, oprócz pełnoplastycznych rzeźb, tworzą także płaskorzeźby, którymi pokrywają drzwiczki spichlerzy lub drzwi prowadzące do domów *ginna bana*. Zarówno jedne, jak i drugie, są zawsze zaopatrzone w ozdobnie rzeźbione zamki. Najpopularniejszym motywem tych płaskorzeźb są dogońscy przodkowie.

Omawiając sztukę dogońską nie sposób pominąć masek. Mieszkańcy masywu Bandiagary mają ponad siedemdziesiąt ich rodzajów związanych z ceremonią postpogrzebową *dama*, kończącą długi okres oplakiwania zmarłego. *Dama* ma opanować nieznana siłę, która emanuje od zmarłego, wprowadzić ład, naruszony przez śmierć oraz przenieść go w szeregi przodków. Maski tańczące podczas tego święta są odbiciem świata znanego Dogonom. Pojawiają się wśród nich przedstawienia zwierząt żyjących w buszu, wyobrażenia sąsiednich ludów, reprezentanci zawodów wykonywanych przez Dogonów i związani z tym przedstawiciele kast. Wśród masek można również dostrzec postaci mityczne oraz symboliczne przedstawienia przedmiotów materialnych. Maski dogońskie, w części oddające twarz są zgeometryzowane i abstrakcyjne. Tworzą całość dopiero ze strojem wykonanym z barwionych włókien roślinnych. Pierwsze stroje z włókien zostały stworzone, aby ukryć narządy płciowe Matki-Ziemi, skalane przez szakala *yurugu* i są zapowiedzią końca chaosu. Na wystawie zaprezentowano sześć masek w ciekawej aranżacji. Na ścianie narysowano postaci ludzkie

wielkości naturalnej w tanecznych, dynamicznych pozach. W miejscu twarzy przymocowano drewniane rzeźby – części twarzowe masek. Oprócz maski *sa-timbe*, upamiętniającej kobietę, która jako pierwsza zobaczyła maski w buszu i przyniosła je do wioski, pozostałe prezentowane na wystawie wyobrażają zwierzęta. Maski zwierzęce chronią ludzi przed *nyama* (duszami) zwierząt zabijanych na polowaniach. Według mitu, każdy z pierwszych ośmiu przodków miał jedną duszę wspólną z jakimś zwierzęciem, przez co zwierzę to stawało się bliźniakiem człowieka i swego rodzaju zwierzęciem opiekuńczym dla swego bliźniaczego ludzkiego rodu. Na wystawie zaprezentowano następujące maski zwierzęce: *yumu* – panterę, zwierzę opiekuńcze miejscowości Sangha, *tara-tara* – hienę, głupią i niezręczną, która zawsze przegrywa ze sprytnym i przebiegłym zającem, *gomintogo* – wyobrażenie jednego z gatunków jeleniowatych, *ko* – małpę, zwierzę brzydkie i kłótlive, będące opiekunem okręgu Douentza, oraz *kommodu* – kurę, ptaka ofiarnego.

Na wystawie można zobaczyć film przedstawiający Peniere Doumbo, dogońskiego artystę przy pracy. Efekt jego kilkudziesięciominutowej pracy znajduje się obok w gablocie i pozwala docenić zręczność i kunszt rzeźbiarza posługującego się jedynie zwykłą siekierką.

Wystawie towarzyszył bogaty program. W okresie od 19 września do 14 listopada ogłoszono w Muzeum siedem wykładów, poświęconych dogońskiej kulturze tradycyjnej, polskim badaniom w kraju Dogonów oraz omawiających wpływ sztuki ludów afrykańskich na sztukę europejską. Zaprezentowano następujące wykłady: „Dogoński rynek antykwaryczny a turystyka. Zmiany w latach 1976-2016” (dr Lucjan Buchalik), „Dogonowie – kultura masek” (Ewa Prądyńska), „Pomiędzy religią a sztuką. Rozważania o przedmiotach kultury dogońskiej” (Katarzyna Podyma), „Kolekcjonerstwo sztuki egzotycznej(?)” (dr hab. Anna Nadolska-Styczyńska), „Sztuka nowoczesna i problem prymitywizmu (dr Szymon Piotr Kubiak), „Dogonowie – 40 lat później. Polskie badania w masywie Bandiagara” (prof. dr hab. Ryszard Vorbrich) oraz „Postaci mityczne w sztuce Dogonów” (dr hab. Jacek Łapott, prof. US). Przygotowano również specjalny program edukacyjny dla dzieci, skupiony wokół tematów: „Życie codzienne w dogońskiej wiosce”, „Dogonowie – tajemniczy lud Afryki”, „Tajna wiedza Dogonów. Jak afrykański lud poznał lokalizację niewidocznej gwiazdy?” oraz konkurs plastyczny na wykonanie pojazdu kosmicznego z materiałów nadających się do recyklingu. W konkursie wzięło udział 78 osób. Największy pojazd wykonano ze 170 puszek, 320 rolek po papierze toaletowym, 50 metrów folii oraz nakrętek po napojach. Nagrodzone i wyróżnione pojazdy zaprezentowano w przestrzeni wystaw afrykańskich w dniach od 24 do 30 listopada 2017 roku.

Prezentowane na wystawie obiekty zostały pozyskane do zbiorów Muzeum Narodowego w Szczecinie dzięki dofinansowaniu ze środków Ministra Kultury

i Dziedzictwa Narodowego w ramach programu „Kolekcje muzealne” oraz środków finansowych budżetu Województwa Zachodniopomorskiego w 2017 roku.

Ewa Prączyńska



Fragment wystawy „Zapatrzeni w niebo. Dogonowie i ich sztuka” (fot. Michał Wojtarowicz)

„Bel Air”

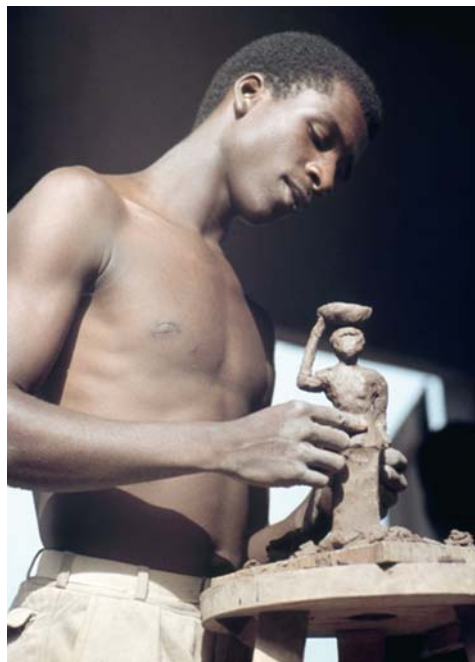
wystawa prac prof. Leona Podsiadłego we współpracy
z Magdą Podsiadłą

Organizator: Galeria Mieszkanie Gepperta¹

Kurator: Michał Bieniek

Wrocław 15.09 – 13.10. 2017

Wrocław i Konakry łączy nie tylko tytuł Światowej Stolicy Książki UNESCO oraz realizowana w związku z piastowaniem przez Wrocław tytułu Europejskiej Stolicy Kultury 2016 akcja „Książki dla Gwinei”. Te dwa miasta połączyły także postaci m.in. Zbyszka Cybulskiego, Barbary Brylskiej, Stanisława Lenartowicza, Leona Podsiadłego.



Po odzyskaniu niepodległości Gwinea zainicjowała intensywną wymianę intelektualną, naukową i gospodarczą z krajami bloku wschodniego, w tym z Polską. Dlatego też w latach 60. i 70. ubiegłego stulecia do Konakry przybywają liczni polscy artyści, pisarze i wykładowcy. Wystawa „Bel Air” przenosi nas w tamte czasy za sprawą niezwykłych prac mentora wrocławskiej rzeźby, profesora Leona Podsiadłego.

W ramach wystawy zaprezentowane zostały fotografie, rzeźby i grafiki zainspirowane pobytem w Gwinei w latach

Jeden z uczniów Leona Podsiadłego przy pracy, Konakry, Gwinea, druga połowa lat 60. XX wieku (fot. Leon Podsiadły)

¹ Mieszkanie Gepperta jest galerią sztuki współczesnej mieszczącą się w dawnym mieszkaniu prof. Eugeniusza Gepperta, malarza, a także założyciela i pierwszego rektora wrocławskiej PWSSP, oraz jego żony, Hanny Krzetuskiej – również uznanej malarki. Galeria działa od 2007 roku. Opiekę programową sprawuje nad nią Fundacja Sztuki Współczesnej ART TRANSPARENT we współpracy z Akademią Sztuk Pięknych im. Eugeniusza Gepperta we Wrocławiu – informacja ze strony Galerii: <http://arttransparent.org/mieszkanie-gepperta/>

1965-1970, a także wybór oryginalnej rzeźby afrykańskiej – to prawdziwe perełki z bogatej kolekcji Podsiadłych; takiej rzeźby dziś już w Afryce, poza nielicznymi muzeami, nie ma. Wizualną opowieść uzupełnia rozmowa ojca z córką, Magdą Podsiadłą, która po wielu latach powraca do Konakry, by odnaleźć uczniów ojca i odwiedzić gwinejski dom swojej rodziny.

Tytułowe „Bel Air” to nie tylko miejscowość w Gwinei, usytuowana nad oceanem jakieś sto kilometrów na północ od Konakry, ale także tytuł rysunku Podsiadłego. Motyw biegnących brzegiem morza czarnoskórych chłopców (zaczepnięty zresztą z fotografii wykonanej podczas pobytu w Gwinei) to w interpretacji artysty ilustracja „biegu ku Europie”. W kontekście rozgrywającego się na naszych oczach kryzysu migracyjnego, praca ta staje się wręcz boleśnie współczesna, a jej trzeźwa wymowa stanowi być może ostrzeżenie przed łatwym i pełnym uproszczeń sentymentalizmem, którym nierzadko przesyczone jest nasze myślenie o Afryce.



Chłopcy biegnący po plaży (fot. Leon Podsiadły)

Na wystawie zgromadzono kilkanaście asamblaży autorstwa Leona Podsiadłego inspirowanych jego pobytem w Gwinei, które uzupełniono artefaktami przywiezionymi przez rodzinę z dalekomorskiej podróży. Całość dopełnił wybór zdjęć i przeźroczy znajdujących się w rodzinnych zbiorach, dokumentujących Gwineę lat 60. XX wieku: listy, pocztówki i klaser pełen gwinejskich znaczków z tamte-

go okresu. Swoje miejsce na ekspozycji znalazła także kamienna rzeźba pomdo² ludu Kissi podarowana przez Podsiadłych po powrocie z Afryki zaprzyjaźnionym Hannie Krzetuskiej i Eugeniuszowi Gepertowi, pierwszemu po wojnie rektorowi Państwowej Wyższej Szkoły Sztuk Plastycznych. Rzeźba przeleżała zapomniana w ich mieszkaniu przez następnych 47 lat, by zostać odnalezioną przez autorkę tekstu na tydzień przed otwarciem wystawy „Bel Air”.

Była to kolejna ekspozycja mijającego sezonu, dotycząca tematyki afrykańskiej. Stała się niezwykle okazją do prezentacji polskiej sztuki inspirowanej Afryką, a także do spotkania Polonii, która w latach 60. i 70. XX wieku licznie zamieszkiwała Gwineę, a obecnie mieszka we Wrocławiu. Spotkali się więc artyści, matematycy, rolnicy i fizycy, którzy swą młodość poświęcili tworzeniu sztuki, nauki i miast współczesnej Gwinei.

Wystawa poprzedzona została projekcją filmu Stanisława Lenartowicza zatytułowanego „Cała naprzód”, który częściowo, jako pierwsza polska komedia awanturnicza, był kręcony na wyspie Casa, leżącej nieopodal Konakry.



Pomdo – rzeźbiona w kamieniu figurka symbolizująca przodka, lud Kissi, Gwinea (fot. Karolina Bieniek)

dr Karolina Bieniek

² „Na ołtarzach kultu rodzinnego ludu Kissi spotyka się tak zwane pomdo, czyli rzeźbione w kamieniu figurki ludzkie, symbolizujące ich przodków. Podczas uroczystości umieszczania figurki na ołtarzu owija się ją bawełnianymi taśmami, obwiesza amuletami czy też naszyjnikami z muszelek kauri. Przodek nie mieszka w pomdo na stałe, lecz zjawia się tam na wezwanie głowy rodziny. Dary przodkom składają Kissi także na wysokich skałach, przy wyróżniających się z otoczenia potężnych drzewach, a także w każdym innym osobliwym miejscu. Przynosząc swe dary proszą przodków o deszcz, obfite zbiory, liczne żony i potomstwo. Nadzór nad takimi ołtarzami sprawują najstarsi potomkowie przodka-założyciela rodu. Warto dodać, że obok ołtarzy poświęconych przodkom płci męskiej, w każdej wsi spotyka się także ołtarze dedykowane dla przodków kobiet”. Cyt. za: Stanisław Piłaszewicz, *W cieniu krzyża i półksiężycu. Rodzime religie i „filozofia” ludów Afryki Zachodniej*, wyd. Iskry, Warszawa 1986, s. 223-224.

Dni Afryki 2017

Warszawa 8-31 maja

Organizatorzy: Katedra Języków i Kultur Afryki
Uniwersytetu Warszawskiego, Staromiejski Dom Kultury
w Warszawie, Międzywydziałowe Koło Afrykanistyczne
UW, Fundacja FilmGramm, Festiwal Filmów Afrykańskich
AfryKamera

W maju po raz siódmy odbyły się Dni Afryki – wydarzenie mające na celu przybliżenie bogactwa kultur afrykańskich poprzez spotkania o charakterze naukowym i kulturalnym. Dniom Afryki towarzyszyły dwie wystawy, które można było oglądać w dniach 15-31 maja: *Mowa tkanin: wschodnioafrykańskie kangie* w Pałacu Kazimierzowskim UW oraz *Madagaskar – zapomniany świat. Zdjęcia Cezarego Filewa* w Galerii Wyjście Awaryjne Staromiejskiego Domu Kultury.

Wszystkie wykłady, pokazy i spotkania, które znalazły się w programie tegorocznych Dni Afryki odbywały się w różnych miejscach Warszawy. Poniższa relacja skupia się na wydarzeniach zlokalizowanych w Staromiejskim Domu Kultury.

Szereg wydarzeń odbywających się w Staromiejskim Domu Kultury zapoczątkował wykład Marii Piotrowskiej dotyczący postaci i twórczości Ngugi'ego Wa Thiong'o – jednego z najznamienitszych pisarzy kenijskich. Było to pierwsze z trzech spotkań z cyklu *Kultury i postaci Afryki*. W kolejnym spotkaniu wziął udział dr Piotr Cichocki z Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW prezentując wykład zatytułowany „Muzyka współczesnego Malawi: między leczniczymi rytmemi a dyskoteką”. Swoje wystąpienie wzbogacił prezentacją licznych nagrań dźwiękowych, zdjęć i materiałów video zebranych podczas wielomiesięcznych badań terenowych w północnym regionie Malawi. Dr Ewa Kalinowska przybliżyła natomiast postać Anette Mbaye d'Erneville, senegalskiej pisarki, dziennikarki i feministki, która w 1965 roku, jako pierwsza poetka w Afryce Zachodniej, wydała zbiór swoich poezji i zainicjowała powstanie Muzeum Kobiety w Dakarze.

Miłośnicy podróży mogli zapoznać się z sylwetką oraz spuścizną literacką i fotograficzną Kazimierza Nowaka, który samotnie przejechał Afrykę rowerem. O jego biografii a także roli podróżnika w badaniu obcych kultur opowiadali Elżbieta Stańczyk i Dominik Szmaida – podróżnik i Prezes Fundacji im. Kazimierza Nowaka. Bliski tematyce prezentacji był film „Afryka Kapuścińskiego” w reżyserii Piotra Stanickiego i Jean Luca Cohena realizowany przy współpracy z *Dyskusyjnym Klubem Filmów Nieobecnym*.

Kulminacyjnym punktem programu Dni Afryki był *Afrykański Weekend Kulturalny* odbywający się w dniach 20 i 21 maja 2017. W sposób zintensyfikowany angażował różne grupy wiekowe odbiorców w tematykę afrykańską.

Dzieci i rodzice mogli wspólnie wykonywać *galimoto* – kenijskie zabawki z drutu podczas warsztatów prowadzonych przez grupę *Karkandoo* oraz wysłuchać baśni afrykańskich opowiadanych przez Jarosława Kaczmarka z grupy *Studia O* – stowarzyszenia zajmującego się sztuką opowiadania.

W części warsztatowej młodzież i dorośli mogli spróbować swoich sił w dzierganiu szydełkiem torebek i kosmetyczek z torebek plastikowych. Akcja została zapoczątkowana przez przedsiębiorcze kobiety ze slumsu Mathare w Nairobi skupione w stowarzyszeniu *Spółdzielnia Cooperative Ushirika* zajmującym się szyciem mundurków i tornistrów oraz organizującym warsztaty szycia. Okoliczności powstania spółdzielni, sposób jej działalności i historie współtworzących ją kobiet przybliżyła współrealizatorka projektu i przedstawicielka Fundacji Pamoja-Razem – Alicja Wysocka. Uczestnicy warsztatów mogli również własnoręcznie wykonać biżuterię z drukowanej tkaniny zwanej African Wax Print. Zajęcia z tworzenia biżuterii prowadziła Monika Bryzek z inicjatywy *Ufundi*.

Miłośnicy podróży wysłuchali relacji Arkadego Fiedlera, wnuka znanego podróżnika, z podróży maluchem przez Afrykę. Opowieść była wzbogacona pięknymi zdjęciami.

Dla kinomanów przygotowano dwa spotkania – pierwsze dotyczyło estetyki ghańskich plakatów filmowych i zostało poprowadzone przez Dawida Gryzę. Drugie przybliżyło postać znanego reżysera Djibrila Diopa Mambety'ego. Spotkanie w ramach cyklu *Legends kina Afryki* poprowadziła dr Ewa Kalinowska.

W czasie tegorocznych Dni Afryki została wydana już czwarta część albumu „Mity i postaci Afryki w komiksie”. Powstanie albumu zainspirowały regularne spotkania dotyczące kultur Afryki, współczesnych trendów społeczno-kulturowych na kontynencie a przede wszystkim ważnych postaci, które kształtowały historię i kulturę Afryki.

Nie zabrakło też wydarzeń muzycznych. W czasie warszawskiej Nocy Muzeów zaprezentowano przegląd najlepszych teledysków kontynentu z lat 2016 i 2017 a na zakończenie weekendu odbył się koncert The Badji Band.

Tegoroczną edycję Dni Afryki zakończyły warsztaty kulturowo-językowe prowadzone przez: Patrycję Kozieł (Katedra Języków i Kultur Afryki UW, Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN) – język hausa; Kingę Turkowską – język amharski; Katarzynę Zychłę – język suahili; Elmiego Abdi (Fundacja dla Somalii) – język somalijski.

Partnerami wydarzenia wspierającymi organizatorów były liczne instytucje działające na rzecz dialogu międzykulturowego: Forum Kenijsko-Polskie, Fundacja dla Somalii, Fundacja Adulis, Fundacja Afryka Connect, Stowarzyszenie

Somalijskie w Rzeczypospolitej Polskiej, Jasmin – Stowarzyszenie Przyjaciół na rzecz Współpracy Międzykulturowej jak również Centrala – Central Europe Comics Art. Patronat nad wydarzeniem objęła organizacja Kontynent Warszawa, a także portale internetowe: Etnosystem.pl, Afryka.org, Łyk Kultury.

Paulina Zając

*

W ramach Dni Afryki 23 maja na Wydziale Orientalistycznym UW w Katedrze Języków i Kultur Afryki, odbyła się także interdyscyplinarna sesja naukowa, pt. "Language and Culture Interface". Jej celem było przede wszystkim przedstawienie aktualnego stanu badań afrykanistycznych, ale także wymiana kontaktów, doświadczeń i poglądów badaczy zajmujących się różnymi dziedzinami nauki, których elementem wspólnym jest Afryka i zachodzące na tym kontynencie procesy.

Sesja skupiła naukowców z ośrodków akademickich zarówno z Polski (Uniwersytet Warszawski), Europy (Universita per Stranieri di Perugia, Włochy, SOAS University of London, Wielka Brytania), jak i Afryki (Bayero University, Kano, Nigeria). Podczas konferencji badacze wygłosili referaty o tematyce dotyczącej procesów zachodzących w językach afrykańskich, wpływu aspektów kulturowych na społeczeństwo, które dotyczyły całego obszaru kontynentu.

Było to szczególne wydarzenie przede wszystkim dla młodych naukowców, którzy mieli szansę zaprezentować wyniki prowadzonych przez siebie badań szerszemu gronu odbiorców, skonsultować je i uzyskać cenne rady od badaczy z innych ośrodków akademickich posiadających wieloletnie doświadczenie badawcze i znaczący dorobek naukowy.

Olga Frąckiewicz

INFORMACJE REDAKCJI

Lista recenzentów zewnętrznych „Afryki”

- Mgr Daniel Gazda – Instytut Etnologii i Archeologii PAN
Ks. dr Stanisław Józef Grodź SVD – Katolicki Uniwersytet Lubelski
Dr Magdalena Horodecka – Uniwersytet Gdański
Prof. dr hab. Grzegorz J. Kaczyński – Università Degli Studi Di Catania (Uniwersytet w Katanii, Włochy)
Dr hab. Katarzyna Anna Kołodziejczyk – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Robert Kłosowicz – Uniwersytet Jagielloński, Kraków
Dr hab. Maciej Kurcz – Uniwersytet Śląski, Univerzita svätého Cyrila a Metoda v Trnave, Słowacja
Dr hab. Kamil Kuraszkiewicz – Uniwersytet Warszawski
Dr nauk med. Gabriela Majkut – Uniwersytet Medyczny w Poznaniu im. Karola Marcinkowskiego
Dr hab. Grzegorz Myśliwski – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Michał Leśniewski – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Wiesław Lizak – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Anna Maria Niedźwiedź – Uniwersytet Jagielloński, Kraków
Prof. dr hab. Nina Pawlak – Uniwersytet Warszawski
Ks. dr hab. Jacek Jan Pawlik SVD – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn
Dr hab. Robert Piętek – Uniwersytet Przyrodniczo Humanistyczny w Siedlcach
Dr Joanna Popielska-Grzybowska – Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora, Pułtusk
Dr hab. Magdalena Radkowska – Uniwersytet Warszawski
Prof. dr hab. Elżbieta Reklajtis – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa
Dr Hanna Rubinkowska-Anioł – Uniwersytet Warszawski
Prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa
Dr hab. Ewa Siwierska – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Krzysztof Trzcíński – Polska Akademia Nauk, Warszawa
Dr Izabela Will – Uniwersytet Warszawski
Dr Kamil Zajączkowski – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Izabella Zatorska – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Maciej Ząbek – Uniwersytet Warszawski
Prof. zw. dr hab. Jerzy Zdanowski – Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego
Dr Beata Wójtowicz – Uniwersytet Warszawski

Zasady przyjmowania tekstów do druku

Redakcja czasopisma „Afryka” (ISSN-1234-0278), (e-ISSN-1111-9999) przyjmuje do publikacji jedynie teksty oryginalne. Przesłane teksty nie mogą być opublikowane w innych miejscach.

Wersją pierwotną czasopisma jest wersja papierowa. Lista recenzentów zewnętrznych jest raz w roku aktualizowana i umieszczana na stronie internetowej www.ptarf.org.pl w linku „Redakcja „Afryki” oraz w czasopiśmie.

Teksty prosimy nadsyłać pocztą elektroniczną na adres: peteafr@gmail.com

Ponadto autorzy proszeni są o złożenie wraz z tekstem zeskanowanego lub przesłanego pocztą, podpisanego oświadczenia o treści:

Imię i nazwisko autora/autorów

Oświadczam(y), że praca pt złożona do publikacji w czasopiśmie „Afryka” jest wyłącznie mojego (naszego) autorstwa. Nikt spoza wskazanego grona autorów nie wniósł istotnego wkładu w powstanie publikacji oraz nie pojawiła się w nim osoba, której wkład był znikomy lub w ogóle nie miał miejsca.

Ponadto oświadczam(y), że praca nie została wcześniej nigdzie opublikowana (niezależnie od języka) oraz nie jest rozpatrywana pod kątem publikacji w żadnej innej redakcji.

Oświadczam także, że badania przedstawione w artykule (lub powstanie artykułu naukowego) zostało sfinansowane ze źródeł (proszę wymienić):

Podpis/Podpisy

(Jeśli dotyczy) informacji o źródłach finansowania publikacji (np. stypendium autorskie, grant badawczy), wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów (*financial disclosure*)

Oświadczenie jest dostępne na stronie internetowej: <http://www.ptafr.org.pl>

Kwalifikowanie tekstów do publikacji

- Przed przesłaniem tekstu do recenzji sekretarz redakcji sprawdza, czy jest on zgodny z profilem merytorycznym pisma i spełnia wszystkie wymogi techniczne. Teksty, które spełniają powyższe warunki są przesyłane do redaktora naczelnego i tematycznego, którzy wyznaczają recenzentów.
- Każdy tekst jest recenzowany przez dwóch recenzentów w systemie double-blind review. Oznacza to, że recenzenci nie znają tożsamości autora a autor nie zna tożsamości recenzentów.
- Recenzje sporządzane są w formie pisemnej.

- Recenzje zawierają informacje o przyjęciu tekstu, konieczności dokonania poprawek wskazanych przez recenzenta lub odrzuceniu tekstu. Tekst, który otrzymał co najmniej jedną negatywną recenzję nie jest publikowany.

Ghostwriting i Guest authorship

Redakcja czasopisma „Afryka” przestrzega i wdraża zalecenia Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego dotyczące ochrony przed nieujawnionym autorstwem lub współautorstwem artykułu (*ghostwriting*) i pozornym autorstwem lub współautorstwem artykułu (*guest authorship*). W związku z powyższym od autorów publikacji wymaga się ujawnienia wkładu poszczególnych osób w powstanie publikacji. Wykryte przypadki *ghostwriting* i *guest authorship* są traktowane jako przejaw nierzetelności naukowej i z tego względu będą dokumentowane oraz przekazywane do właściwych instytucji.

Wytyczne dla autorów tekstów

Tytuł naukowy, nazwisko, afiliacja, adres i telefon autora powinny być załączone w osobnym pliku w celu zapewnienia anonimowości autora. Nazwa pliku powinna zawierać trzy pierwsze słowa tytułu tekstu i adnotację „dane osobowe”.

Do 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), słowa kluczowe w języku polskim i angielskim oraz bibliografię.

Wymagania techniczne

- Imię i nazwisko autora powinno być umieszczone w pierwszej linii tekstu, wyrównane do lewego marginesu.
- Tytuł należy umieścić poniżej nazwiska – zapisany czcionką prostą (antykwą), bez cudzysłowu, wyrównany do środka strony, niezależnie od liczby wierszy.
- Tekst nie powinien przekraczać objętości 1 arkusza wydawniczego (22 strony).
- Formatowanie: edytor – Word; czcionka – 12, Times New Roman; odstęp między znakami – standardowy; interlinia – 1,5 wiersza; wielkość wcięcia wierszy akapitowych – 1,5 cm [Tab]; marginesy [wszystkie] – 2,5 cm; cytaty i zwroty obcojęzyczne – kursywą; wszystkie strony ponumerowane – dół strony [stopka] do środka.
- **Nazwa pliku** z tekstem powinna zawierać jedynie trzy pierwsze słowa tytułu tekstu.
- **Plik** powinien być przesłany w formacie doc, docx.
- Ewentualne zdjęcia, mapy, wykresy i tabele należy przysyłać w osobnym pliku JPG, ponumerowane, zaznaczając miejsce ich umieszczenia w tekście.

- **W tekście należy używać typowych skrótów**, powszechnie przyjętych w j. polskim takich jak „np.”, „etc.”, „itp.”, „jw.”. Nazwy miesiące 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.