

POLSKIE TOWARZYSTWO AFRYKANISTYCZNE
KATEDRA JĘZYKÓW I KULTUR AFRYKI UW

AFRYKA

NR 50/2019 WARSZAWA



Wydawcy: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne
Katedra Języków i Kultur Afryki UW



POLSKIE
TOWARZYSTWO
AFRYKANISTYCZNE



KATEDRA
JĘZYKÓW
I KULTUR
AFRYKI



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: petafr@gmail.com
www.ptafr.org.pl

Rachunek bankowy:
PKO BP SA XIV O/Warszawa
76 1020 1156 0000 7802 0050 6345

Rada Naukowa
Jan Jakub Milewski
Bronisław Kazimierz Nowak
Robert Kłosowicz
Jacek Jan Pawlik
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, Wojciech Charchalis
Bogusław Franczyk, Ewa Kalinowska, Izabela Will, Kinga Turkowska
Redaktor językowy (język polski) Małgorzata Kąkiel
Redaktor językowy (język angielski) Dafydd Williams
Redaktor językowy (język francuski) Ewa Kalinowska

© Copyright by Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne
© Copyright by Katedra Języków i Kultur Afryki UW

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

Na okładce: Tkanina z rafii z muszelkami kauri, lud Bakuba, prowincja Lulua (dawniej Kasai) Demokratyczna Republika Konga (fot. Małgorzata Szupejko, zbiory własne)

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.

Do Członków Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego i Czytelników „Afryki”

„Afryka” dotrwała jubileuszu pięćdziesiątej edycji. Czas mija szybko, niosąc nowe wyzwania. Z tego właśnie powodu Towarzystwo musi podjąć decyzje, które być może zmienią kształt czasopisma, nie zmieniając celu, jakiemu ma służyć: prezentacji dorobku naukowego środowiska afrykanistycznego w Polsce i upowszechnianiu rzetelnej wiedzy o Afryce.

Jak Państwo zauważyli, współwydawcą bieżącego numeru jest Katedra Języków i Kultur Afryki UW, której logo widnieje na stronie redakcyjnej. Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, jako dotychczasowy jedyny wydawca, wyczerpało swoje możliwości finansowe, aby sprostać formalnym wymaganiom stawianym czasopismom naukowym przez MNiSW. Na przykład, nie stać nas było na zakup identyfikatora DOI po cenach komercyjnych, ani na płatne zapewnienie całościowej obsługi strony procesu wydawniczego, nie wspominając o honorariach dla recenzentów, których coraz trudniej było pozyskiwać w przypadku niektórych specjalistycznych artykułów.

Całość prac związanych z procesem wydawniczym spoczywała na barkach Zespołu Redakcyjnego, począwszy od recenzji wewnętrznych, pozyskiwaniu recenzentów zewnętrznych, pracach redakcyjnych, korektorskich i czysto technicznych, a na dystrybucji skończywszy.

Jednak rzeczą najważniejszą jest sprawa dalszej edycji „Afryki” i nadania jej nowego kształtu, o którym już dyskutowaliśmy w ramach spotkań w gronie Zarządu PTAfr i będziemy dyskutować nadal. Jest jeszcze trochę czasu na podjęcie decyzji, chociażby o częstotliwości edycji – być może będzie ona rocznikiem.

Chciałam podziękować wszystkim Członkom Redakcji, Recenzentom i przede wszystkim Autorom za dotychczasową współpracę nad formowaniem kształtu naszego czasopisma. Zakończenie tego etapu rozwoju „Afryki” łączy się z podjętą przeze mnie decyzją o rezygnacji z dalszego kierowania pismem. Będę jednak wspierać Redakcję, w miarę możliwości i potrzeb, dzieląc się moim doświadczeniem.

Jestem przekonana, że wraz z nowym Zespołem Redakcyjnym, nową Radą Naukową i nie mniejszym zapałem do pracy „Afryka” będzie rozwijała się pomyślnie.

Redaktor Naczelna
Małgorzata Szupejko

SPIS TREŚCI

CONTENTS	7
----------------	---

SUMMARIES OF ARTICLES	9
-----------------------------	---

SPOŁECZEŃSTWO I KULTURA

Ryszard Vorbrich

W poszukiwaniu „autentycznego” Afrykanina	13
--	-----------

Lucjan Buchalik

Batwa – sto lat przemian. Między globalizacją, państwem a turystyką	41
--	-----------

SPOŁECZEŃSTWO I POLITYKA

Izabela Cywa

Grupa zbrojna Siriri jako przykład działalności rebeliantów w Republice Środkowoafrykańskiej	67
---	-----------

LITERATURY AFRYKI W JĘZYKACH EUROPEJSKICH

Renata Díaz-Szmidt

Zraniona pamięć i historyczna trauma w literaturze Gwinei Równikowej. Twórczość Donata Ndongo Bidyogi	83
--	-----------

JĘZYKI AFRYKI W BADANIACH POLSKICH

Beata Wójtowicz

Socjokulturowy aspekt powitań w języku suahili	101
---	------------

Z HISTORII AFRYKI

Marek Pawełczak

Ile funtów na fārsala? Miary i wagi stosowane w handlu zanzibarskim w okresie 1830–1888.	119
--	------------

RECENZJE

Michał Leśniewski

Kolejna (nie)biografia Czaki. Recenzja książki Johna Labanda <i>The Assassination of King Shaka. Zulu History's Dramatic Moment</i>, Johannesburg, Cape Town 2017.	141
--	------------

Małgorzata Szupejko Jacek Łapott, <i>Dogonowie z bliska</i>, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2019.	147
---	-----

KRONIKA

Ewa Kalinowska Samba Diabará Samb, żyjący skarb Senegalu, odszedł w wieku 95 lat	151
--	-----

INFORMACJE REDAKCJI	153
----------------------------------	-----

INFORMACJE PTAfr	159
-------------------------------	-----

CONTENTS

SUMMARIES OF ARTICLES 9

SOCIETY AND CULTURE

Ryszard Vorbrich

Searching for the “Authentic” African 13

Lucjan Buchalik

The Batwa – A Hundred Years of Transformation. Between Globalisation, State and Tourism 41

SOCIETY AND POLITICS

Izabela Cywa

The Siriri Military Group as an Example of Rebel Activities in the CAR 67

AFRICAN LITERATURES IN EUROPEAN LANGUAGES

Renata Díaz-Szmidt

Wounded Memory and Historical Trauma in the Literature of Equatorial Guinea. Donato Ndongo Bidyogo’s Works 83

POLISH STUDIES ON AFRICAN LANGUAGES

Beata Wójtowicz

The Socio-Cultural Context of Greetings in Swahili 101

FROM THE HISTORY OF AFRICA

Marek Pawełczak

How Many Pounds per Fārsala? Measures and Weights used in Zanzibar Trade in the Period 1830-1888 119

BOOK REVIEWS

Michał Leśniewski

Another (non) Biography of Shaka. Review of book by John Laband
The Assassination of King Shaka. Zulu History’s Dramatic Moment, Johannesburg, Cape Town 2017. 141

Małgorzata Szupejko

Jacek Łapott, *Dogonowie z bliska* (Dogons Up Close), Szczecin University Press, Szczecin 2019. 147

CHRONICLE

Ewa Kalinowska
**Samba Diabaré Samb, the Living Treasure of Senegal, Passed Away
at the Age of 95**.....151

PTAfr INFORMATION.....153

EDITORIAL INFORMATION.....159

SUMMARIES OF ARTICLES

RYSZARD VORBRICH

Searching for the “Authentic” African

The concept of the “true”, authentic African, as a person fundamentally different from Western people, had been long present in European academic discourse (especially in anthropology), as well as popular culture. **Its antithesis emerged as a concept of the detribalised African**, largely deprived of the traits of the authentic African culture and adopting European cultural patterns.

The concept of an “authentic” African as a static “specimen” sourced from old Africa, resistant to cultural change, was rejected by the new, educated African elites. In postcolonial Africa, one of their responses was the idea of Afrocentrism. The article is an essay, not aimed at an exhaustive analysis of the subject. It is rather intended to indicate selected areas of discourse, as well as to show how the concept of an “authentic” African functioned within the academic discourse, as well as how, depending on the context and colonial doctrines, the phenomenon of the interpenetration of cultures and the empowerment of Africans evolved.

Key words: Africa, culture, assimilation, *évolués*, detribalisation, indirect rule, Afrocentrism

LUCJAN BUCHALIK

The Batwa – A Hundred Years of Transformation. Between Globalisation, State and Tourism

The article is a deep reflection on changes taking place in minority cultures, not only in contact with their larger neighbours, but also, and above all, under the influence of globalisation processes and the rapid development of tourism. The research is structured in order to present the Batwa people living in the African Great Lakes region from a broader time perspective. The juxtaposition of two research periods, one from the early 20th century (Jan Czekanowski) and the other from the 21st century (Lucjan Buchalik), made it possible to track the changes in the everyday life of this community. On the one hand, the Batwa are marginalised, and on the other hand, they are being absorbed by the surrounding, more dominant peoples. Studying the transformation process, one can notice that the Batwa accepted many changes resulting from their contacts with the outside world. It was the process of forcible displacement from their historical territories that threatened the existence of this community.

Key words: Jan Czekanowski, the Batwa, changes in culture (transformation process), agriculture, indigenous people

IZABELA CYWA

The Siriri Military Group as an Example of Rebel Activities in the Central African Republic

Most military incidents in the Central African Republic that have been recorded since 2017 stem from conflicts over transportation trails, cattle (buffalo) grazing and mineral mines (gold and diamonds). The article aims to show the activities of military groups on the territories controlled by them through an analysis of tactics deployed by one of the rebel organisations. The activities of the Siriri group are typical of separatist groups in the Central African Republic (CAR).

Key words: Central African Republic (CAR), the Siriri military group, cattle grazing, mineral mines, transportation trails, Mambéré-Kadeï Prefecture

RENATA DÍAZ-SZMIDT

Wounded Memory and Historical Trauma in the Literature of Equatorial Guinea. Donato Ndongo Bidyogo's Works

The article, based on the example of Donato Ndongo Bidyogo's works, presents two aspects of Equatorial Guinean literature, namely memory and trauma. They are crucial for the understanding of this still young literature, written in Spanish. The consideration of selected issues developed by contemporary Equatoguinean writers gives the country's literature a specific character. A reflection on the dramatic past and the difficult present is its recurring motif. The article is divided into four parts. The first part presents a theoretical reflection on the concept of Paul Ricoeur's "wounded memory" used in the text. The second analyses the so-called traumatic discourse in literature, and attempts to find the distinction between a traumatic event and a traumatising experience. The third part of the article presents the issues of Equatoguinean historical traumas and sketches the literary landscape of the country. The article focuses on literary strategies of collective projection, wounded memory of Equatorial Guineans and the issue of the (im)possibility of mapping trauma in literature. The last part of the text presents literary examples of the phenomena discussed in the literature of Donato Ndongo Bidyogo.

Keywords: Donato Ndongo Bidyogo, Equatorial Guinea, literature, memory, trauma

BEATA WÓJTOWICZ

The Socio-Cultural Context of Greetings in Swahili¹

Today most linguists agree that language and culture are tightly connected. It is also argued that in order to communicate successfully, we need to achieve a level of socio-cultural competence along with an ability to use the grammar and the lexicon of a particular language. There are many kinds of cultural norms and values that one has to obey, as there may be fundamental communication and discourse differences between one language and another. This paper is primarily concerned with some issues of discourse strategies and pragmatics of African languages. While the study focuses on greeting practices among the Swahili, it also investigates how learners acquire the pragmatics of Swahili greetings in a foreign language context, and how Swahili, as a language of wider communication, is influenced by cultural norms and values of its speakers, for whom Swahili is not a primary language.

Key words: greetings, forms of address, socio-cultural competence, Swahili, lingua franca

MAREK PAWEŁCZAK

How Many Pounds per Fārsala? Measures and Weights used in Zanzibar Trade in the Period 1830–1888

The article concerns the system of measures and weights used in the Sultanate of Zanzibar, mainly in the international port of Zanzibar in the years 1830–1888. The system was used in the trade between local, Arab, Indian and Western merchants. It drew from various traditions. In a relatively short time, after a period of standard negotiation between merchants and state officials, this eclectic system was, to some extent, embedded in the English tradition based on an ounce, pound and yard. While the measures of volume have retained their local character and have not been converted into European units, they have also been globalised through their weight equivalents. The author considers the Zanzibar system of measures and weights in a political and economic context. At the same time, he believes that the key to understanding the process of creating the Zanzibar system of measures and weights is to understand how it was conceptualised by the Western, and also indirectly local recipients.

Keywords: East Africa, Zanzibar, Nineteenth Century, economic history, trade, weights and measures

¹ Research financed by the National Science Centre, Poland, grant no 2018/31/B/HS2/01114.

W POSZUKIWANIU „AUTENTYCZNEGO” AFRYKANINA

Streszczenie

Koncepcja „prawdziwego”, autentycznego Afrykanina, jako osoby z gruntu odmiennej od ludzi Zachodu, od dawna obecna była w europejskim dyskursie naukowym (zwłaszcza antropologicznym), jak i kulturze popularnej. Jego antytezą stał się koncept Afrykanina zdetrybalizowanego, wyzbytego w znacznej mierze cech autentycznej kultury afrykańskiej i przyjmującego europejskie wzory kulturowe.

Koncept „autentycznego” Afrykanina, jako statycznego „okazu” zaczerpniętego z dawnej Afryki, odpornego na zmianę kulturową, spotykał się z odrzuceniem przez rodzące się nowe, wykształcone elity afrykańskie. W pokolonialnej Afryce ich odpowiedzią była m.in. idea afrocentryzmu.

Niniejszy artykuł ma charakter eseju, niestawiającego sobie za cel wyczerpującej analizy zagadnienia. Celem jest raczej wskazanie na wybrane pola dyskursu, przedstawienie, jak koncept „autentycznego” Afrykanina, funkcjonował w debacie naukowej, a także jak zmieniał się w zależności od kontekstu i doktryn kolonialnych zjawisko przenikania się kultur oraz upodmiotowienia samych Afrykanów.

Słowa kluczowe: Afryka, kultura, asymilacja, évolué, detrybalizacja, rządy pośrednie, afrocentryzm

Egzotyzacja Afrykanina

Problem oryginalności kulturowej od dawna był przedmiotem analiz z zakresu filozofii i antropologii kulturowej, jest także obecny w dyskursie potocznym, w europejskiej kulturze popularnej. Kategoria „autentyczności” używana jest przy opisywaniu zjawisk kulturowych oraz analizowaniu odmienności różnych typów kultury.

Egzotyzacja obcej rzeczywistości kulturowej pojawia się wypadku istnienia dużego dystansu przestrzennego i kulturowego pomiędzy obserwatorem (badaczem) a społecznością (kulturą) będącą przedmiotem obserwacji (badań). Objawia

się ona w koncentrowaniu na różnicach (często wyjąskrawionych), na wyróżnikach kulturowych, czasami kosztem analizy innych elementów, istotnych (niekiedy kluczowych) dla całości obrazu badanej rzeczywistości. W konsekwencji ma miejsce kreowanie „Obcego” jako antytezy tych cech, które stanowią o odrębności grupy pochodzenia zewnętrznego obserwatora, figury narracyjnej mającej uzupełnić paletę kultur świata. Aby ochronić czystość tych barw, uwypukla się elementy uznane za „autentyczne”. Unika się z reguły uwzględniania tych detali, które uznaje się za zapożyczone, „zanieczyszczające” obraz egzotycznej rzeczywistości. Zabieg ten był stosowany już w pierwszych relacjach europejskich podróżników odwiedzających Afrykę Subsaharyjską.

Początkowo relacje europejskich (portugalskich) żeglarzy, cechował umiar w formułowaniu opisów o cechach egzotyzacji. Pisali głównie o tym co było ważne z punktu widzenia żeglugi, interesów handlowych, ewentualnie celów misyjnych². Z czasem, zwłaszcza w kontekście rozwijającego się handlu niewolnikami, opisy te nabierały charakteru deprecjonującego Afrykanów³.

Afrykanin miał w sposób zasadniczy różnić się od ludzi, którym przypisywano autorstwo wielkich cywilizacji. Afrykanin jawił się zwykle Europejczykom (zwłaszcza od epoki filozofii Oświecenia) jako postać z gruntu odmienna od nich samych. Niżej lokowana w sekwencji dziejów ludzkości⁴. Dla Georga Wilhelma Friedricha Hegla Afryka miała być krajem „w okresie dziecięcym spowitym w ciemny mrok nocy /.../ Murzyn, jak utrzymywał Hegel, miał być „w całej swej dzikości i niepoohamowaniu człowiekiem natury /.../ w charakterze jego nie można znaleźć niczego, co można by nazwać ludzkością”⁵. Carl von Linné, (łac. Carolus Linnaeus) – twórca pierwszej naukowej próby systematyki gatunków (*Systema*

² Zwracano uwagę na przydatność (lub nie) Afrykanów jako partnerów handlowych lub na podatność (lub nie) na ewangelizację. Przedstawicielom afrykańskich elit przypisywano takie przymioty, jak „przyjemny sposób mówienia z naturalną znajomością rzeczy”; M. Tymowski, *Podróże i poselstwa władców zachodnioafrykańskich do Portugalii w XV w.* „Afryka”, t. 40, 2014, s. 17–42.

³ Przykładem takiej narracji może być opis pierwszych afrykańskich niewolników przywiezionych do portu Lagos w roku 1444: „żyli jak bestie, nie postępując jak ludzie rozumni, nie znali ani chleba, ani wina, nie umieli odkrywać ciała tkaninami ani mieszkać w domach, a największa była ich ignorancja uniemożliwiająca im jakiegokolwiek poznanie dobra i zmuszająca ich do życia w bestialskiej beczynności” Zuzara Gomes Eanes de – Soares Torquato de Sousa, *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné por mandado do Infante D. Henrique*, vol. 2, versão actualizada do texto pelo Torquato de Sousa Soares, Lisboa 1981, s. 150–151, cyt. za: M. Tymowski, *Europejczycy i Afrykanie. Wzajemne odkrycia i pierwsze kontakty*, Toruń 2017, s. 310.

⁴ David Hume, XVIII-wieczny filozof szkocki, w znanym eseju (*Of the Populousness of Ancien Nations*, 1752) stwierdzał, iż „Negrzy (Negroes) są w naturalny sposób niżej (rozwinęci) [dop. RV] niż biali”; E.C. Eze, *Race and the Enlightenment*, Oxford 1997, s. 29.

⁵ G.W.F. Hegel *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. A. Landman, J. Grabowski, Warszawa 1958, s. 137, 140. Aby uzasadnić ten wywód, Hegel wyłączył z przestrzeni afrykańskiej kultury Egipt.



Fot. 1. Karl (Chares) Atangana (1880-1943) – przykład *évolué* (w środku). Wykształcony w szkole misyjnej, pierwszy ochrzczony Ewondo. Zaufany współpracownik niemieckiej, a później francuskiej administracji. Zagorzały zwolennik westernizacji (lata 20. XX wieku). Źródło: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/6e/Charles_Atangana_seated.jpg (dostęp: domena publiczna 15.12.2019)

naturae – 1758)⁶, Afrykanina („Człowieka Afrykańskiego”) scharakteryzował jako „flegmatyka, rozluźnionego /.../ przebiegłego, gnuśnego, niedbałego”, człowieka, którym „rządzą kaprysy”. W ten sposób skonstruował on antytezę Europejczyka („Człowieka Europejskiego”), którego miała według niego cechować „jasna karnacja”, miał on być „sangwinikiem /.../ szlachetnym, przenikliwym, twórczym”⁷.

W przytoczonych opiniach znać konsekwencje egzotyzacji mieszkańca Afryki – „Czarnej Afryki”. Afrykanin był egzotyzowany na różne sposoby, od podkreśla-

⁶ A zarazem twórca terminu *homo sapiens*.

⁷ C. Linneaus, *Systema naturae*, Halae Magdeburgicae, 1758, s. 20–23. O ile nie podano inaczej, wszystkie tłumaczenia pochodzą od autora.



Fot. 2. Nai Toudou (1910 ? – 2004) (vai madai – „wielki, szanowany ojciec”) przywódca segmentu rodowego, strażnik wiedzy „sekretniej”. Po jego śmierci nie wznowiono już tradycyjnego „święta duchów” – Dara Musruf. Ostatnie odbyło się w 2003 roku. (fot. R. Vorbrich, Daba, wieś Nivé, Kamerun 1999 r.)

nia cech somatycznych (brawa skóry), po uwypuklanie, także idealizowanie, cech kultury, w taki sposób, aby kontrastowały ze swoją kulturą Europejczyka. Wówczas mógł być traktowany jako „prawdziwy”, „autentyczny”. W ten sposób obraz egzotycznego człowieka, półnagiego w *bubu*, „pasował” do stereotypu. Afrykanin w garniturze (w cylindrze, „pod krawatem” lub przy lekturze gazety) psuł ten obraz, stawał się nieautentyczny”.

Taka wizja Afrykanina, od dawna obecna była w europejskiej kulturze popularnej. Od XIX w. była rozpowszechniana zwłaszcza w ramach tzw. „ludzkiego zoo” (*zoos humains*). Termin ten odnosi się do przypadków (sposobów) prezentowania publiczności krajów zachodnich (głównie metropolii kolonialnych, ale też w USA) mieszkańców krajów skolonizowanych, umieszczonych w ich odtworzonego środowisku kulturowym i przyrodniczym. Często tak zwani „tubylcy”

znajdowali się w sytuacjach przymusowych, wystawieni na widok publiczności na swoistych wybiegach, razem z fauną typową dla ich krajów. Najbardziej drastycznym przykładem jest kongijski Pigmej (Ota Benga) pokazywany w 1906 r. w Ogrodzie Zoologicznym w Nowym Yorku w towarzystwie szympansa⁸.

Była to drastyczna forma egzotykcji. Publiczność żądała egzotyki, chciała zobaczyć autentycznych „dzikich”. Zdarzały się zatem i oszustwa, w pokazach uczestniczyli „nieautentyczni” sfalszowani „dzicy”⁹. Kontynuacją instytucji „ludzkiego zoo” były w latach 20 i 30 XX w. tzw. „wystawy kolonialne”, w ramach których odtwarzano w Paryżu, Brukseli i innych miastach europejskich całe wioski afrykańskie, z budynkami i ich mieszkańcami w odpowiednio dobranych strojach.

Nie oznacza to, że kultura afrykańska zawsze była deprecjonowana. Raczej przeciwnie. Egzotyka budziła zaciekawienie, a nawet sympatię. Lekceważona wręcz, uważana za niewartą pochwały, była raczej, spotykana u niektórych Afrykanów, tendencja do imitowania kultury Zachodu. Postawę taką dosadnie ujął polski XIX-wieczny podróżnik, badacz Afryki (sam uważający się za etnografa) Stefan Szolc-Rogoziński:

(...) muszę twierdzić (...) wbrew wszystkim pięknym frazesom, jakimi przepełnione są zwykle raporta angielskich misjonarzy, że daleko więcej jest wartą i bezwarunkowo więcej nadziei wzbudza własna cywilizacja państw centralnego Sudanu, jak np. Sokoto, Bornu, Bagirmi i inne, niż ta, którą dano owym społeczeństwom czarnym, paradującym w europejskich tużurkach i krawatach. Tamte podnoszą stopniowo to co swoje, dążąc do rozwoju – te naśladowują tylko formy cudzych instytucji i zwyczajów; tamte zadziwiają przybysza do pewnego stopnia swym samoistnym postępem cywilizacji – mającym prawo żądać pobłażliwości – te mimo woli pobudzają go do śmiechu i pewnego lekceważenia¹⁰.

Afrykanin Tubylcem

Problem „autentycznego” Afrykanina znalazł także swe poczesne miejsce w dyskursie antropologicznym. Pytanie o cel i przedmiot antropologicznych badań w Afryce, kwestia, jak przedstawiać kulturę Afryki, zwłaszcza tę „oryginalną”, „nie zafalszowaną” obcymi wpływami, legła o podstaw metodologii (i metodyki) antropologicznych (etnologicznych) badań afrykanistycznych.

⁸ Zob. B. Mullan, G. Marvin, *Zoo culture: The book about watching people watch animals*, Illinois, 1998.

⁹ Gdy w 1931 hamburski ogród zoologiczny sprowadził Kanaków (z Nowej Kaledonii), odzianych w europejskie garnitury, poniósł fiasko finansowe. Musiano uszyć im w pośpiechu „oryginalne kostiumy” według wzoru z muzeum etnograficznego. W dzień tańczyli oni na wybiegu *hula*, a wieczorami, prywatnie fokstrota. Zob. J. Pawlik SVD, *Egzotyzm – wątpliwy zachwyt odmiennością*, [w:] *Misje w XIX wieku. Wybrane zagadnienia*, red. P.A. Sokołowski, Pieniężno 2008, s. 35–52.

¹⁰ S. Szolc-Rogoziński, *Wyprawa S.S. Rogozińskiego. Żegluga wzdłuż brzegów Zachodniej Afryki na lugrze „Lucya-Małgorzata” 1882–1883*, Warszawa 1886, s. 164–165.

Klasyk antropologii, znany bardziej jako badacz ludów „pierwotnych” Oceanii – „dzikich” wyspiarzy triobrandzkich, w latach 30. XX wieku zwrócił się uwagę na Afrykę. Zastanawiał się, jak opisywać i analizować efekty kontaktu kulturowego, zmieniającego życie Afrykanina. Pytał, czy można, a jeśli tak, to jak, oddzielić (uchwycić) komponenty („prototypy”) rodzimej afrykańskiej kultury od europejskich „zapożyczeń”¹¹. Analizując procesy zmiany kulturowej zachodzące w zaszczerpionych („zapożyczonych”) w Afryce (Afryce Południowej) instytucjach pochodzenia europejskiego (np. w ramach przedsiębiorstwa, w ramach szkoły) zwracał uwagę na ułomność koncepcji zakładającej mechaniczne łączenie elementów europejskich i afrykańskich. Jego ocena opierała się na spostrzeżeniu, że takie „zapożyczone” instytucje funkcjonują w Afryce w odmiennych niż w Europie uwarunkowaniach politycznych („imperializmu politycznego”), społecznych („uprzedzeń rasowych”) i kulturowych (inwencji dostosowawczej „genialnych Afrykanów”)¹². W kontekście systemu edukacyjnego europejskiego pochodzenia w Afryce¹³ doszedł do wniosku, że „wykształcony Afrykanin jest nowym typem człowieka, w którego życiu dostrzegamy zdolności i energię, korzyści i przeszkody, problemy i wizje, jakich nie dziedziczą ani jego sąsiedzi Europejczycy, ani jego ‘półdzcicy’ bracia”¹⁴. A zatem, można powiedzieć, że Bronisław Malinowski optował za tezę, iż traktowany jako efekt zmiany kulturowej „wykształcony Afrykanin” nie stanie się kopią Europejczyka, nie będzie już jednak także tym samym człowiekiem, co jego „półdziki” rodak – czytaj: żyjący według wzorów tradycyjnych, „plemiennych”. W ten sposób B. Malinowski, wyraził swą wątpliwość w efektywność (a nawet celowość) procesu asymilacji Afrykanów z kulturą zachodnią. Świadomie – lub nie – poparł doktrynę rządów pośrednich (którą nieco szerzej omawiam poniżej).

W kontekście tych rozważań, należy podkreślić, że B. Malinowski uważał, że „badacz powinien pamiętać o tym, że w procesie przemiany kulturowej biorą udział ludzkie dążenia i uczucia /.../. (...) musimy stawiać pytania: Czy przemiany wśród społeczności tubylczych (*Native Societies* – R. V.) prowadzą do współistnienia i harmonijnej kooperacji, czy też do okresowo tłumionych, lecz potężnych sił narastającego rozdźwięku, przewrotu i katastrofy historycznej /.../. Każdy zawód

¹¹ B. Malinowski, *Dynamika przemian kulturowych. Studium stosunków rasowych w Afryce*, [w:] *Kultura i jej przemiany, Dzieła*, t. 9, tłum. A. Bydłoń, A. Mach, Warszawa 2000, s. 212–213.

¹² Jako symboliczny przykład owej kulturowej inwencji Afrykanów, podaje B. Malinowski spożywany w slumsach koktajl *skokian* (produkt szkodliwy dla zdrowia, powstały na bazie karbidu, spirytusu, melasy, itp.), łatwy do produkcji i ukrycia, powodujący szybkie upojenie, a zastępujący mniej szkodliwe tubylcze piwo, które było zwalczane przez policyjną akcję kontrolną, motywowaną purytańską kampanią antyalkoholową. *Ibidem*, s. 214–215.

¹³ Który jak zauważył, uczy Afrykanów zawodów związanych z rzeczywistością kulturową, do których, w warunkach segregacji rasowej, prawo ich nie dopuszcza.

¹⁴ B. Malinowski, *op. cit.*, s. 216.

nakłada na wykonującego go pewne zobowiązania moralne, podobnie zawód pracownika naukowego. Obowiązkiem antropologa jest rzetelna i prawdziwa interpretacja społeczeństw pierwotnych (*Native – R.V.*)¹⁵.

Gdzie jednak znaleźć owego przysłowiowego „tubylca”, lub raczej Afrykanina nie poddanego enkulturacji (*tribe-people*). Przez wiele lat, jeśli nie pokoleń, sądzono, że raczej z dala od kopalni miedzi, od terenu aktywności misji chrześcijańskiej, z dala od heterogenicznego z natury miasta, od budynku wiejskiej szkoły. Stąd wzięło się takie przywiązanie antropologów-afrykanistów do obszarów będących poza bezpośrednim, a nawet pośrednim wpływem cywilizacji europejskiej. Stąd typowy dla antropologii XX-wiecznej (zwłaszcza z połowy wieku) nacisk na tworzenie tak zwanych „monografii etnograficznych” – opisów i analiz społeczności, jednostek etnicznych – kultur – wyodrębnionych arbitralnie przez badaczy, niekiedy wypreparowanych wręcz z szerszego kontekstu etnicznego i kulturowego. Takie monografie miały prezentować wybrane przykłady czegoś, co można by nazwać „prawdziwą” Afryką i zarazem dostarczać materiału porównawczego do syntetycznych (niekiedy nawet drobiazgowych) typologizacji kultur i ludów Afryki.

Dynamika zmian kulturowych nasilająca się w drugiej połowie XX w. sprawiła, iż regiony definiowane jako „prawdziwa”, „dzika” Afryka zniknęły z mapy

¹⁵ B. Malinowski, *Dynamika przemian kulturowych. Studium stosunków rasowych w Afryce: Szkice z teorii kultury*, tłum. H. Stasiak, Warszawa 1958, s. 118. W polskojęzycznych edycjach dzieł B. Malinowskiego stosowany przez Autora termin *Native* (*Natives societies*) (B. Malinowski, *The Dynamics of Culture Change, An Inquiry into race relations in Africa*, 1945, s. 3) jest tłumaczony jako „społeczeństwo pierwotne” (1958) lub „krajowiec” (2000). Nie oddaje to niuansów semantycznych oryginalnego terminu. W praktyce (w ujęciu społecznym i prawnym) termin *Native* funkcjonował w kontekście relacji z społeczeństwem, które można by określić mianem autochtonicznego (tego statusu nie mieli tu np. Indusi zamieszkujący „brytyjską” Afrykę). Odnosił się w brytyjskiej Afryce Subsaharyjskiej do Afrykanów, jednostek (lub grup), które znalazły się w orbicie systemu kolonialnego i podlegały enkulturacji (np. afrykańskich pracowników przemysłu lub farm prowadzonych przez Europejczyków). W stosunku do polskiego terminu „społeczeństwo pierwotne” bardziej adekwatny wydaje się jego angielski odpowiednik *Primitive society* lub stosowany wymiennie z nim *Tribal society* (*tribe-peoples*). Ludzie określani mianem *Natives* żyli z reguły na obszarach zurbanizowanych lub wiejskich obszarach zdetrybalizowanych (np. na plantacjach). Afrykanie zaliczani do kategorii *tribe-peoples*, żyli nadal w strukturach plemiennych, często poza istotnym wpływem (i kontrolą) władz kolonialnych, m.in. nie korzystali z systemów edukacyjnych zachodniego pochodzenia (zob. M. Mamdani, *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*, New Jersey 1996).

Co prawda B. Malinowski twierdził w latach 30 XX wieku, że „nie ma już kultury prymitywnej żyjącej w izolacji” (B. Malinowski, *Dynamika przemian...*, s. 121), ale można sądzić, że odnosił się on głównie do swego doświadczenia wyniesionego z Afryki Południowej – jednego z najsilniej doświadczonych zmianami kulturowymi regionu Afryki. W czasach B. Malinowskiego, a nawet niemal do końca XX wieku, można było spotkać w Afryce obszary i społeczności (tzw. „plemienne”) żyjące we względnej izolacji. Gdyby traktować opinię B. Malinowskiego jako bezalternatywną, można by równie stanowczo powiedzieć, że już od setek lat nie było już w Afryce społeczności (kultur) pozostających w całkowitej izolacji.

kontynentu, obejmując coraz to mniejsze przestrzenie, zwane w terminologii antropologicznej obszarami (ludami) refugialnymi¹⁶. Były one traktowane przez badaczy jako swoiste rezerваты, laboratoria terenowe, w których, z racji cech topograficznych (masywy górskie, mokradła, ostępy dżungli) chroniły się ludy w małym stopniu dotknięte obcymi wpływami. Tam jeszcze w latach 70. XX w. można było znaleźć względnie „dziewicze”¹⁷ tereny badań. Co wykorzystywali zwłaszcza początkujący badacze (o ambicjach odkrywcy), pragnący zgromadzić oryginalny materiał naukowy oraz doświadczyć zetknięcia z autentyczną, nieskażoną obcymi wpływami kulturą afrykańską¹⁸.

Warto zaznaczyć, iż afrykanistyka antropologiczna, co najmniej już od lat 30. i 40. XX wieku pracowała nad przeformułowaniem przedmiotu swoich badań¹⁹, przechodząc powoli od poszukiwań początków („dzieciństwa”) cywilizacji ludzkiej²⁰, typologizacji kultur afrykańskich²¹ oraz analiz istoty afrykańskiego sposobu życia (np. afrykańskich systemów pokrewieństwa lub systemów politycznych)²²,

¹⁶ Tzw. ludy refugialne, to (często niejednorodne genealogicznie) grupy lub konglomeraty grup, nie tylko żyjące we względnej izolacji, ale świadomie i czynnie przeciwstawiające się enkulturacji, odrzucające wpływy cywilizacji o charakterze uniwersalnym. Przez co cechują się kulturą o specyficznych właściwościach morfologicznych, funkcjonalnych i strukturalnych, występującą w różnych regionach Afryki Subsaharyjskiej (zob. R. Vorbrich, *Ludy refugialne strefy Sudanu*, [w:] *Bilad as-Sudan. Kultury i migracje*, red. Waldemar Cisło, Jarosław Różański, Maciej Ząbek, Warszawa, 2013, s. 29–46).

¹⁷ W rozumieniu: nie będące dotychczas przedmiotem obserwacji etnograficznej.

¹⁸ Taką postawę ilustrują dobrze założenia programu badawczego pierwszej polskiej ekspedycji etnograficznej do Afryki (Studenckiej Ekspedycji Etnograficznej „Afryka’76”). Wyłożył je Jacek Łapott (opiekun naukowej wyprawy), opisując w punktach cechy społeczności wytypowanych jako przedmiot badań:

„1. wybrany lud winien zamieszkiwać wyodrębnione środowisko geograficzne, (...);
2. winien to być lud o stosunkowo małym stopniu skażenia wpływami zarówno tzw. „wielkich cywilizacji” Afryki Zachodniej i islamu, jak i nowszymi kontaktami z cywilizacją europejską;
3. kultura materialna tego ludu winna być na tyle prosta, aby jej wybrane zagadnienia można było poznać w czasie niezbyt długich badań stacjonarnych;
4. problemy badawcze opracowane przez uczestników wyprawy winny dotyczyć tematów i kultur stosunkowo słabo znanych, aby ich wkład do etnologii polskiej miał jak największe znaczenie”. (J. Łapott, *Studencka ekspedycja etnograficzna „Afryka 76–77” – sprawozdanie z przebiegu i wyników działalności etnologicznej do Afryki*, „Materiały Zachodniopomorskie”, t. 24, 1978, s. 283–319).

¹⁹ Jak ujął to już pod koniec lat 30. XX wieku B. Malinowski: „nieskażony tubylec stał się fikcją”. Zob. B. Malinowski, *Współczesna antropologia a rządy Europejczyków w Afryce* (1938), [w:] *Kultura...*, s. 578.

²⁰ P.J. Schebesta, *Among Congo Pygmies*, London, 1933.

²¹ H. Baumann, D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l’Afrique suivi de Les langues et l’éducation*, Paris 1948.

²² *African System of Kinship and Marriage*, red. A.R. Radcliff-Brown, D. Forde, London 1950; *African Political Systems*, red. M. Fortes, E.E. Evans-Pritchard, London 1940.

do problematyki zmiany kulturowej (zwłaszcza w wydaniu brytyjskim)²³, zagadnień związanych z polityką kolonialną („zarządzaniem” Afrykanami)²⁴, do uzupełnienia nowych ujęć tematycznych i metodologicznych (takich jak studia etniczne lub krytyczny postkolonializm)²⁵. Z takiej perspektywy poznawczej figura „autentycznego” Afrykanina stopniowo traciła na znaczeniu.

Dychotomia: autentyczny – zdetrybalizowany Afrykanin

Brytyjska antropologia jeszcze w okresie międzywojennym stanęła przed dylematem, jak traktować, definiować mieszkańców afrykańskich miast (slumsów), robotników kopalni i zagłębi miedziowych, pracowników najemnych europejskich plantacji, Afrykanów, którzy przeszli przez europejski system edukacyjny. Inaczej mówiąc: jednostki i zbiorowości, które nie reprezentowały już (w każdym razie nie w pełni), oryginalnej, „tradycyjnej”, „plemiennej” kultury afrykańskiej. Tak narodziła się koncepcja „zdetrybalizowanego” Afrykanina jako osoby, która w znacznym stopniu straciła związki ze swoją „tradycyjną” wspólnotą, przyjęła zapożyczone (europejskie) wzory kulturowe i standardy zachowania – w dużym stopniu antytezy Afrykanina „autentycznego”, mieszczącego się w modelowej kategorii „społeczeństwa plemiennego” (*tribal society*). Społeczeństwo to cechowało się małą skalą powiązań przestrzennych, prawnych i politycznych. Afrykanie zaliczani do tej ostatniej kategorii mieli żyć w społeczeństwach charakteryzujących się dominacją stosunków pokrewieństwa w strukturach społecznych oraz etnocentryzmem i brakiem znajomości pisma²⁶.

Jak ujęła to Ellen Hellman, jedna z pionierek badań nad zjawiskiem detrybalizacji (czyli odplemiennienia) w Afryce, zdetrybalizowanego Afrykanina definiowały następujące cechy:

- 1) stały pobyt w miejscu innym niż to, w którym rezyduje wódz, któremu dany człowiek jest normalnie winny posłuszeństwo,
- 2) kompletne zerwanie relacji z wodzem,
- 3) powstanie sytuacji uniezależnienia się od wiejskich krewnych zarówno w kontekście wsparcia w okresie braku pracy, jak i złego stanu zdrowia, a także w sferze ceremonii związanych z kluczowymi momentami (kryzysami) życia²⁷.

²³ B. Malinowski, *The Dynamics of Culture Change...*,

²⁴ M. Perham, *A Re-Statement of Indirect Rule*, „Africa: Journal of the International African Institute”, t. 7, 1934, z. 3, s. 321–334.

²⁵ M. Mamdani, *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*, New Jersey 1996.

²⁶ Por. G. Wilson, M. Wilson, *The Analysis of Social Change: Based on Observations in Central Africa*, Cambridge 1945.

²⁷ Zob. Ellen Hellman, *Rooiyard: A Sociological Study of an Urban Native Slum Yard*, Rhodes-Livingstone Papers, t. 13, Cape Town, 1948, s. 110.

Odwracając tok rozumowania E. Hellman można pokusić się o wyprowadzenie cech „autentycznego”, „prawdziwego” (niezdetrybalizowanego) Afrykanina. Byłaby to zatem osoba pozostająca emocjonalnie i mentalnie związana z kulturą grupy pochodzenia (co wyraża m.in. stan uzależnienia od wiejskich krewnych, zwłaszcza w kontekście obrzędowym), żyjąca w „plemiennym” środowisku (co wyraża m.in. uznawaniem autorytetu „plemiennego” wodza), uznająca za własne normy kultury tradycyjnej.

Pozostaje oczywiście otwarte pytanie o zgodność tak skontrastowanych, wręcz przeciwstawianych sobie kategorii („autentycznego” i „nieautentycznego” Afrykanina), z rzeczywistością dostępną empirycznie. Zwłaszcza, że przeciwstawienie to dotyczy cech trudno wymiernych, przymiotów jakościowych, a nie ilościowych. Jaki stopień formalnej edukacji (typu zachodniego) musi osiągnąć Afrykanin, jakich wymiarów musi nabrać jego wyalienowanie z „plemienia” (tradycyjnego systemu pokrewieństwa) i, będący tego rewersem, zakres jego partycypacji w strukturach (instytucjach) społeczeństwa typu narodowego, aby wyzbył się on cech „autentycznego” Afrykanina?

Doświadczenie z górą 40 lat badań terenowych w Afryce nasuwa mi szereg obrazów wskazujących na nieostre ujęcie obu kategorii analitycznych. W jakim stopniu przystaje do idealnego obrazu „autentycznego” Afrykanina mieszkaniec wsi ukrytej wśród lasów Wybrzeża Kości Słoniowej, który zaprasza (w 1987 r.) antropologa (przybyłego tam w nadziei poznania tradycyjnej kultury Baule) do własnej niepozornej, bambusowej, krytej strzechą chaty, „bo właśnie rozpoczął się dziennik telewizyjny”? Czy autentycznym Afrykaninem jest niepiśmienny wieśniak kameruński (z izolowanego masywu Mandara), który jednego dnia składa żywą ofiarę (z koguta), dla prześlągnięcia „złych duchów”, po czym idzie na spotkanie wyborcze lokalnej komórki rządzącej partii politycznej? Czy za autentycznego Afrykanina uznać można studenta filologii rosyjskiej na dakarskim uniwersytecie, recytującego Puszkina i ze znanstwem porównującego przymioty Lewandowskiego i Moussy Konaté. Czy autentycznym Afrykaninem jest ksiądz katolicki (bądź biskup), który na co dzień zmuszony jest przekonywać swych parafian do porzucenia praktyk wywodzących się z rodzimej religii (kultury) afrykańskiej? Czy autentyczną Afrykanką jest Dogonka, mieszkająca w mieście (poza obszarem etnicznym swej grupy), która stworzyła organizację pozarządową opiekującą się nieletnimi dziewczynami z dogońskich wsi (dokarmia je i uczy pierwszych liter), zmuszonymi do niskopłatnej pracy w mieście. Czy wreszcie autentycznymi Afrykankami są wspomniane (12–14 letnie) dziewczęta, wyrwane ze środowiska rodzinnego („plemiennego”), rzucone do odległego i obcego im miasta, doświadczające nadużyć, w tym przemocy seksualnej, ze strony pracodawców? I, kończąc ten wykaz empirycznych przykładów, czy za autentycznego Afrykanina można uważać, wykształconego na francuskich uniwersytetach prawnika, prezydenta re-

publiki (Kamerunu), nominalnego katolika, nie kryjącego się z tym, że ma prywatnego „czarownika” (oficjalnie: opiekuna duchowego)?

Asymilacja – *évolué*

Konceptualizacja i ocena figury „autentycznego” Afrykanina z perspektywy teoretycznej i praktycznej przebiegała odmiennie w koloniach francuskich i brytyjskich. We francuskiej (i do pewnego stopnia w luzytańskiej) Afryce, gdzie dominowała doktryna asymilacji, gdzie kładziono większy nacisk na upowszechnienie kultury francuskiej (portugalskiej) i języka francuskiego (portugalskiego). Asymilacja oznaczała w tym przypadku przyjęcie kultury europejskiej (francuskiej, portugalskiej) i stworzenie „czarnych Francuzów” (Portugalczyków), zamieszkujących (mające powstać w przyszłości) zamorskie departamenty Francji (przestrzeń wspólnoty luzoafrykańskiej)²⁸.

Efektem procesu asymilacji było powstanie (powołanie do życia) we francuskiej Afryce specyficznej kategorii społecznej – *évolué*. Termin ten dosłownie oznaczał „podległy postępowi”. W kontekście afrykańskim oznaczał osobę (Afrykanina), która „ewoluowała” poprzez edukację i przyswojenie europejskich wartości i form zachowań – inaczej mówiąc – poprzez europeizację. Osiągnięcie statusu *évolué* otwierało drogę do politycznego upodmiotowienia (dawało prawa wyborcze) i obejmowania stanowisk w szkolnictwie i administracji²⁹. Teoretycznie, we francuskich posiadłościach w Afryce każdy Afrykanin mógł ubiegać się o status *évolué* (o przymiotach obywatela) po spełnieniu wygórowanych wymogów natury mentalnej i majątkowej³⁰. Dawało to takiemu Afrykaninowi wyższy status

²⁸ Dla A. Giraulta twórcy doktryny asymilacji, sięgającej do republikańskich idei Rewolucji Francuskiej „asymilacja” „jest najbardziej intymnym związkiem między terytorium kolonialnym a terytorium metropolitalnym”. Zob. A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, Paris 1894, s. 54.

²⁹ D.N. Gibbs, *The Political Economy of Third World Intervention: Mines, Money, and U.S. Policy in the Congo Crisis*, Chicago, 1991. Warto w tym kontekście zaznaczyć, że *évolués* – wyedukowani na wzór europejski Afrykanie – przyjmowali różne postawy wobec systemu kolonialnego. Byli wśród nich tacy, którzy, dla wzmocnienia swej pozycji osobistej, poszli na pełną kooperację (żeby nie powiedzieć kolaborację) z kolonizatorami (jak np. Kameruńczyk Karl (Charles) Antangana, wiernie służący Niemcom – pod imieniem Karl, a następnie Francuzom – pod imieniem Charles). Byli też tacy, którzy używali wiedzy pozyskanej w ramach europejskiej edukacji dla przeformułowania i wzmocnienia idei „afrykańskości” lub działali w politycznym i gospodarczym interesie swych krajów, jak Léopold Sédar Senghor – pierwszy prezydent Senegalu i współtwórca idei *négritude* lub Félix Houphouët-Boigny – minister w kilku ekipach rządowych okresu końca IV i początku V Republiki a następnie pierwszy prezydent Wybrzeża Kości Słoniowej.

³⁰ Musiał zdać egzamin obywatelski obejmujący znajomość języka francuskiego i podstawowej wiedzy z zakresu prawa Republiki. Musiał także być posesjonatem, czyli płatnikiem podatku od nieruchomości (taki podatek płacono od budynków o wiele solidniejszych niż tradycyjne chaty z gliny). W praktyce jednak tylko niewielu, nawet wykształconych, Afrykanów decydowało się poddać tej upokarzającej procedurze. Była jednak kategoria Afrykanów, którzy nabywali obywatel-

niż pozostałym Afrykanom, niezasymlowanym, posiadającym status „tubylca” (tzw. *indigènes*) – członka kategorii społecznej, którą w tym kontekście można określić mianem „autentycznych” Afrykanów. Ci ostatni byli we Francuskiej Afryce pozbawieni w zasadzie praw obywatelskich (prawa podróżowania, prawa wyborczego itp.), formalnie posiadali status „poddanych”³¹.

W zasadzie we francuskiej Afryce problem „autentycznego” czy „nieautentycznego” Afrykanina nie stał się znaczącym przedmiotem antropologicznych analiz. Wyjątkiem była tzw. „szkoła Marcela Griaule’a” – *griaulienne*. Ten wybitny antropolog-afrykanista, który sam doszedł do najwyższych stopni wtajemniczenia w społeczności Dogonów i uważał siebie za lepszego znawcę kultury dogońskiej niż większość „zwykłych” członków tego ludu, wysoko sobie cenił oryginalność cywilizacji afrykańskiej. Uważał, że Afrykanie asymilowani (*évolués*) nie zasługują na miano „prawdziwych Afrykanów”. Swym uczniom zwykł mawiać: „Nie pracuję w mieście. W mieście są tylko strzępki Afryki (*des bribes d’Afrique*)”³².

W tym kontekście znamieną była wymiana argumentów między M. Griaulem a wyedukowanym we Francji Afrykaninem o nazwisku Traoré³³. Rzec miała miejsce podczas wykładu M. Griaule w Genewie w 1951 r.³⁴. Francuski antropolog, przedstawiając siebie jako etnologa – depozytariusza „wiedzy o czarnym człowieku”, przy prezentacji kosmologii Dogonów starał się wykazać, że „cywilizacja afrykańska jest tak szlachetna jak cywilizacja grecka i ma swoje miejsce w gronie wielkich cywilizacji ludzkości”. W tym kontekście M. Griaule porównał koloni-

stwo francuskie (i związane z nim prawa) z urodzenia. Były to osoby (niezależnie od koloru skóry) urodzone w tzw. „starych koloniach”, w których proces asymilacji sięgał XVII–XVIII w. (czasów kolonizacji portugalskiej). Były to tzw. „cztery gminy” (*commune de plein exercice*) w Senegalu: Saint-Louis, Rufisque, Gorée i Dakar (R. Vorbrich, *Signares z Senegalu – rasa i pleć a kontakt kulturowy*, [w:] *Ethnos et potentia. Interdyscyplinarność w polskiej etnologii. W darze Profesorowi Aleksandrowi Posern-Zielińskiemu z okazji 70. urodzin i 40-lecia pracy zawodowej*, red. R. Vorbrich, A. Szymoszyn, Poznań 2013, s. 267–288).

³¹ W koloniach portugalskich odpowiednikiem kategorii *évolués* był status *assimilados*. Uzyskanie statusu *assimilados* nie było łatwe. Starający się o ten cenzus, równoważny ze statusem obywatela Portugalii, musiał spełnić wiele wymagań: mieć więcej niż 18 lat (nie mógł być wcześniej uznany za niezdolnego do służby wojskowej), poprawnie mówić po portugalsku, wykonywać zawód pozwalający na utrzymanie jego i członków jego rodziny (lub mieć dobra wystarczające na ten cel), mieć „dobre maniere i zwyczaje oraz wykształcenie i obyczaje, bez których nie można całkowicie stosować publicznego i prywatnego prawa obywateli portugalskich” (P. de Carvalho, *Struktura społeczna społeczeństwa kolonialnego Angoli*, Warszawa 1989, s. 45).

³² Zob. L. Kuczynski, È. Razy, *Anthropologie et migrations africaines en France: une généalogie et migrations africaines en France: une généalogie des recherches*, „Revue Européenne des Migrations Internationales” t. 25, 2009, z. 3, s. 79.

³³ Źródła przedstawiają adwersarza M. Griaule jako „intelektualistę” i nie podają więcej szczegółów biograficznych (L’Estoile, *op. cit.*).

³⁴ Wykład miał miejsce w ramach audycji radiowej, z cyklu „Wiedza o człowieku” (*Connaissance de l’homme*).

zację „dążącą do całkowitego wymazania rodzimej mentalności, aby zastąpić ją inną” do „ludobójstwa kulturowego” (*génocide culturel*)”³⁵. W odpowiedzi Traoré zakwestionował podejście M. Griaule’a: „mówienie o Czarnych bez odniesienia do ich rzeczywistości (wywodzącej się) z ich historii, ich codziennej egzystencji, prowadzi do bycia znanym (Afrykanom) jako znawca ich przeszłości, kochania ich miłością ich przeszłości”. Traoré poddał krytyce fikcyjny obraz Afryki zawarty w wizji M. Griaule’a. Rzucił poważne oskarżenie: „To, o co obwiniamy w szczególności etnologów, polega na powiedzeniu, że ‘istnieje jedna czarna kultura’. Nie, nie ma jednej czarnej kultury”. M. Griaule odparował: „Tak, jest jedna czarna kultura”. Na to Traoré: „Nie – była jedna”.

Traoré zakwestionował w ten sposób uzurpację etnologów do dysponowania „wiedzą” o Afryce (*l’africanisme*). Po czym określił odmienne priorytety dla afrykańskich intelektualistów: „Bardziej pilne jest dla nas żądanie chleba i wolności dla Afrykanów, niż informowanie Afrykanów (...) o kulturze afrykańskiej”. W odpowiedzi M. Griaule potępił „wyedukowanych Czarnych (*Noirs évolués*), którzy dużo mówią, by nic nie powiedzieć i którzy nie uczą nas niczego o sobie, oprócz pokazania nam swoich pragnień”.

Przytoczona wymiana zdań pomiędzy (Białym) antropologiem z Czarnym intelektualistą (*évolué*), pokazuje, jak problem „autentyczności” sprzężony jest z kwestią legitymizacji reprezentacji politycznej, prawem definiowania czym jest Afryka, afrykańska kultura.

W swych argumentach Traoré kwestionował polityczną legitymację M. Griaule’a do wypowiadania się w imieniu Czarnych, oskarżając go o wymyślenie „jednej czarnej kultury”, która już nie istnieje. Podczas gdy M. Griaule kwestionował prawo adwersarza do wypowiadania się w imieniu Afrykanów, ponieważ nie jest tak naprawdę Czarny (podkr. RV).

W pewnym momencie gorącej dyskusji M. Griaule powiedział: „Spójrzcie na Pana Taoré³⁶ (...) on nie jest Czarnym, jest Białym. Zna francuski, dorastał w ławkach naszych szkół. Nie poszedł do Świętego Lasu. Nie jest już Czarnym”. W ten sposób europejski afrykanista starał się podważyć „autentyczność” swojego adwersarza. Jak twierdził: „Czarny wykształcony (na wzór europejski) (*le Noir évolué*) nie jest już tym Czarnym, którego ja badam w jego własnym kraju. Czarny, którego badam, nie zna francuskiego, on nie jest dla nieznanego mu kultury, jest dla

³⁵ Relację z wykładu i połączonej z nim dyskusji M. Griaule opublikował w 1952 r., w: *Connaissance de l’homme noir*, [w:] *La connaissance de l’homme au XX^e siècle*, ”Rencontres Internationales de Genève”, Neuchâtel. Cytaty odnoszące się do tej dyskusji pochodzą z L’Estoile, *op. cit.*

³⁶ W tym miejscu w artykule źródłowym podana jest pisownia nazwiska Taoré. Można przyjąć, że jest to błąd w pisowni – nazwisko takie nie jest znane w Afryce Zachodniej. Natomiast niezwykle rozpowszechnione jest nazwisko Traoré. Pochodzi ono od tradycyjnego nazwiska Mandingo (język bambara): Tarawele. Obecnie nazwisko to jest najpopularniejszym w całej Afryce Zachodniej. Szerzej o historii nazwiska, np. <http://www.camara.com/?p=289> (przyp. red.).

swojej własnej i nie chce słyszeć o żadnej innej edukacji niż jego własna. Spośród szesnastu milionów Czarnych mieszkających we Francuskiej Afryce Zachodniej bardzo niewiele osób, takich jak Pan, może uczęszczać do szkoły, szkoły średniej, a następnie instytucji szkolnictwa wyższego”. W dalszym ciągu dyskusji padły równie dosadne słowa: „To nie Pan nauczył mnie czarnej metafizyki – argumentował M. Griaule i dodał – nie byłby Pan w stanie wyjaśnić ostatniego rytuału, który widział Pan w swoim kraju”.

W ten sposób M. Griaule odmówił wykształconemu, asymilowanemu Afrykaninowi prawa do wypowiedzania się, „w imieniu prawdziwych Afrykanów” (*au nom des vrais Africains*). Przypisując sobie to prawo, które – jak uważał – zdobył dzięki swoim badaniom naukowym, a konkretnie dzięki elitarnemu dostępowi do tradycji (wiedzy) Dogonów³⁷.

„Rządy pośrednie” – rozwój miejscowych instytucji

Zasygnalizowany tu problem opinii samych Afrykanów, na czym polega istota „afrykańskości” i kto jest powołany do rozsądzania o tym, kto jest, a kto nie jest „autentycznym” Afrykaninem, jeszcze dobitniej ujawnił się w Afryce brytyjskiej. Związane to było z dominującą w epoce kolonialnej w części kontynentu podległej władzy brytyjskiej tak zwanej doktrynie „rządów pośrednich”. Doktryna ta zakładała petryfikację rodzimych struktur społeczno-politycznych, a następnie manipulację nimi jako lokalnymi ogniwami administracji, co sprzyjało decentralizacji struktur zarządzania, ale i budowaniu dystansu pomiędzy kulturą kolonizatorów i kolonizowanych³⁸. Doktryna „rządów pośrednich” przedstawiona została w pełnym kształcie przez lorda Fredricka J.D. Lugarda (pierwszego kolonialnego gubernatora generalnego Nigerii) w wydanej w 1922 r. książce *Dual Mandate in British Tropical Africa*³⁹. Według F.J.D. Lugarda podwójny mandat (tutaj w rozumieniu: powinności) Imperium Brytyjskiego polegać miał

³⁷ Podczas wspomnianej audycji radiowej, M. Griaule opowiadał o swoim wtajemniczeniu, dokonanym podczas kilkudziesięciu rozmów (seansów) ze starcem o imieniu Ogotemmeli: „Ten człowiek otworzył mnie na Afrykę, pokazał mi Czarnego zupełnie innego niż ten, o którym myślałem. [...] Wprowadził mnie do zupełnie innego świata, który był światem głębokiej wiedzy, to nazwa, którą on nadawał tej wiedzy. [*Il m'a fait entrer dans un monde tout à fait différent qui était le monde de la connaissance profonde, c'est le nom qu'il donne à cette connaissance*]. Uświadomiłem sobie, że ten człowiek czekał, aż zrozumiem, co do mnie mówi. Powiedział mi: gdybym mówił wcześniej (RV: to była kolejna wizyta M. Griaule'a w kraju Dogonów), nie zrozumiałbyś niczego. [...] Czekał piętnaście lat, aż uzyskałem informacje na temat większości rytuałów i zwyczajów jego ludu, aby nie tracić czasu ze mną na przekazywanie mi całej tej wiedzy”. <https://www.franceculture.fr/emissions/les-nuits-de-france-culture/des-idees-et-des-hommes-entretien-avec-marcel-griaule-23-1ere-diffusion-12011952-chaîne-nationale> (11.09.2019).

³⁸ R. Vorbrich, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań 2013.

³⁹ F.J.D. Lugard, *Dual Mandate in British Tropical Africa*, London 1922.

na otwarciu Afryki na cywilizowany świat i jednocześnie otwarciu afrykańskiego umysłu na cywilizację europejską. Lord Lugard na nowo zdefiniował cele brytyjskiej polityki kolonialnej, zakładał bowiem rozwijanie społeczeństw afrykańskich z miejscowych instytucji.

W tym kontekście kluczowego znaczenia nabrała antropologia, która miała dostarczyć wiedzy o „miejscowych (afrykańskich) instytucjach”. Jak ujął to sam lord Lugard: „(dobry) administrator (...), zwraca się ku naukowym badaniom antropologicznym, aby zgłębić [...] myślenie tubylców i dostosować Afrykanina do cywilizowanych norm (lub dostosowując te normy do jego zrozumienia i potrzeb) zamiast próbować narzucać mu instytucje spoza jego mentalności i nieprzystosowane do jego warunków życia”⁴⁰.

Taka postawa była zgodna z filozofią „rządów pośrednich”, niepostulującej przecież asymilacji Afrykanów z obcą kulturą⁴¹, a wręcz przeciwnie, zakładającej utrzymywanie pewnego dystansu społecznego i kulturowego między kolonizatorami i kolonizowanymi. Jak to ujął sam autor tej koncepcji – lord Lugard, celem systemu edukacyjnego w koloniach brytyjskich było „nie eliminowanie różnic rasowych, ale uznanie ich za prawdziwą podstawę edukacji afrykańskiej, zachęcanie Afrykanów do dumy ze swojej rasy, (tworzenie) uczucia, że ma swój wkład w rozwój świata, a kontakt z cywilizacją zachodnią nie powinien oznaczać niewolniczej imitacji, ale szansę na wybór tego, co może pomóc w najlepszym rozwoju we własnych instytucjach i kulturze”⁴².

W ramach doktryny „rządów pośrednich” tradycyjni wodzowie, przywódcy tradycyjnych struktur politycznych (włączonych w obręb do Imperium Brytyjskiego) przyjmowali (nadaną im przez Brytyjczyków) pozycję ogniw administracji kolonialnej, stając się uprzywilejowanymi pośrednikami w kontaktach między administracją kolonialną (nowoczesnymi instytucjami władzy państwowej) a tradycyjnym wspólnotami lokalnymi (lub etnicznymi)⁴³.

⁴⁰ F.J.D. Lugard, *Studying our primitive races. How the administrator gains from anthropology's new insight into tribal life*, „Daily Telegraph”, 30.07.1934; cyt. za: L'Estone, *op. cit.*

⁴¹ Twórca koncepcji „rządów pośrednich”, lord Lugard, szydził z francuskiej polityki asymilacji, przytaczając słowa wysokich urzędników francuskich: „(Afrykanie) muszą nauczyć się francuskiego i zostaną Francuzami. Wierzmy we francuską ewolucję, a nie w ewolucję Afryki”. Twierdził on, że asymilacja „ma na celu przekształcenie Afrykanina w nowoczesnego Europejczyka, różniącego się tylko kolorem (skóry)”. (...) „Taki Afrykanin musi nie tylko naśladować Europejczyków w strojach i mowie, ale także – o ile to możliwe – być Europejczykiem. Zostanie wówczas zaakceptowany”. To, co budziło szczególnie niepokój Lorda Lugarda, to mieszanie ras: „Tam gdzie polityka ta zostanie w pełni wdrożona, misceginacja (mieszanie się różnych grup rasowych przez małżeństwo, stosunki seksualne i prokreację) może być nie tylko tolerowana, ale zachęcana” (F.J.D. Lugard, *Education and race relations*, „Journal of the African Society”, t. 32., 1933, s. 5–6).

⁴² *Ibid.* s. 5.

⁴³ W antropologii taką grupę społeczną określa się mianem „tubylczej klasy pośredników” (R. Vorbrich, *Agent kontaktu – agent rozwoju. Od społeczeństwa kolonialnego do społeczeństwa „AFRYKA”* 50 (2019 r.)

Z kolei Afrykanie, wykształceni według zachodniego modelu edukacji⁴⁴, zarzucaли doktrynie „rządów pośrednich”, że prowadzi do dzielenia („segregowania”) Afrykanów, hamowania, („przerywania”) rozwoju, poprzez petryfikowanie tradycyjnych modeli życia społecznego⁴⁵. Takie opinie Afrykanów zostały odnotowane nawet w renomowanym czasopiśmie „Nature” z 1939 r. W artykule wstępnym, w komentarzu dotyczącym organizowanego przez International Institute of African Languages and Cultures sympozjum na temat afrykańskich systemów politycznych⁴⁶, pojawiła się znamienna uwaga: „Oczywiste jest, że dyskusja na temat organizacji politycznych rodzi szereg pytań dotyczących przyszłości Afrykanów. Od pewnego czasu pojawiają się oznaki pewnej nieufności ludności tubylczej – z pewnością ograniczonej do (jednostek) najbardziej zaawansowanych i wyrafinowanych – zarówno w odniesieniu do badań naukowych, jak i relacji między rządami pośrednimi i jej badaczami. Argumentowano z wielką pewnością, że celem białego człowieka było „utrzymanie tubylcy na swoim miejscu”⁴⁷. Ponadto, jak równolegle zauważyli brytyjscy badacze i praktycy, „wykształcony Afrykanin ma tendencję do kwestionowania antropologicznej interpretacji rodzimego społeczeństwa”⁴⁸.

Nowi Afrykanie

Stopniowo, wśród antropologów pojawiły się opinie, że należy zerwać z tradycyjnym paradygmatem antropologii, jako nauki o pochodzeniu człowieka i przenieść uwagę na współczesne zjawiska i procesy kulturowe. Brak miejsca nie pozwala na szersze omówienie zagadnienia, uwzględniającego rozwój refleksji antropologicznej od myśli socjologicznej E. Durkheima, po uformowanie się założeń antropologii społecznej. Z punktu widzenia przedmiotu niniejszej analizy ważnym impulsem do przeorientowania perspektywy badawczej brytyjskich antropologów stała się dyskusja jaka miała miejsce w Londynie na forum Royal Society of Arts Dominions and Colonies Section (27 marca 1934 r.). Warto przytoczyć tu kilka kluczowych tez tej dyskusji⁴⁹.

globalnego, [w:] *Rozwój a kultura. Perspektywy poznawcze i praktyczne*, red. R. Vorbrich, t. 26, Wrocław 2012, s. 131–147; R. Vorbrich, *Plemienna...*, s. 225–230.

⁴⁴ Takich Afrykanów, tworzących rodzaj klasy średniej (*intellectual proletariat*), określano w Brytyjskiej Afryce (zwłaszcza w Sudanie i Kenii) terminem *effendija*, wywodzącym się z języka arabskiego – *afandi* – i tureckiego – *efendi* – „pan”, „mistrz” (por. J. S. Trimmingham, *Islam in the Sudan*, London–New York–Toronto 1949, s. 258). Można powiedzieć, że byli oni wschodnioafrykańskim odpowiednikiem *évolué*.

⁴⁵ L’Estoile *op. cit.*

⁴⁶ Efektem tego sympozjum była, opublikowana rok później, rozprawa M. Fortesa i E.E. Evansa-Pricharda „African Political Systems”.

⁴⁷ L’Estoile, *op. cit.*

⁴⁸ M. Perham, *A restatement of Indirect Rule*, „Africa”, t. 7, 1934, s. 324.

⁴⁹ Cytaty wypowiedzi dyskutantów, za: M. Perham, *Some problems of Indirect Rule in Africa*, „Journal of the Royal Society of Arts”, t. 82, 1934, z. 4252, s. 702, 703.

Uczestnicząca w dyskusji S.J. Thomas stwierdziła, że „wodzowie nie reprezentują już Afrykanów, a Afrykanie nie chcą, aby ich przywódcy sprzedawali ich Brytyjczykom [...]. **Prawdziwi Afrykanie** (*real Africans* – podkreślenie RV) (...) chcą być reprezentowani i szkoleni w zakresie wyrażania siebie. (...) Afrykanie nie są zainteresowani badaniami, służącymi do tego, aby mogli dowiedzieć się, skąd pochodzą”. Przy próbach odkrywania afrykańskich instytucji, „pojawia się tendencja do unikania wykształconych klas jako **nieprawdziwych Afrykanów** (*not real Africans* – podkreślenie RV). Istotne jest raczej dogadanie się z myślącymi Afrykanami, którzy są Afrykanami przyszłości”. W końcu S.J. Thomas zaznaczyła że Afrykanie „nie chcą niepiśmiennych przywódców, ponieważ z powodu swojej ignorancji łatwo wpadają w ręce brytyjskich administratorów”.

Argumentom S.J. Thomas wtórował student St Peter’s Hall w Oxfordzie – Do-wuon, który stwierdził, że „wykorzystanie umiejętności ‘wykształconych Afrykanów’ jest niezbędne, ponieważ tylko oni potrafią interpretować angielskie metody administracyjne”⁵⁰.

W obliczu takich argumentów wysiłek badawczy brytyjskich antropologów powoli zaczął kierować się ku kategoriom Afrykanów, których wedle dawniejszych kryteriów, nie uznano by za „autentycznych”. Za przełomową w tym kontekście należy uznać pracę Margery Perham, która zebrała obszerny materiał biograficzny dotyczący Afrykanów poddanych presji zmiany kulturowej w koloniach brytyjskich. Wydany pod jej redakcją (i z jej przedmową) w 1936 r. tom pod tytułem *Dziesięciu Afrykanów* ukazywał Afrykanów nie jako „okazy” użyteczne w budowaniu obrazu „prawdziwej”, inaczej mówiąc tradycyjnej, Afryki, ale jako żywe przykłady efektów zmiany kulturowej, jaka dokonała się w Afryce w pierwszych dekadach XX w.⁵¹ Tom składał się z dziesięciu autobiograficznych opowiadań, z których każde było szkicem życia konkretnego Afrykanina⁵². Biogramy dotyczyły Afrykanów pochodzących z różnych regionów brytyjskiej Afryki (od Nigerii do dzisiejszej RPA). Prezentowały one sylwetki Afrykanów o różnym stopniu enkulturacji, od takich, którzy stosunkowo niedawno wyszli „z buszu”, poprzez osoby mające doświadczenie angielskiej szkoły, po absolwentkę żeńskiego college w Oxfordzie. Wszyscy oni odbiegali zatem od idealnego wzorca „prawdziwego Afrykanina”. Byli raczej „Afrykanami przyszłości” – jak to ujęła przytoczona wyżej S.J. Thomson. Istotnym walorem prezentowanych biografii jest zawarta w nich

⁵⁰ Warto zwrócić uwagę na zbieżność argumentów cytowanych Afrykanów, poddanych Korony Brytyjskiej, z tezami przywołanego wcześniej francuskojęzycznego *évolué* – nie znanego z imienia – Traoré, spierającego się 20 lat później z M. Griaulem.

⁵¹ M. Perham, *Ten Africans*, London 1936.

⁵² Każda z 10 osób opowiadała swoje losy, cztery z nich w języku angielskim, pozostałe w językach rodzimych, później przetłumaczonych na język angielski. Sprawilo to, że książka była nasycona idiomami.

subiektywna ocena tego, co ich autorzy gotowi są uznać za dobro, a co uznają za zło europejskiej dominacji w Afryce.

Gotowość Afrykanów do oceny efektów enkulturacji, jakiej byli poddawani w XX w., była świadectwem, pojawiających się u nich w coraz większym zakresie tendencji do upodmiotowienia, samodzielnego decydowania o tym, jakie cechy powinny charakteryzować Afrykanina. Problem ten zauważył już Bronisław Malinowski, w swoim studium poświęconym edukacji „tubylców” i konsekwencjom kontaktu kulturowego w Afryce⁵³.

Modelowy przypadek formowania się postaw na nowy sposób „autentycznych” Afrykanów opisała Helen Kuper w studium poświęconym organizacji społecznej ludu Swazi. Przytoczyła w nim wypowiedź Sobhuza II, władcy państwa (wówczas brytyjskiego protektoratu) Swazi, który wedle kryteriów lorda Ludgarda można byłoby uznać za modelowy „okaz” autentycznego Afrykanina. A który stał się najlepszym przykładem „nowego” Afrykanina, władcy, który odwołując się tradycyjnych („plemiennych”) wzorów kulturowych, przeprowadził swój lud do pomyślnej przyszłości⁵⁴.

W 1934 r. Sobhuza II, który znany był z zainteresowania antropologią⁵⁵, uczestnicząc w dużej konferencji w Johannesburgu, poświęconej „edukacji tubylczej”⁵⁶, tak podsumował dyskusję dotyczącą relacji między kulturą europejską a afrykańską: „Antropologia umożliwia porównanie i wybór kierunków przyszłego rozwoju. Kultura europejska nie jest całkiem dobra, nasza jest często lepsza. Musimy być w stanie wybrać sposób życia, i dlatego musimy zobaczyć, jak żyją inni, nie chcę, aby mój lud był imitacją Europejczyków, ale był szanowany za własne prawa i zwyczaje”⁵⁷.

⁵³ B. Malinowski, *Native education and culture contact*, „International Review of Missions”, t. 25, 1936, s. 480–517.

⁵⁴ Sobhuza II urodził się w 1899 r., a zmarł w roku 1982. Był najważniejszym wodzem, a później królem Swazi przez 82 lata i 254 dni. Jego ojciec zmarł, gdy młody Sobhuza miał 4 miesiące. Przez pierwsze 20 lat jego życia, władzę sprawowała jego babka, jako regentka. Mimo to, uważa się, że było to najdłuższe możliwe do zweryfikowania panowanie dowolnego monarchy w historii. Uczył się początkowo w Swazi National School, a następnie w Lovedale Institution w Eastern Cape (obecne RPA). Jako władca, Sobhuza II umiejętnie łączył odwołania do zwyczajów plemiennych ze zdolnością do zarządzania zmianami gospodarczymi i społecznymi w swoim królestwie. Doprowadził do uzyskania przez jego kraj niepodległości (1968). Jednak 5 lat później uchylił konstytucję, rozwiązał parlament i sprawował władzę jako władca absolutny. Po kolejnych 5 latach doprowadził do przywrócenia plemiennych elementów ustroju państwa (m.in. kolegium wyborczego złożonego członków struktur plemiennych). Za jego panowania gospodarka Swazi prosperowała, m.in. dzięki przywróceniu kontroli państwa nad bogactwami naturalnymi (ziemią), które w epoce kolonialnej zostały przejęte przez podmioty zewnętrzne (H. Kuper, *Sobhuza II, Ngwenyama and King of Swaziland: the story of an hereditary ruler and his country*, New York 1978).

⁵⁵ Sam przeczytał wiele książek na ten temat, subskrybował czasopisma antropologiczne (L’Estoile, *op. cit.*).

⁵⁶ W konferencji tej uczestniczyło też grono brytyjskich antropologów z B. Malinowskim na czele.

⁵⁷ H. Kuper, *An African aristocracy: Rank among the Swazi*, 1947; cyt. za: L’Estoile, *op. cit.*

„Afrykańska przyszłość” – dniem dzisiejszym

Od tamtej wypowiedzi minęło już kilka pokoleń. Podczas których „przyszłość” Afryki stała się już powszechną współczesnością. Na naszych oczach zniknęły już ostatnie wioski pozbawione szkół, wprowadzających zachodni model edukacji. Wyrosło nowe pokolenie „wyedukowanych Afrykanów”, należących zarówno do warstwy społecznej „tradycyjnych” władców, jak i ich poddanych. Zarówno jedni, jak i drudzy tworzą we współczesnej Afryce nowy typ społeczeństwa, który można określić mianem „społeczeństwa postplemiennego”⁵⁸.

Takim współczesnym, znanym mi z autopsji, przykładem funkcjonalnego łączenia w jednej osobie „starego” i „nowego”, swoistej hybrydyzacji modelu, postplemiennego, współczesnego Afrykanina, może być Bouba Adamou (inaczej: Bouba Abdulaye Ahmadou) – władca (mieniący się „sultanem”), położonego w Kamerunie wodzostwa Rey Bouba. Ten wykształcony Afrykanin (przed objęciem tronu był nauczycielem) panował w latach 1975–2004⁵⁹ nad 180 tysiącami poddanych: taką władzę dawał mu dekret prezydencki⁶⁰. Wódz prowadził zręczną grę z władzami centralnymi Kamerunu, co dawało mu dużą dozę niezależności i nietykalności. Trzymał poddanych silną ręką, czerpiąc wzory ze zwyczajów swoich przodków, w sposób dalece odbiegający od zachodnich standardów⁶¹. Okoliczni mieszkańcy w tajemnicy opowiadali, że raz w miesiącu sultan wysyła w darze do stolicy, do pałacu prezydenta republiki, samochód chłodnię ze świeżymi tuszami bydła, wśród których miały ponoć znajdować się ludzkie ciała, używane podczas ceremonii czarnej magii (badania własne). Z punktu widzenia oceny znaczenia tego rodzaju „opowieści” na drugi plan schodzi ich wiarygodność. Z perspektywy antropologicznej nie jest to anegdota, ale fakt społeczny. Istotne jest, że w ocenie osób je przekazujących (w ocenie opowiadających; w pełni wiarygodnych)

⁵⁸ Przez to pojęcie rozumiem społeczeństwo, w którym elementy kultury i struktury typowe dla społeczeństwa plemiennego, takie jak: tradycyjne źródła prestiżu (wynikające z relacji starszeństwa), kolektywizm, przewaga związków krwi nad związkami dowolnymi, dominacja postaw etnocentrycznych, koncentracja ról społecznych u tych samych osób lub instytucji itp., dość przypadkowo mieszają się z instytucjami i zasadami importowanymi z zachodniego kręgu kulturowego: koncepcją narodu, organizacją społeczną opartą na dominacji związków dowolnych, parlamentaryzmem i wzorami sukcesu osobistego opartymi na wykształceniu lub pozycji w strukturach państwowych oraz postawami indywidualistycznymi wyrażającymi się w konsumpcjonizmie.

⁵⁹ Obecnie na tronie Rey Bouba zasiada jego syn – Aboubakari Abdoulaye, który przed intronizacją pełnił funkcję sekretarza stanu w kameruńskim Ministerstwie Rolnictwa i Rozwoju Obszarów Wiejskich.

⁶⁰ Zob. R. Vorbrich, *Wódz jako funkcjonariusz. Despotyzm zdecentralizowany w społeczeństwie postplemiennym Kamerunu*, „Lud” t. 88, 2004, s. 219–236.

⁶¹ Z 300 jego żon, część była zabrana przemocą jako trybut. Gwardziści sultana dokonywali bezkarnie w terenie licznych nadużyć, ściągając haracz, niszcząc zagrody opornych. Mogłem obserwować, jak poddani władcy mężczyźni musieli wchodzić do pałacu w głębokim pokłoncie, boso, a kobiety obnażać piersi.

domniemane praktyki kanibalistyczne sułtana Rey Bouba (a w ujęciu szerszym, także prezydenta republiki)⁶², znamionują „tradycyjnego” (autentycznego) afrykańskiego władcę, czy to tradycyjnego, czy też „nowoczesnego”.

W tym samym czasie wyczekiwana przez wspomnianą wyżej J. S. Thomas „afrykańska przyszłość” stała się dniem dzisiejszym, afrykańscy antropolodzy (najczęściej wykształceni w Europie i USA) bez kompleksów „wyrażają siebie” (jak chciała Thomas), sięgając po tematy równe tym, jakimi zajmują się ich koledzy na innych kontynentach. Nie sposób wymienić nawet najważniejszych z nich. Są wśród nich problemy z zakresu etniczności, edukacji, sztuki i rzemiosła, rozwoju, miłości, migracji lub organizacji przestrzeni miejskiej. To, co może znamionować badaczy afrykańskich, to tendencja do rozliczania się, w różnych kontekstach, z epoką i doktryną kolonialną⁶³.

Istotny z punktu widzenia tematyki niniejszego opracowania jest fakt, że wyrosło także nowe pokolenie afrykańskich intelektualistów (historyków, antropologów), którzy potrafili zbudować własną narrację odpowiadającą na pytanie o istotę afrykańskiej kultury – problem „autentycznego” Afrykanina. Wśród koncepcji pojawiających się w tej narracji jako prekursorskie wymienić należy panafrыkanizm i *négritude*, a jako ideę bardziej współczesną – afrocentryzm (*Afrocentricity*). Omówienie nawet tylko ważniejszych głosów Afrykanów, sięgających do tych idei, wymagałoby odrębnego i znacznie obszerniejszego studium⁶⁴. W tym miejscu omówię zwięźle jedynie ideologię afrocentryzmu, która w najbliższym stopniu nawiązuje do tematyki niniejszego studium.

Za prekursora idei afrocentrycznych uznać można Marcusa Garveya i Cheikha Anta Diopa. Marcus Garvey twierdził jeszcze na początku XX wieku, że to starożytny Egipt dał światu cywilizację. Nie mniej, to Cheikh Anta Diop rozwinął tę ideę do postaci koncepcji naukowej. Odrzucając europocentryczną perspektywę (będącą następstwem kolonizacji), której zarzucał wypaczenie, kradzież i wręcz złośliwość oraz fabrykację faktów historycznych, poddał rewizji spojrzenie na historię Afryki. Wychodząc od koncepcji afrykańskiego pochodzenia ludzkości, osią swej narracji budującej tożsamość Afrykanów uczynił starożytny Egipt, który, jak podkreślał, był „czarnym społeczeństwem”⁶⁵. Tezę tę rozwinął w kluczowej

⁶² Podobne „opowieści” dotyczące zawartości wspomnianych ciężarówek chłodni, można było usłyszeć także w Jaunde (stolicy Kamerunu).

⁶³ Zob. U. Bello, *Colonial Essentialism in Lord Lugard's "The Dual Mandate", a Critical Textual Analysis*, „Advances in Social Sciences Research Journal”, t. 4, 2007, z. 6, 2017, s. 73–90.

⁶⁴ Zwięźle omówienie różnych odmian narracji odnoszących się do problemu autentyczności – istoty – afrykańskiej kultury (takich jak, panafrыkanizm, *négritude* lub *Afrocentricity*) przedstawiam w książce *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań, 2012, s. 265–271.

⁶⁵ Cheikh Anta Diop postawił tę tezę już przy pierwszej niesfinalizowanej pracy doktorskiej z 1951 roku, napisanej pod kierunkiem Marcela Griaule’a.

CHEIKH ANTA DIOP

30 ans après

L'Afrique peut redevenir un centre d'initiatives et de décisions scientifiques, au lieu de croire qu'elle est condamnée à rester l'appendice, le champ d'expansion économique des pays développés.

Cheikh Anta DIOP, 1960

LA PENSEE DE CHEIKH ANTA DIOP OU LES SCIENCES ET LA TECHNOLOGIE AU SERVICE DU DEVELOPPEMENT DE L'AFRIQUE

CEREMONIE D'OUVERTURE OFFICIELLE : Jeudi 04 Février - 15 h / 17 h : UCAD 2 et Concert à 21 h
HOMMAGE D'ARCADE : Samedi 06 Février - 10 h : Maison Culture Dousta Seck
PELERINAGE A CAYTU : Dimanche 07 Février
HOMMAGE CONJOINT DE L'IPS ET DE MKI : Lundi 08 Février - 15 h / 18h : UCAD 2
TABLE RONDES : Mardi 09 Février - 9 h / 18 h : UCAD 2 - 1. Les sciences exactes au service de l'histoire
Du 28 Mars au 31 Mars - 2. Industrialisation écologique de l'Afrique et recherche en amont
3. Etat et Société en Afrique : la Perspective de Cheikh ANTA DIOP - 4. Quand pourra-t-on parler d'une renaissance africaine ?
Hommages à Youssouf Tark. CISSE et Osiris SAWADOGO
Expositions, Conférences, Concerts, Théâtre, Artisanat, Littérature, Projections d'extraits de conférence de CAD
PAYS INVITE D'HONNEUR : MALI

Logo République du Sénégal, Présidence de la République, Ministère de la culture, Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la recherche, Université Cheikh Anta Diop, Fondation UCAD, fondation sonatel, République du Mali

Fot. 3. Plakat informujący o serii paneli poświęconych myśli Cheikha Anta Diopa, rok 2016.

dla tematu niniejszego studium książce pt. *Civilisation ou Barbarie*. Stwierdził wówczas, że „W naszej opinii powrót do Egiptu we wszystkich obszarach jest niezbędnym warunkiem pogodzenia cywilizacji afrykańskich z historią, tak aby doprowadzić do powstania nowoczesnych nauk humanistycznych, aby odnowić kulturę afrykańską. Będąc dalekimi od uwielbienia przeszłości uważamy, że odwołanie do starożytnego Egiptu jest najlepszym sposobem dla stworzenia projektu i zbudowania naszej przyszłości kulturowej. Egipt odegra dla kultury afrykańskiej, na nowo przemyślanej i odnowionej, taką samą rolę, jaką odgrywa tradycja grecko-łacińska dla kultury zachodniej”⁶⁶. Teza ta, obok twierdzenia o afrykańskim pochodzenia ludzkości, stała się fundamentem narracji afrocentryzmu afirmującej kulturę afrykańską.

Pojęcie afrocentryzmu bywało różnie zdefiniowane. Melefi Kete Asante⁶⁷ zdefiniował „afrocentryczność” jako sposób myślenia i działania, w którym dominują wartości i perspektywy afrykańskie⁶⁸. Definicja afrocentryzmu zakłada, że jest to swoista transformacja postaw, przekonań, wartości, i wyników postępowania, sugerująca, że jest to pierwsza i jedyna rzeczywistość dla mieszkańców Afryki⁶⁹. Według Midasa Chawane’a, afrocentryczność można także uznać za rodzaj ideologii, reprezentującej „trwałą wśród Afrykanów tęsknotę za jakimś zestawem idei, które połączyłyby ich jako wspólnotę i stanowiłyby alternatywę dla asymilacji, która jest albo wykluczona przez Europejczyków, albo postrzegana przez Afrykanów jako przyznanie się do niższości i porażki”⁷⁰. W ten sposób, metodologicznie, afrocentryzm stanowi odpowiedź na intelektualny kolonializm, instrument służący dekolonizacji afrykańskiego umysłu. Idea, ideologia afrocentryzmu, bardzo żywa w USA, jest znakiem przebudzenia się nowej autentycznej kultury afrykańskiej (w jej transatlantyckim wymiarze), obecnej na wielu polach przestrzeni społecznej tego kraju, a także w Afryce, w teatrach, uniwersytetach, związkach, organizacjach politycznych, szkołach i korporacjach⁷¹.

⁶⁶ Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou Barbarie. anthropologie sans complaisance*, Paris 1981, s. 12

⁶⁷ Asante urodził się w USA, jako Arthur Lee Smith, w wieku 34 lat zmienił nazwisko na afrykańskie, uznając poprzednie za dziedzictwo niewolnictwa.

⁶⁸ Dla M. K. Asante, afrocentryzm „jest świadomością, jakością myśli, sposobem analizy, wpływową perspektywą, w ramach której Afrykanie szukają zapewnienia sobie miejsca podmiotu w obrębie afrykańskiej historii”; M.K.Asante, *An Afrocentric Manifesto: Toward an African Renaissance*, New York 2007, s. 16.

⁶⁹ Midas Chawane, *The development of Afrocentricity: A historical survey*, “Yesterday&Today”, t. 16, 2016; https://www.researchgate.net/publication/312477184_The_development_of_Afrocentricity_a_historical_survey (15.09.2019)

⁷⁰ Midas Chawane, *op. cit.*, s. 77–78.

⁷¹ M. K. Asante, *Afrocentricity: The theory of social change*, Chicago 2001.

Z kolei w nauce zachodniej, wraz z postępującym od stuleci procesem przełamywania barier (tak naturalnych, jak i społecznych), dzielących różne grupy ludzkie oraz towarzyszącemu temu zjawisku przenikania kultur (hybrydyzacji kulturowej) koncept „autentycznego” Afrykanina stracił na ostrości, choć jest nadal obecny w niektórych ujęciach teoretycznych i opisach empirycznych.

We współczesnej debacie naukowej lub publicystycznej, problem autentyczności wyróżników kultury afrykańskiej, cech społeczeństwa afrykańskiego, jeśli się pojawia, to zwykle w analizach z zakresu teorii literatury, historii sztuki bądź w idealizujących koncepcjach historiozoficznych. W tym pierwszym wypadku ciągle żywy pozostaje dyskurs dotyczący istoty i definicji (cech dystynktywnych) literatury i sztuki afrykańskiej, problem jej ewolucji lub imitacji⁷². W tym drugim, Afrykanin pojawia się zazwyczaj jako antyteza żyjącego w dostatku człowieka Zachodu⁷³ lub wyidealizowana egzemplifikacja wartości przez tenże Zachód odrzuconych⁷⁴.

Spojrzenie „młodego” Afrykanina

Warto zakończyć przegląd dyskursu dotyczącego koncepcji „autentycznego” Afrykanina spojrzeniem „potomków” *évolués* – współczesnych wykształconych Afrykanów. Przytoczone poniżej wypowiedzi miały miejsce w ramach prowadzonego przeze mnie seminarium doktoranckiego dla studentów Uniwersytetu Dakar-skiego, którego patronem jest Cheikh Anta Diop⁷⁵.

Warto zwrócić uwagę na obecne w niektórych wypowiedziach, dystansowanie się w stosunku do samego układu „prawdziwego – nieprawdziwego” Afrykanina, sprzężone z kryterium genealogicznym: „Nie ma prawdziwego ani fałszywego Afrykanina. Innymi słowy, Afrykanin pozostaje Afrykaninem, nikt nie może zmienić tego kim jest, ponieważ nie staje się Afrykaninem, rodzi się Afrykaninem”. Jako wyróżnik Afrykanina podawano przede wszystkim cechy somatyczne: „kolor skóry (czarny), kształt nosa (płaski), kędzierzawe włosy”.

⁷² Zob. J. Łapott, *Oryginal, kopia... fałszerstwo. Rozważania na temat współczesnej sztuki afrykańskiej*, [w:] *Poznać aby zrozumieć – misyjny wymiar kościoła*, red. B. Rozen, R. Kordonski, Olsztyn 2017, s. 155–168.

⁷³ Przykładem takiego obrazu Afryki jest książka Andrzeja Zwolińskiego, *Bieda Afryki*, Kraków 2009.

⁷⁴ Tutaj dobrym przykładem takiej idealizującej wizji jest adhortacja apostoła św. Jana Pawła II *Ecclesia in Africa* (z 1995 r.), która m.in. wywodzi „umiłowanie życia” Afrykanów z ich tradycji kulturowej. „Synowie i córki Afryki miłują życie. To właśnie miłość życia każe im tak wielką wagę przywiązywać do kultu przodków. (...) Ludy Afryki szanują życie, które się poczyni i rodzi. Cieszą się tym życiem. Nie dopuszczają myśli o tym, że można by je unicestwić, nawet wówczas, kiedy ta myśl jest im narzucana ze strony tak zwanych „cywilizacji postępowych”. <https://religie.wiara.pl/doc/824625.Jan-Pawel-II-o-kulturach-Afryki> (22.08.2019).

⁷⁵ Faculté des Lettres et Sciences Humaines. Université Cheikh Anta Diop de Dakar.

Jednak w pogłębionych analizach wypowiedzi moich senegalskich seminarzystów problem „prawdziwego” Afrykanina najczęściej postrzegany był w wymiarze kulturowym, tożsamościowym. Czynnikiem rozstrzygającym, znajdującym się w tych wypowiedziach stawał się „ten specyficzny sposób manifestowania cech swojej kultury, który sprawia, że Afrykanin jest prawdziwym Afrykaninem. /.../ Prawdziwy Afrykanin musi najpierw mieć tożsamość kulturową. Innymi słowy, ten, kto nazywa siebie Afrykaninem, musi mieć korzenie, musi siebie rozpoznać”.

„Autentyczny” Afrykanin ujawniać się ma przede wszystkim w poddających się oglądowi elementach kultury, np. w stroju („...oprócz koloru skóry, Afrykanina można odróżnić po tym, jak się ubiera”) lub w postawach („w duchu dzielenia się /.../ (w tym) jak żyje się z ludźmi /.../, (w sposobie) otwierania się na świat, (ujawniania) pragnienia goszczenia (obcych), chęci pomocy, hojności”⁷⁶.

Jako istotne kryterium określające Afrykanina przywoływany był zespół cech, określanych, jako „tradycja”: „Nie wspominając już o przywiązaniu do tradycji i przekonań, które są fundamentalne dla Afrykanów. Dotyczą one zarówno życia żywych, jak i przodków”. Ten duch „afrykańskości” objawiać się ma zwłaszcza w sytuacjach krytycznych, i to niezależnie od stopnia enkulturacji „nowych Afrykanów” i ich asymilacji z kulturą europejską; „... afrykański chrześcijanin, wierząc, że jest z nowej wiary, w obliczu sytuacji krytycznych, nie odwoła się do wiary chrześcijańskiej, ale raczej do wiary i tradycji afrykańskiej, odwołując się do boskości lub przodków, aby być chronionym lub rozwiązać swój problem”.

W zestawieniu z tradycyjnymi wzorami kulturowymi oceniane są także efekty enkulturacji, w tym doniosła rola społeczna „wykształconych” Afrykanów. „Edukacja w stylu europejskim stanowi korzyść dla Afrykanów, nie tylko wzbogaca ich kulturowo, ale także pomaga im zintegrować świat zewnętrzny”⁷⁷. W tym kontekście studenci uniwersytetu imienia Cheikha Anta Diopa podkreślali rolę afrykańskich humanistów, stojących na straży tożsamości i samooceny Afrykanów. „Afrykańscy antropolodzy lub historycy” /.../, którzy studiowali historię ludzkości, demistyfikowali afrykańską kulturę i jej pochodzenie”. Owi afrykańscy humaniści „widzą więc siebie jako rzeczników tubylców, nawet jako tarczę przeciwstawiającą się nowoczesności”, /.../ ...starają się (oni) przywrócić złożoność

⁷⁶ Moi studenci mówili: „Jeśli widzisz Afrykanina, to jest to osoba otwarta, która zaprosi innych, aby pracować razem. My nie mamy koncepcji indywidualizmu, my żyjemy razem. Np. jeśli mamy lunch, każdy może przyjść i jest mile widziany. Jeśli będziesz akurat przechodził, oni wezwą cię abyś przyszedł i jadł. My nie robimy tak jak Europejczycy, ... nie mamy konceptu indywidualizmu. Tutaj jest wspólnota życia. To jest prawdziwa charakterystyka Afrykanów”.

⁷⁷ Głos dakarskiej „ulicy” bywa nieco inny: „Jeśli przejmiesz kulturę innych, będziesz wyalienowaną osobą. To co możesz znaleźć w afrykańskiej kulturze nie znajdziesz w kulturze zachodniej” (wypowiedź członka Bractwa Muridów, zanotowana w przez Elżbietę Stańczyk, której dziękuję za pomoc).

kultury afrykańskiej, aby docenić kulturę afrykańską. Ale także, aby pomóc Afrykanom rozpoznać ich prawdziwą tożsamość i zintegrować się ze światem zewnętrznym”⁷⁸.

W kontekście koncepcji „autentycznego” Afrykanina przywołano też senegal-ski lud Bassari. Bassari, jak to sformułowano, „są całkowicie odsunięci od świata zewnętrznego /.../ nie mają wystarczającej otwartości i żyją w górach. Są zamkniętymi ludźmi, którzy wciąż zachowują swoją tożsamość, nie wiedzą, czym jest globalizacja. Ich wioski bardzo różnią się od naszych miast, zazwyczaj zachowują swoje tradycje, ponieważ pozostawiliśmy naszych przodków przez tysiąclecia bez żadnej mieszanki innych kultur. Podczas tradycyjnych ceremonii noszą maski”.

Sądzę, że to ostatnie zdanie dobrze puentuje całą analizę. Pokazuje, że czarny człowiek z maską pozostaje nadal, także dla samych Afrykanów, symbolem „autentycznego” Afrykanina.

Prof. dr hab. Ryszard Vorbrich jest antropologiem-afrykanistą, Kierownikiem Zakładu Studiów Pozaeuropejskich w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu. Od ponad 40 lat prowadzi badania terenowe w Afryce. Od początku zajmował się tradycyjnymi kulturami w Afryce. Od kilkunastu lat koncentruje się na dynamice zmian kulturowych (w ramach studiów etnicznych i antropologii rozwoju) i tworzeniu się nowych typów społeczności afrykańskich, w tym tzw. społeczności postplemiennych.

Bibliografia

- Asante, Melefi K., *An Afrocentric Manifesto: Toward an African Renaissance*, New York 2007.
- Baumann, Hermann, Westermann Diedrich, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique suivie de Les langues et l'éducation*, Paris 1948.
- Bello, Umar, *Colonial Essentialism in Lord Lugard's "The Dual Mandate", a Critical Textual Analysis*, „Advances in Social Sciences Research Journal”, t. 4, 2017, z.6, s. 73–90.
- Carvalho, Paulo de, *Struktura społeczna społeczeństwa kolonialnego Angoli*, Warszawa 1989.
- Chawane, Midas, *The development of Afrocentricity: A historical survey*, „Yesterday & Today”, t. 16, 2016, s. 78–99.
- Diop, Cheikh A., *Civilisation ou Barbarie. anthropologie sans complaisance*, Paris 1981.
- Eze, Emmanuel Ch., *Race and the Enlightenment*, Oxford 1997.

⁷⁸ W kontekście tej wypowiedzi jedna z dyskusantek sparafrazowała słowa Léopolda Sédara Senghora: „Ta otwartość nie jest bramą do wykorzenienia, ale raczej akceptacją kultur innych dla dobrego zrozumienia i społecznej spójności świata”.

- Fortes, Meyer, Evans-Pritchard, Edward E. red., *African Political Systems*, London, 1940.
- Gibbs David N., *The Political Economy of Third World Intervention: Mines, Money, and U.S. Policy in the Congo Crisis*, Chicago, 1991.
- Girault, Arthur, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, Paris 1894.
- Griaule, Marcel, *Connaissance de l'homme noir*, [w:] *La connaissance de l'homme au XX^e siècle*, "Rencontres Internationales de Genève", Neuchâtel 1952.
- Hegel, Georg W. F., *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. A. Landman, J. Grabowski, Warszawa 1958.
- Hellman, Ellen, *Rooiyard: A Sociological Study of an Urban Native Slum Yard*, Rhodes-Livingstone Papers t. 13, Capetown 1948.
- Kuper, Hellen, *An African Aristocracy: Rank Among the Swazi*, Oxford 1947.
- Kuper, Hellen, *Sobhuza II, Ngwenyama and King of Swaziland: the Story of an Hereditary Ruler and his Country*, New York 1978.
- Kuczynski, Liliane, Razy, Élodie, *Antropologia et migrations africaines en France: une généalogie et migrations africaines en France: une généalogie des recherches*, "Revue Européenne des Migrations Internationales", t. 2, 2009, z. 3, s. 79–100.
- L'Estoile, Benoît de, *Au nom des „vrais Africains”. Les élites scolarisées de l'Afrique coloniale face à l'anthropologie (1930–1950)*, "Terrain. Anthropologie & sciences humaines", t. 67/68, 1997, s. 87–102.
- Lugard, Frederick John Dealtry, *Dual Mandate in British Tropical Africa*, London 1922.
- Lugard, Frederick John Dealtry, *Studying our primitive races. How the administrator gains from anthropology's new insight into tribal life*, "Daily Telegraph", 30.07.1934.
- Lugard, Frederick J. D., *Education and Race Relations*, "Journal of the African Society", t. 32, 1933, s. 1–11.
- Łapott, Jacek, *Studencka ekspedycja etnograficzna „Afryka 76–77” – sprawozdanie z przebiegu i wyników działalności etnologicznej do Afryki*, „Materiały Zachodniopomorskie”, t. 24, 1978, s. 283–319.
- Łapott, Jacek, *Oryginał, kopia ... fałszerstwo. Rozważania na temat współczesnej sztuki afrykańskiej*, [w:] *Poznać aby zrozumieć – misyjny wymiar kościoła*, red. B. Rozen, R. Kordonski, Olsztyn 2017, s. 155–168.
- Malinowski, Bronisław, *The Dynamics of Culture Change: an Inquiry into Race Relations in Africa* (édition posthume de P. Kaberry), Yale 1945.
- Malinowski, Bronisław, *Kultura i jej przemiany*, *Dziela*, t. 9, Warszawa 2000.
- Malinowski, Bronisław, *Szkice z teorii kultury*, tłum. H. Stasiak, Warszawa 1958.
- Malinowski, Bronisław, *Native Education and Culture Contact*, "International Review of Missions", t. 25, 1936, s. 480–517.
- Mamdani, Mahmood, *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*, New Jersey 1996.
- Mullan, Robert, Marvin Garry, *Zoo Culture: The Book about Watching People Watch Animals*, Illinois 1998.
- Pawlik, Jacek SVD, *Egzotyzm – wątpliwy zachwyt odmiennością*, [w:] *Misje w XIX wieku. Wybrane zagadnienia*, red. P. A. Sokołowski, Pieniężno, 2008, s. 35–52.
- Perham, Margery, *A Re-statement of Indirect Rule*. "Africa", t. 7, 1934, z. 3, s. 321–334.
- Perham, Margery, *Some problems of Indirect Rule in Africa*, "Journal of the Royal Society of Arts", t. 82, 1934, z. 4252, s. 689–710.

- Perham, Margery, *Ten Africans*, London 1936.
- Radcliff-Brown, Alfred R. & Forde, Cyril D., red., *African System of Kinship and Marriage*, London 1950.
- Schebesta, Paul SVD, *Among Congo Pygmies*, New York 1977.
- Szolc-Rogoziński, Stefan, *Wyprawa S.S. Rogozińskiego. Żegluga wzdłuż brzegów Zachodniej Afryki na lugrze „Łucya-Małgorzata” 1882–1883*, Warszawa 1886.
- Szumańska-Grosowa, Hanna, *Podróże S.S. Rogozińskiego*, Warszawa 1967.
- Trimingham, J. Spencer, *Islam in the Sudan*, London–New York–Toronto 1949.
- Tymowski, Michał, *Podróże i poselstwa władców zachodnioafrykańskich do Portugalii w XV w. „Afryka”*, t. 40, 2014, s. 17–42.
- Tymowski, Michał, *Europejczycy i Afrykanie. Wzajemne odkrycia i pierwsze kontakty*, Toruń 2017.
- Vorbrich, Ryszard, *Ludy refugialne strefy Sudanu*, [w:] *Bilad as-Sudan. Kultury i migracje*, red. Waldemar Cisło, Jarosław Różański, Maciej Ząbek, Warszawa 2013, s. 29–46.
- Vorbrich, Ryszard, *Signares z Senegalu – rasa i pleć a kontakt kulturowy*, w: *Ethnos et potentia. Interdyscyplinarność w polskiej etnologii. W darze Profesorowi Aleksandrowi Posern-Zielińskiemu z okazji 70. urodzin i 40-lecia pracy zawodowej*, red. R. Vorbrich, A. Szymoszyn, Poznań 2013, s. 267–288.
- Vorbrich, Ryszard, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań 2013.
- Vorbrich, Ryszard, *Agent kontaktu – agent rozwoju. Od społeczeństwa kolonialnego do społeczeństwa globalnego*, w: *Rozwój a kultura. Perspektywy poznawcze i praktyczne*, red. R. Vorbrich, Prace Etnologiczne t. 26, Wrocław 2012.
- Vorbrich, Ryszard, *Wódz jako funkcjonariusz. Despotyzm zdecentralizowany w społeczeństwie postplemiennym Kamerunu*, „Lud”, t. 88, 2004, s. 219–236.
- Zuzara, Gomes Eanes de, – Soares, Torquato de Sousa, *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné por mandato do Infante D. Henrique*, vol. 2, versão actualizada do texto pelo Torquato de Sousa Soares, Lisboa 1981.
- Zwoliński, Andrzej, *Biedy Afryki*, Kraków 2009.

BATWA – STO LAT PRZEMIAN. MIĘDZY GLOBALIZACJĄ, PAŃSTWEM A TURYSTYKĄ

Streszczenie

Artykuł jest głęboką refleksją nad zmianami zachodzącymi w kulturach grup mniejszościowych, nie tylko w kontakcie z ich większymi sąsiadami, lecz także, i przede wszystkim, pod wpływem procesów globalizacji i dynamicznie rozwijającej się turystyki. Forma badań pozwala zaprezentować lud Batwa żyjący w regionie Wielkich Jezior Afrykańskich z szerszej perspektywy czasowej. Zestawienie dwóch okresów badawczych, jednego z początku XX wieku (Jan Czekanowski), a drugiego z wieku XXI (Lucjan Buchalik) umożliwiło prześledzenie zmian w codziennym życiu tej grupy. Z jednej strony, Batwa są marginalizowani, a z drugiej absorbowani przez otaczające ich, dominujące ludy. Badając proces transformacji, zauważyć można, że Batwa zaakceptowali wiele zmian wynikających z kontaktów ze światem zewnętrznym. To proces przymusowego wysiedlenia z ich rodzimych terenów zagroził istnieniu tej wspólnoty.

Słowa kluczowe: Jan Czekanowski, Batwa, zmiany w kulturze (proces przemian), rolnictwo, autochtoni

*

Badania nad wpływem turystyki rozpocząłem w pierwszej dekadzie XXI wieku na przykładzie ludów Dogon (Mali), Tamberma (Togo) i Somba (Benin). Według jednej z pierwszych wysuniętych przeze mnie hipotez, Dogonowie klasyfikowani jako społeczność segmentarna lepiej wykorzystują turystykę do własnych celów niż Tamberma i Somba uważani za społeczności acefaliczne¹. W związku z przygotowywaną w Muzeum Miejskim w Żorach wystawą „Polskie poznawanie świata” pojawiła się możliwość wyjazdu do Ugandy. Wykorzystałem tę sytuację do przeprowadzenia badań wśród – uważanych również za społeczność acefaliczną – Batwa, opisywanych w literaturze polskiej przez profesora Jana Czekanowskie-

¹ Organizację społeczną tej grupy ludów opisują Albert-Marie Maurice (*Atakora, Otiau Otammari Osuri. Peuple du Nord Bénin*, Paris: Académie des Sciences d’Outre-Mer 1950) oraz Paul Mercier (*Tradition changement histoire: les ‘Somba’ du Dahomey septentrional*, Paris: Éd. Anthropos 1968).

go (1882–1965). Badacz po zakończeniu studiów w Zurychu i obronie doktoratu rozpoczął pracę w Królewskim Muzeum Ludoznawczym w Berlinie, a w 1907 r. wziął udział w niemieckiej wyprawie naukowej organizowanej przez księcia meklemburskiego Adolfa Fryderyka w rejon Międzyjeziora Afrykańskiego i lasów Aruwimi (1907–1909)².

Do badań muzealnych wybraliśmy odcinek, na którym od grudnia 1907 do lutego 1908 r. prowadził badania profesor. Są to tereny rozpościerające się od Katwe (Jez. Edwarda), przez wschodnie stoki masywu górskiego Ruwenzori (*Rwenzori*) do Fort Portal, następnie wzdłuż rzeki Semliki (*Semuliki*)³ aż do Ntoroko nad Jez. Alberta. Pigmejów spodziewałem się spotkać w okolicach rzeki Semliki oraz w okolicy Bwindi, gdzie mieszkają Batwa. Gromadzenie eksponatów, które było głównym celem wyjazdu, było doskonałą okazją do obserwacji etnologicznych pozwalających uchwycić proces przemian zachodzących wśród ludów niskorosłych, na terenach opisywanych przez profesora Czekanowskiego⁴.

Pigmeje i Pigmoidzi

Ludy niskorosłe zamieszkujące Afrykę od drugiej połowy XIX w. absorbowały uwagę europejskich naukowców⁵. W latach 30. XX wieku prof. Tadeusz Henzel

² J. Czekanowski *Verwandschaftsbeziehungen der zentralafrikanischen Pygmäen*. „Korrespondenz-Blatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte”, nr 9/12, 1910; *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. II Ethnografie. Uele/ Ituri/ Nil-Länder, Leipzig: Klinkhardt & Biermann 1924; *W głąb lasów Aruwimi*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze 1958; *Struktura etniczna Afryki a nawarstwienia najmłodsze*, „Lud” t. 45, 1960, ss. 13–34; *Dziennik podróży afrykańskiej*, Warszawa: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne 2014. Wielu cytowanych w niniejszym artykule naukowców prowadziło badania na początku XX wieku, autor korzystał z ich prac wydanych później.

³ W literaturze polskiej dominuje zapis „Ruwenzori”, „Semliki”, współcześnie w Ugandzie – w jęz. angielskim – stosuje się zapis „Rwenzori” i „Semuliki”. Podając nazwy w języku angielskim będę stosował powyższy zapis, np.: *Semuliki National Park*.

⁴ Prowadzenie badań było też okazją do porównania sposobów pracy etnologów z początku XX w. i początków XXI w., cennych informacji w tej materii dostarcza jego *Dziennik podróży afrykańskiej*. Wyjazd był zorganizowany przez wspomniane Muzeum przy wydatnej pomocy Stowarzyszenia Edukacja dla Pokoju z Warszawy. W tym miejscu pragnę podziękować Piotrowi Boruszkowskiemu za udzieloną pomoc.

⁵ Pierwsze wzmianki o Pigmejach pochodzą ze starożytnego Egiptu. Na dworze faraona Pepi II (III tysiąclecie p.n.e.), przebywał Pigmej dostarczony przez Harchufa, gubernatora Asuanu. Przedstawienie Pigmeja można znaleźć także na egipskiej ceramice. W czasach współczesnych, niemiecki botanik Georg Schweinfurth, przybywający do Ituri (dorzecze Konga) w 1869 r. był pierwszym Europejczykiem, który zobaczył i napisał o Mbuti (*Im Herzen von Afrika*, Leipzig 1874). W latach 30. XX w. jezuicki misjonarz Paul Schebesta (uważany za najwybitniejszego znawcę tematu) podjął pierwsze badania antropologiczne mieszkańców Ituri. Od tego czasu antropologowie zachodni zainteresowali się ludami niskorosłymi środkowej Afryki.

pisał, że Pigmeje „stanowią jeden z bardzo aktualnych problemów współczesnej antropologii”⁶. Zwracano uwagę przede wszystkim na ich niski wzrost, dlatego też zaczęto ich łączyć z innymi ludami niskorosłymi, głównie zamieszkującymi Azję. Pod koniec XIX w. uważano, że stanowią oni jednolitą rasę, będącą początkowym stadium ludzkości⁷. Wtedy też upowszechniła się nazwa Pigmeje, nawiązująca do greckiego *pygmaios* – mały jak pięść⁸. Później dokonano podziału na autentycznych Pigmejów i mieszańców nazywanych Pigmoidami⁹. Miał w tym swój udział profesor Jan Czekanowski dokonując morfologicznej analizy antropologicznej ludu¹⁰. Innym efektem jego badań było określenie nazw, jakimi poszczególne grupy Pigmejów wzajemnie się nazywały¹¹.

Badania wśród Pigmejów Czekanowski rozpoczął od wizyty u Batwa w grudniu 1907 r., w pobliżu Nyundo (Rwanda), kiedy przebywał przez kilka tygodni w gościnie u Ojców Białych¹². Jak ważne były badania nad Pigmejami dla profesora, może świadczyć zapis w jego książce „Środa, 15 stycznia. Był to najważniejszy dzień ze wszystkich dotychczas przeze mnie spędzonych w głębi Czarnego Łądu. (...) zjawili się dwaj goście: jeden to z dawna oczekiwany Pigmej, (...)”¹³. Widocznie odwiedzani wcześniej Batwa, nie są uważani za „klasycznych” Pigmejów – nie zrobili na nim takiego wrażenia. Jeszcze w połowie XX w. uważano, że

Najbardziej rasowymi pigmejami (LB: oryginalna pisownia) w Afryce są Bambuti, największa zwarta grupa prawdziwych pigmejów w lasach dorzecza Ituri, prawobrzeżnego dopływu rzeki Kongo. Jest ich około 35 tysięcy. Dalsze ich resztki żyją rozsiane w Gabonie i Kamerunie. (...) Poza Bambutami, którzy posiadają wszelkie cechy prawdziwych pigmejów, wałęsają się pigmoidzi Batwa na stokach wulkanów koło jeziora Kivu i w Ruandzie (około 7 tysięcy), i znacznie silniejsza grupa (około 100 tysięcy)

⁶ T. Henzel, *Pigmeje Centralno-Afrykańscy*, Lwów: Towarzystwo Naukowe 1934.

⁷ Przyczyniły się do tego głównie prace Paula du Chaillu (1831–1903) francusko-amerykańskiego podróżnika, zoologa i antropologa (*L'Afrique Sauvage*, Paris 1868), wspomnianego już Georga Schweinfurtha (1836–1925) i Armanda de Quatrefagesa (1810–92) zwanego ojcem badaczy Pigmejów (*Les Pygmées*, Paris 1887).

⁸ Używanie w niniejszym artykule terminu Pigmej jest swego rodzaju skrótem myślowym odnoszącym się zarówno do ludzkiej fizyczności jak i do pewnej specyficznej treści etnologicznej.

⁹ Kryterium podziału stał się przeciętny wzrost mężczyzn, ludy mające ponad 150 cm wzrostu zaliczane zostały do Pigmeoidów, poniżej 150 cm do Pigmejów. T. Henzel (1905–55) – antropolog z Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie – uważał, że „problem tzw. ‘pigmoidów’ wiąże się ściśle z zagadnieniem Pigmejów; uważa się ich bowiem powszechnie za formę powstałą z wykrzyżowania Pigmejów z niepigmiejską ludnością murzyńską” (T. Henzel, *Pigmeje...op. cit.*, s. 11).

¹⁰ J. Czekanowski, *Verwandschaftsbeziehungen ... op. cit.*

¹¹ J. Czekanowski, *Forschungen ...op. cit.*

¹² Misja Ojców Białych w Nyundo (ok. 12 km na wschód od Gisenyi, północno-wschodni brzeg Jez. Kivu) została założona w 1901 r., była to pierwsza misja katolicka na terenie Rwandy, poważnie uszkodzona w czasie I wojny światowej (https://en.wikipedia.org/wiki/Nyundo,_Rubavu, dostęp 29.06.2016).

¹³ J. Czekanowski, *W głąb ...op. cit.*, s. 194.

pigmoidów Baćwa (Batśwa), (...) między rzekami Ubangi i Dża ciągną się siedziby pigmoidów Babinga¹⁴.

Czytając opisy Jana Czekanowskiego można odnieść wrażenie, że różnica między Pigmejami i Pigmoidami dotyczy głównie wzrostu, a nie kultury. Dlatego, mimo iż moje obserwacje dotyczą Pigmoidów Batwa, w niniejszym opracowaniu korzystam także z opisów dotyczących „klasycznych” Pigmejów¹⁵.

Pigmeje charakteryzują się niskim wzrostem, wahającym się od 140 do 150 cm. Sądzę że obecnie/aktualnie więcej jest Pigmoidów niż samych Pigmejów. Według Colina M. Turnbulla¹⁶:

Większość Pigmejów – oprócz różnicy wzrostu – różni się od Murzynów jeszcze innymi cechami: ich nogi są krótkie w stosunku do tułowia, są silni, muskularni, mają zwykle wykrzywione plecy, głowy okrągłe, oczy szeroko rozstawione, nosy płaskie i prawie tak szerokie jak usta. Włosy rosną im na głowie pęczkami, a ciało pokryte jest niekiedy gęstym włosiem od stóp do głów. Inną cechą charakterystyczną jest czujny wyraz twarzy, bezpośredni i nielekliwy, tak bystry, jak żywe są poruszenia zręcznego i zwinnego ciała¹⁷.

Współcześnie Batwa są coraz wyżsi¹⁸, jest to efekt przede wszystkim mieszanych małżeństw, ale także zmiany diety. W czasie wizyty w zagrodzie pani Nory w Bwindi mogłem zauważyć, że pokolenie dziadków jest niskorosłe, natomiast najmłodsze pokolenie jest średniego wzrostu i niczym nie odróżnia się od sąsiadów Bantu. Na różnicę w średniej wzrostu jako skutku odmiennej, bogatszej diety zwracali także uwagę austriaccy etnolodzy prowadzący badania wśród Kurumbów zamieszkujących północną część Burkiny Faso¹⁹. Zauważyli, że dwa najważniejsze rody Konfe i Sawadogo (trudniące się oprócz rolnictwa także myślistwem) są wyższe od pozostałych rodów trudniących się tylko rolnictwem. Współcześnie, kiedy dieta pozostałych rodów została wzbogacona, średnia wzrostu uległa wyrównaniu. Pewne różnice są widoczne tylko wśród najstarszej generacji. Na zmiany w różnicy wzrostu zwracali także uwagę sami Kurumbowie. Zjawisko to

¹⁴ Zachowano oryginalną pisownię. S. Łysik, *Pigmeje afrykańscy i zagadnienie ich języka*, „Lud” t. 45, 1960, s. 42.

¹⁵ Dotyczy to tak prac J. Czekanowskiego, C. M. Turnbulla jak i relacji misjonarzy czy turystów.

¹⁶ Colin M. Turnbull (1924–94), brytyjsko-amerykański antropolog i etnomuzykolog, znawca problemów socjalnych i cywilizacyjnych Afryki, od lat 50. XX w. prowadził badania terenowe wśród Pigmejów w Demokratycznej Republice Konga (rejon Ituri) oraz Ików w Ugandzie.

¹⁷ C. M. Turnbull, *Leśni ludzie*, Warszawa: Iskry 1967, s. 28.

¹⁸ Podobne zjawisko zauważył J. Łapott u Gagou na Wybrzeżu Kości Słoniowej (J. Łapott, *Wyprowadza Naukowa SAHEL '87 – sprawozdanie z przebiegu i wyników działalności etnologicznej ekspedycji do Afryki*, „Materiały Zachodnio-Pomorskie” t. 37, 1991, s. 302–303).

¹⁹ A.-M. Schweeger-Hefel, W. Staude, *Die Kurumba von Lurum*, Wien 1972.

wymaga jednak dalszych badań, oparte jest bowiem głównie na obserwacjach etnologicznych i wywiadach autora artykułu.

Termin *twa* jest używany w wielu językach Bantu, chociaż według niektórych badaczy jest to pierwiastek pigmejski²⁰. Określa on ludzi, którzy są myśliwymi-zbieraczami, pierwotnymi mieszkańcami lasów tropikalnych, mającymi bardzo niski status społeczny. Współcześnie pojęcie *twa* jest dość szeroko stosowane do określenia Pigmejów środkowej Afryki, Buszmenów w południowej Afryce i innych zbieraczy w pozostałych częściach Afryki. Tłumaczenie terminu *twa* jako „Pigmej” jest nieprecyzyjne bowiem, w myśl zachodniej koncepcji, Pigmeje to niscy ludzie lasu. Pojęcie *twa* pojawia się w etnonimie Batwa, sugerując, że jest to populacja Pigmejów, jednak z punktu widzenia antropologii fizycznej Batwa różni się od nich. Przedstawiciele tego ludu zamieszkujący poza dżunglą są nieco wyżsi niż „klasyczni” Pigmeje, można też zauważyć niewielkie różnice w wyglądzie fizycznym, dlatego też są oni traktowani jako Pigmoidzi. Stąd też dystans Czekanowskiego do traktowania ich jako Pigmejów i duża radość ze spotkania pierwszego „prawdziwego” Pigmeja 15 stycznia 1908 r. w Fort Portal. J. Czekanowski wyraźnie rozróżniał Batwa od Pigmejów zamieszkujących na północ od Ruwenzori dorzecze Ituri i określanych przez wielu autorów etnonimem Bambuti²¹.

W czasie kiedy Czekanowski prowadził swoje studia w Afryce, wiedza o Pigmejach była niewielka. Profesor jest uważany za jednego z pierwszych naukowców, którzy prowadzili wśród nich badania terenowe. Dopiero później zakrojone na większą skalę obserwacje prowadził pochodzący ze Śląska (Pietrowice Wielkie) Paul Schebesta²². Duże zasługi dla naukowego zbadania Pigmejów miał Wilhelm Schmidt²³. Wśród wybitnych badaczy tych ludów należy również wymienić Colina M. Turnbulla. W Polsce pierwsze większe opracowanie na ten temat ukazało

²⁰ S. Łysik, *Pigmeje...op. cit.*, s. 43.

²¹ Nazwą „Bambuti” P. Schebesta chciał „oznaczać wyłącznie prawdziwych pigmejów (LB: oryginalna pisownia) w Kongo Belgijskim” (S. Łysik, *Pigmeje ...op. cit.*, s. 44).

²² Ks. Paul Schebesta (1887–1967), pochodzący ze Śląska niemiecki misjonarz, etnograf, członek wiedeńskiego Instytutu Antropologicznego, prowadził badania głównie wśród Pigmejów w Afryce Środkowej. Badania wśród Pigmejów znad Iturii rozpoczął w latach 1929–30, ponownie wrócił tam w latach 1934–35, badania wtedy prowadzone dotyczyły głównie ogólnego obrazu tej populacji. W czasie kolejnych wypraw (1949–50 i 1954–55) jego zainteresowania naukowe koncentrowały się wokół problemów językowych. Prowadził również badania na Filipinach (1938–39) i Malezji (1924–25). Szerzej postać tę przedstawia S. Łysik w artykule zamieszczonym na łamach „Ludu” (Paweł Schebesta – pionierski badacz Pigmejów (1887–1967), „Lud” t. 53, 1969, ss. 251–272). W ostatnich latach postać tę popularyzuje ks. prof. Jacek J. Pawlik dzięki przygotowanej przez Koło Naukowe Antropologii Kultury Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie pt. „O. Paul Joachim Schebesta SVD (1887–1967), pionier badań wśród Pigmejów i Negrytów”.

²³ Ks. Wilhelm Schmidt (1868–1954), austriacki werbista, wybitny lingwista, antropolog i etnolog, nigdy nie prowadził badań terenowych wśród Pigmejów, wnikliwy teoretyk i syntetyk.

się w latach 20. XX w.²⁴, chociaż wzmianki w literaturze fachowej zdarzały się już wcześniej²⁵.

Batwa

Batwa²⁶ są przedstawicielami jednego z kilku afrykańskich ludów koczowniczych. Zamieszkują region Wielkich Jezior Afrykańskich (Uganda, Rwanda, Burundi, Demokratyczna Republika Konga). Podstawą ich gospodarki jest myślistwo i zbieractwo. Żyją we współzależności z rolnikami Bantu, którym dostarczają mięso w zamian za produkty rolne. Dawniej mieszkali w puszczy, w małych grupach liczących do 50 osób, tworząc odrębne społeczności i nie posiadając scentralizowanej władzy²⁷. Dzisiaj osiedleni, również mieszkają w małych skupiskach, żyjąc najczęściej we wsiach rolników lub w ich pobliżu. Dlatego traktuje się ich często jako jedną z grup ludów Bantu. Las był ich domem i zaopatrywał ich w środki niezbędne do życia, dlatego byli zwani „strażnikami lasu”. Tam też znajdowały się ich miejsca kultu. Szacuje się, że liczebność Batwa mieści się w przedziale od 86 000 do 112 000 osób, co czyni ich mniejszością w krajach zamieszkania.

Na początku XX w. „Pigmeje lasów dziewiczych Afryki środkowej”²⁸ oraz Buszmeni byli zaliczani do tej samej archaicznej warstwy kulturowej. Posiadali „prymitywną kulturę” i prowadzili podobny myśliwsko-zbieracki tryb życia. Różnili się od otaczających ich „Murzynów jaśniejszymi odcieniami barwy skóry”²⁹. Uważano ich za ludność autochtoniczną środkowej Afryki³⁰. Pigmeje i Pigmoidzi w przeważającej większości prowadzili koczowniczy tryb życia, z tego też powodu nie budowali stałych domostw. Zadaawali się prostymi szalasami wykonanymi z gałęzi i liści, a ich wyposażenie w sprzęty domowe było bardzo skromne. Pożywienie pozyskiwali w puszczy, mężczyźni zajmowali się myślistwem, a kobiety zbieractwem. Podstawową bronią był mały łuk i zatrute strzały oraz oszczepy. Podstawą diety były jednak produkty roślinne znajdujące się w lesie, pozyskiwane drogą

²⁴ E. Kosibowicz, *Problem ludów pigmejskich*, Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów 1927.

²⁵ Przykładem może być rocznik *Lud*: t. 10, s. 339; t. 18, s. 20; t. 23, s. 48, 178; t. 27, s. 159, 160. W literaturze polskiej autorem pierwszej wzmianki o Pigmejach jest ks. B. Chmielewski, którą zamieścił w pracy *Nowe Ateny albo Akademia Wszelkiej Scyencyi Pełna* (pierwsze wydanie Lwów 1745–46).

²⁶ Terminu Batwa używa się na określenie grupy, a jednostka zwana jest Mutwa (l.p.), w literaturze używa się także terminów Twa, Abatwa, Butwa.

²⁷ Według M. C. Turnbulla, Batwa „(...) nie lubią i unikają przejawów osobistego autorytetu, choć w żadnym wypadku nie są pozbawieni zmysłu odpowiedzialności. Uważają, że jest ona sprawą całej grupy”. Na pytanie, dlaczego nie mają wodzów odpowiadają: „dlatego, że jesteśmy ludźmi lasu” (C. M. Turnbull, *Leśni ...op. cit.*, s. 123–124).

²⁸ J. Czekanowski, *Struktura etniczna...op. cit.*, s. 19.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

wymiany z rolnikami. Dawniej uważano, że ze względu na niski poziom rozwoju gospodarczego Pigmeje stanowią najniższy stopień kultury ludzkości. Różnili się od ludów Bantu pod względem gospodarczym, społecznym i religijnym³¹. Batwa nie używają własnego języka, posługują się kilkoma językami swoich sąsiadów (ludów Bantu)³², określa się ich też różnymi etnonimami, lecz mimo to, uznaje się, że mają wspólną tożsamość³³.

Z punktu widzenia antropologii fizycznej Batwa są populacją heterogeniczną, w której obok elementów pigmejskich występują cechy rasowe otaczającej ich niepigmejskiej ludności murzyńskiej, co udowodnił Jan Czekanowski dzięki morfologicznej analizie antropologicznej. Jego uczeń Henzel uważa, że:

Batwa reprezentują szczątkową, najbardziej na wschód wysuniętą grupę szczepów tej nazwy. Grupa ta zamieszkuje enklawę lasów centr.-afr. (oryginalny zapis) na terytorium Ruandy, stanowiącą szczątek dawnych lasów Ruandy, które zniszczone zostały przez systematyczną ekspansję ludności rolniczej, dążącej do zdobycia nowych obszarów pod uprawę. Nieustanna ekspansja ludności rolniczej doprowadziła do wyniszczenia lasów, które zachowały się jedynie w okolicach górzystych (w górach wulkanów Kivu), i podcięła byt myśliwskich plemion Batwa, tak że część ich nie mogąc utrzymać się w kurczącym się stale lesie, osiedliła się w okolicy Niansy; ci osiedleni Batwa zajmują się przeważnie garncarstwem, czarownictwem, względnie pełnią służbę nadwornych myśliwych, nie przechodzą jednak nigdy do uprawy roli³⁴.

Dotarcie – nawet na początku XXI w. – do Batwa nie jest proste. Nie ze względu na niedostępność zamieszkałego przez nich terenu, czy też złej sieci dróg, ale ze względu na brak informacji na ich temat. Poszczególne rodziny tej grupy mieszkają w wioskach zdominowanych przez rolników Bantu. Z jednej strony są marginalizowani (stąd „zmowa milczenia” wokół tematu pigmejskiego), a z drugiej wchłaniani przez otaczające ich ludy dominujące. Jest to proces znany i występujący na wielu obszarach świata, opisany przez francuskiego etnologa Jean-Loup Amselle’a³⁵.

³¹ S. Łysik, *Pigmeje ... op. cit.*, s. 46–47.

³² Już pierwsi badacze Pigmejów w II połowie XIX w. zwracali uwagę, że „ludy karłowate posługują się językami swych wysokorosłych sąsiadów” (S. Łysik, *Pigmeje ... dz. cyt.*, s. 49). W połowie XX w. dyskutowano nad istnieniem języka pigmejskiego. Przyjmowano, że skoro istnieje osobna rasa pigmejska – tak wtedy uważano – powinien też istnieć osobny język. Kwestię wyjaśniania problemu języka pigmejskiego zajmował się głównie P. Schebesta, uchodzący za specjalistę w tej materii (S. Łysik, *Pigmeje ..., op. cit.* s. 47–49).

³³ <http://kwekudee-tripdownmemorylane.blogspot.com/2013/03/batwa-people-one-of-first-peoples-on.html>, dostęp 04.08.2014.

³⁴ T. Henzel, *Pigmeje... op. cit.* s. 12.

³⁵ J.-L. Amselle, 1999, *Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique*, (w:) J.-L. Amselle, E. M'Bokolo (red.), *Au coeur de l'ethnie: ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris 1999, s. 14–29.

Odwiędziłem w Bwindi zagrodę pani Nory³⁶ z ludu Batwa, sąsiadującą z zagrodą zamieszkałą przez rodzinę, której głową jest pan John. Informacji o zagrodzie i rodzinie udzielała jednak jej seniorka – pani Nora. W tradycyjnym społeczeństwie Batwa, a także wśród Pigmejów znad Ituri, panowało równouprawnienie. „Kobieta może brać udział w dyskusjach między mężczyznami, jeśli ma coś do powiedzenia na dany temat”³⁷ – pisali badacze. Zwracano uwagę, że niejednokrotnie kobieta kieruje rodziną, jest silną i władczą matką rodu³⁸. Podobnie jest dzisiaj. Taką osobą jest pani Nora, która po śmierci męża została głową rodziny. W czasie mojej wizyty grała pierwsze skrzypce, to ona podejmowała decyzje, kto będzie rozmawiał, kto będzie tańczył i czy coś sprzedadzą obcym³⁹.

Zmiany w kulturze

Już Jan Czekanowski na początku XX wieku zauważył, że ludy niskorosłe uległy „głębokiemu przeobrażeniu kulturowemu pod wpływem swoich sąsiadów”⁴⁰. Na problem zmian a właściwie zaniku tradycyjnej kultury Pigmejów zwracał też uwagę P. Schebesta. W 1930 r. opracował on plan zmiany ich trybu życia z koczowniczego na osiadły i namawiał ich do uprawy bananów. W jego przekonaniu był to plan niezbędny do uratowania zanikającej kultury tego ludu⁴¹. Można z tego wyciągnąć wniosek, że dla P. Schebesty zmiany w kulturze materialnej, przejście od gospodarki zbieracko-łowieckiej do rolnictwa, z życia koczowniczego do osiadłego były nieistotne. Ważniejsze dla etnografa było zachowanie przez badane ludy ich unikalnej kultury duchowej. Na proces zachodzących zmian w tradycyjnej kulturze ludów niskorosłych zwracał też uwagę wspomniany już C. M. Turnbull. Opisywał korelacje między różnymi formami organizacji społecznej a środowiskiem oraz zmiany zachodzące w kulturze Bambuti z lasu Huri (Demokratyczna Republika Konga)⁴².

³⁶ W tradycji Pigmeje nie nosili nazwisk, w rozmowach między sobą używają tylko imion, współcześnie posługują się także nazwiskami. Być może funkcję nazwiska pełni imię jej ojca, imię „pod jakim znają ich Murzyni” (C. M. Turnbull, *Leśni ... op. cit.*, s. 32) lub jakieś inne określenie nadane urzędowo. W niniejszym artykule – biorąc pod uwagę potrzebę anonimowości – używam tylko imion.

³⁷ C. M. Turnbull, *Leśni ... op. cit.*, s. 151.

³⁸ *Ibidem*. s. 43.

³⁹ Rozmowa z rodziną pani Nory toczyła się za pośrednictwem przewodnika, który tłumaczył z języka chiga na angielski. Batwa zamieszkujący Bwindi używają języka swych sąsiadów Bachiga, którzy rozpoznają ich tylko po akcencie. Bachiga twierdzą, że „mówią tak jak my, mają tylko inny akcent”.

⁴⁰ J. Czekanowski, *W głąb ... op. cit.*, s. 272.

⁴¹ https://pl.wikipedia.org/wiki/Paul_Schebesta, dostęp 29.07.2016.

⁴² C. M. Turnbull, *The Mbuti Pygmies: Adaptation and Change*, New York: Holt, Rinehart & Winston 1983.

Kontakty z rolnikami

Jan Czekanowski odwiedził wioskę zamieszkaną przez Batwa, znajdującą się o trzy godziny marszu na południe od Nyundo. W owym czasie niektóre wioski były zarządzane przez „wójtów królewskich”, którzy jednak nie cieszyli się autorytetem wśród Batwa⁴³.

W głębi lasu znajdowała się wioska zamieszkała przez Batwa. Żyli z myślistwa i nie uprawiali roli. (...) Jeszcze niedawno lasy sięgały tu znacznie dalej. Toteż i wioska była wtulona głębiej w głąsę leśną. Wtedy Batwa byli jedynymi szczęśliwymi mieszkańcami puszczy. Obecnie rolnicy przysuwali się coraz bliżej. Uderzenia ich siekier powodowały w sercach Batwa niepokój. Byli nieliczni. Nie mogli się skutecznie przeciwstawić ofensywie pokojowej motyki. Żalili się więc tylko na krzywdy; nie mogli wybaczyć rolnikom, że wypłaszali im zwierzyńę. Dawno zaniechali prób zbrojnego oporu. Sam król Ruandy, przekupiony przez rolników ... nie bronił już interesów oddanych mu myśliwców. (...) ruchliwy, ongi zwarty szczep, po wyparciu z lasów stanowi obecnie rozprzęgnięte wewnętrznie zbiorowisko pariasów. (...) leśni Batwa nie uprawiali własnych pól, jednakże niekiedy, zmuszeni głodem, pracowali okresowo na polach chłopskich. Najmowali się do pielenia. Ta praca, pokrewna zbieractwu, była dla nich najznośniejsza (...) ⁴⁴.

Powyższy cytat, mimo iż pochodzi z początku XX wieku, ma nadal aktualny wydźwięk. Batwa ustępują miejsca rolnikom, są zmuszani do opuszczania lasu i do uprawy roli. Dzisiaj w głębi lasu nie ma już ich osad, a zagrody znajdują się wśród plantacji położonych poniżej granicy lasu. Nie mogą polować, nie żyją więc z myślistwa, co dawniej stanowiło podstawę ich utrzymania. Tym razem z lasu nie wygonili ich rolnicy lecz przepisy mające na celu ochronę dzikich zwierząt. Nadal uważają, że byli szczęśliwi w puszczy i mają żal, że próbuje się z nich zrobić rolników. Nie mają jednak siły, aby z tym walczyć, są zrezygnowani, pogodzeni ze swym losem. Nie znaczy to jednak, że stali się dobrymi rolnikami⁴⁵.

Jeszcze w latach 30. XX w. Batwa prowadzili zbieracko-łowiecki tryb życia. Polski podróżnik Kazimierz Nowak, który w latach 1931–36 przebył samotnie

⁴³ J. Czekanowski, *W głąb ...*, op. cit., s. 36.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 40–41.

⁴⁵ Z problemem zmiany podstaw gospodarczych zetknęło się wiele ludów, profesor Alfred F. Majewicz podobną zmianę opisuje na przykładzie Ajnów – ludności autochtonicznej zamieszkującej Hokkaido. Wskutek wpływów japońskich zostali oni zmuszeni do uprawy roli. „Wymuszone rolnictwo (Ajnow – LB) ani nie było efektywne, ani nie rekompensowało strat spowodowanych zakazami polowań i łowów, nadto przyczyniło się do dezintegracji tradycyjnych grup i układów społecznych zależnych od terenów łowieckich, rybackich czy zbierackich. Ponieważ zarówno te grupy i układy, jak i gospodarka, na której się one opierały, miały bardzo ścisły związek z religijnymi wierzeniami i światopoglądem Ajnów, także i ten fundament duchowej tożsamości tego ludu począł się walić” (A. F. Majewicz, *Dzieje i wierzenia Ajnów*, Poznań: CIA-Books–SVARO, Ltd. 1991, s. 33). Podobny efekt już widać u Batwa i zapewne będzie się on jeszcze pogłębiał.



Zagroda Batwa we wsi Bwindi, fot. L. Buchalik.



Rodzina Nory z Bwindi prezentuje folklor Batwa, fot. L. Buchalik.

kontynent afrykański pisze, że, według niego, Batwa, co prawda należą do Pigmejów, ale są mieszczeni z „rasą Bahutu, następstwem czego wzrost ich jest raczej średni. (...) Żyją jak wszystkie karły w lesie dziewiczym, a trudnią się wyłącznie polowaniem”⁴⁶. Czekanowski ukazał różnicę między Batwa, dla których puszcza była domem, schronieniem, miejscem przyjaznym a rolnikami, dla których była obca. W połowie XX w. C. M. Turnbull zanotował słowa Pigmejów: „Dlaczego mieliśmy obawiać się lasu? Jesteśmy przecież jego dziećmi, boimy się tylko tego, co jest poza puszcza”⁴⁷. Inna zaś była opinia rolników „puszcza była zdaniem Murzynów czymś złym: pełna zwierząt, złośliwych duchów i Pigmejów”⁴⁸. Ta opozycja pozostała aż do czasów wypędzenia Batwa z puszczy Bwindi, teraz mieszkają wśród rolników i próbują funkcjonować w nowym, obcym dla siebie świecie. Zdaniem Pigmejów różnica między nimi a rolnikami z wiosek widoczna jest przede wszystkim w zachowaniu w puszczy, ci pierwsi są dziećmi lasu a ci drudzy „nie umieją chodzić po lesie”⁴⁹.

Kilkadzieciąt lat wcześniej, opisując domostwo Batwa Jan Czekanowski zauważa, że:

(...) nie posiadali w ogóle żadnych sprzętów. Nie mieli pomostów zastępujących łoża. Spali bezpośrednio na ziemi i pod tym względem różnili się zasadniczo od reszty mieszkańców Ruandy. Nieliczne garnki i drewniane misy-talerze to było wszystko, co posiadali w tym zakresie. Natomiast prawie w każdej chacie spotykało się instrumenty muzyczne. Byli przecież nadwornymi muzykantami i śpiewakami. Widziałem w chatach tych leśnych Batwa cytry (*inanga*), flety i grzechotki (...) ⁵⁰.

Instrumenty muzyczne opisywane przez Czekanowskiego można i dzisiaj spotkać na targach, a szczególnie popularne są grzechotki, flety oraz cytry znane na terenie całej Ugandy. Obecnie tradycyjne bębny, wykonane z drewna i skóry, są zastępowane przez popularne w Afryce plastikowe kanistry na wodę (zjawisko to obserwowałem także w Afryce Zachodniej), uderza się w nie pałeczkami podobnymi do tych, którymi gra się na bębnach.

C. M. Turnbull twierdził, w przeciwieństwie do P. Schebesty, że Pigmeje nie byli zależni kulturowo od rolników Bantu. Ilustrował to przykładem inicjacji *nkumbi* zapożyczonej od rolników, którą naukowcy interpretowali jako zależność Pigmejów od ludów sąsiednich. M. C. Turnbull uważał jednak, że nie mają oni racji. Pigmeje uczestnicząc w rytuale inicjacji „nie czuli się skrępowani zwyczajem

⁴⁶ K. Nowak, *Rowerem i pieszo przez Czarny Ląd. Listy z podróży afrykańskiej z lat 1931–1936*, Poznań: SORUS S.C. Wydawnictwo i Drukarnia 2008, s. 145.

⁴⁷ C. M. Turnbull, *Leśni ...*, *op. cit.*, s. 70.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 51.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 75.

⁵⁰ J. Czekanowski, *W głąb ... op. cit.* s. 42.

cudzym, bo murzyńskim, i zaprosili mnie, bym w nim pozostał”⁵¹. Gdyby to był ich zwyczaj, to obawialiby się, że moce nadnaturalne ukarałyby ich za przekroczenie zakazu, tzn. udziału w nim obcego, a że nie był to jednak ich zwyczaj, to nie martwili się konsekwencjami. Nie zmienia to jednak faktu, że Pigmeje często przyjmowali zwyczaje sąsiadów. Innym przykładem takich zapożyczeń były obřędy pogrzebowe⁵².

W połowie XX w. obřód zamieszkiwany przez Pigmejów nad Iturii „był założony na wzór wsi murzyńskiej: lepianki stały w dwóch szeregach naprzeciw siebie. Lepianki miały długość tylko siedmiu, a szerokość pięciu stóp, jedne nie miały dachu, inne nie miały ścian i właściwie żadna nie była ukończona”⁵³. Na początku XXI w. domostwa Batwa są usytuowane wewnątrz wioski, wśród zabudowań rolników. Na zewnątrz ich obejścia niewiele różnią się od innych. Zagroda pani Nory składa się z dwóch budynków: mieszkalnego i gospodarczego oraz niewielkiego podwyższenia na produkty spożywcze i naczynia kuchenne. Ściany budynków mają lekką konstrukcję drewnianą wypełnioną gliną, ściany są wygładzone i pomalowane na biało. Budynek mieszkalny ma dwuspadowy blaszany dach, dwoje drzwi i cztery okna wykonane z drewna. Składa się z przedsionka i czterech pomieszczeń: sypialni seniorki, dwóch sypialń dla dzieci i „pokoju gościnnego”. W odczuciu człowieka Zachodu wyposażenie jest bardzo skromne, a we wnętrzu panuje nieład. W sypialni seniorki jest niewielkie podwyższenie pełniące funkcję łóżka. Dzisiaj „tradycyjne łóżko” Pigmejów to konstrukcja wykonana z gałęzi powiązanych pnączami, czasami pokrytych liśćmi. Na łóżku leży mata i koce do przykrycia, nad nimi wisi moskitiera. W pozostałych pomieszczeniach znajduje się kilka mat i kocy, ubiory są rozrzucone w nieładzie, choć niektóre są powiązane w tobołki. Według C. M. Turnbulla, w połowie XX w. Batwa zaczęli używać mat, które podkradali swoim sąsiadom Bantu. Wcześniej nie korzystali z łóżek, a jedynie układali gałęzie na ziemi i na nich spali lub układali się do snu bezpośrednio na suchych liściach przyniesionych do szałas⁵⁴.

Pomieszczenie gospodarcze jest zdecydowanie mniejsze, ma drewniane drzwi i okno. Pełni ono funkcję kuchni i małego magazynu. W kuchni znajduje się tradycyjne palenisko składające się z trzech kamieni a na nim metalowe naczynia służące do gotowania, gliniane garnki kupione od Bachiga, drewniany stołeczek, taca do przesiewania i czyszczenia ziarna.

W zagrodzie znajdowała się pozbawiona drewnianej rękojści maczeta *omuho-ru* (jęz. chiga), służąca do usuwania chwastów z pola⁵⁵. Narzędzia są dla rolników

⁵¹ C. M. Turnbull, *Leśni ...*, op. cit. s. 18.

⁵² *Ibidem*, s. 38–39.

⁵³ *Ibidem*, s. 35.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 49, 64.

⁵⁵ Obiekt zakupiony dla Muzeum Miejskiego w Źorach (MŹo/A/2281).

ważnymi przedmiotami, dbają o nie i w należyty sposób przechowują. Można było zatem odnieść wrażenie, że w zagrodzie pani Nory, to narzędzie było obce. Widać tu brak szacunku do narzędzi rolniczych oraz niechęć do uprawy roli. Wielkim sentymentem natomiast Batwa nadal darzą łuk. W odwiedzanej zagrodzie, łuk, którym bawiło się dziecko, był jednym z nielicznych elementów/rekwizytów dawnego życia.

Działalność państwa

Na terenach opisywanych przez profesora Czekanowskiego, kontakty Batwa – czy też generalnie ludów zbieracko-łowieckich – z okolicznymi rolnikami sięgają zamierzchłej przeszłości. Dzisiaj trudno określić, kiedy się rozpoczęły i jak następował proces przemiany tradycyjnej kultury Batwa. Kontakty nawiązywano zapewne w sposób naturalny i w ewolucyjny sposób zmieniały one codzienne życie tego ludu. Współcześnie proces przemian gwałtownie przyspieszył. Związane jest to z działalnością tak gospodarczą jak i polityczną państw zamieszkiwanych przez tę grupę.

Przewodnik Ben mówi, że „kiedy utworzono Park Narodowy Bwindi, Batwa musieli wyjść z lasu, nie mieli co ze sobą zrobić”. To jedno proste stwierdzenie, oddaje dramat tej społeczności. Aby pomóc Batwa odnaleźć się w nowej sytuacji powstało Stowarzyszenie *Nkuringo Cultural Center*. Jego celem jest wspieranie Pigmejów, chronienie ich dziedzictwa a także pomoc w rozwiązywaniu aktualnych problemów życiowych. „Stowarzyszenie wykupiło ziemię i osiedlili na niej Batwa, którzy powoli stają się rolnikami. Nie polują już ani nie zbierają owoców w Parku. Chcemy ułatwić życie Batwa, i przystosować ich do nowej rzeczywistości”⁵⁶. Projekt ten ma sens, bowiem Batwa, mimo iż byli koczownikami gospodarującymi w lesie, często wynajmowali się do prac rolnych. Praca w rolnictwie nie więc jest dla nich wielkim szokiem kulturowym.

Wymieniony wyżej przykład można zaliczyć do udanych projektów. Są jednak także projekty chybione, jak na przykład „*Pottery Projekt*” obserwowany przez Jacka Łapotta w 2007 r. Realizowany jest on w Kigali (Rwanda), gdzie w atelier „*Dancing Pots*” uczy się mężczyźni robienia garnków na elektrycznym kole garncarskim. Ich wyroby są nowoczesne, nie nawiązują do tradycji, można je nabyć w pobliskim sklepie. Problemem jest fakt, że urządzenie może być używane tylko w mieście gdzie jest prąd. Przede wszystkim jednak, podstawową kwestią jest fakt, że w projekcie tym uczestniczą mężczyźni. W myśl tradycji w tym rejonie produkcja garnków była domeną kobiet. Trudno sobie wyobrazić, żeby mężczyźni z własnej woli zajęli miejsce kobiet na rynku garncarskim. Wspomniany projekt jest przykładem nieliczenia się z tradycją.

⁵⁶ Informator Ben.

Wizyta w zagrodzie Batwa budzi mieszane uczucia. W opinii moich rozmówców musieli oni opuścić las ze względu na ochronę zwierząt⁵⁷. Zmieniono ich życie, „przerobiono na rolników”, z czym trudno im się pogodzić. W tym miejscu można zadać pytanie: co, czy kto tu jest ważniejszy, zwierzęta czy ludzie. To poważny – współcześnie – chyba nierozwiązywalny problem. Kwestię tę w latach 60. XX w. podnosił Roman Turski, który przebywał w Gabonie wśród Babingów. Pigmeje Babinga byli wypierani przez rolników w coraz bardziej niedostępne wilgotne puszcze, a ich źródłem utrzymania pozostawało zbieractwo i łowiectwo. Jednocześnie władze państwowe zabroniły im posiadania broni palnej. W konsekwencji Babinga pozostawali w silnej zależności od rolników, którzy traktowali ich jak niewolników⁵⁸.

J. Czekanowski nie wspomina nawet o próbach edukacji Pigmejów. Obecnie misjonarze próbują kształcić ich dzieci, lecz efekty tego działania są nikłe. Ksiądz Wojciech Lula opisuje problemy skolaryzacji pigmejskich dzieci w Republice Środkowoafrykańskiej. Nie były one poddawane edukacji, bo cieszyły się nie-dobrą opinią, „nie dawano im żadnych szans, by pokazać ich inteligencję. Dyskryminowano ich w edukacji z uwagi na tradycyjny, półkoczowniczy tryb życia w lesie. Skoro w lesie to tak jak zwierzęta. Jeżeli zwierzęta, to czy mogą się one czegośkolwiek nauczyć? Niektórzy nawet, w ich rozumowaniu, poddawali w wątpliwość istnienie u nich jakiegokolwiek inteligencji!!!”⁵⁹. Autor wspomina również o innym, ważnym z kulturowego punktu widzenia problemie, pojawiającym się przy nauczaniu dzieci pigmejskich.

W szkole w miejscowości Barka miejsce wyrozumiałej siostry zajęła inna osoba, na dodatek z plemienia, które w historii przeważnie wykorzystywało Pigmejów, nasi młodzi podopieczni zaczęli nabierać niechęci do pobytu w szkole. (...) Dzieci nie czuły się w niej już dobrze. (...) Inne dzieci po prostu, najpierw uciekły rodzicom z domu, poszły z rówieśnikami do lasu na cztery czy pięć miesięcy, potem zapisały się jeszcze do naszej podstawówki we wiosce, gdzie poziom był niższy i gdzie nie trzeba tak ciężko pracować. Tak, więc z 12 dzieci na koniec zeszłego roku, ... pozostało nam już tylko sześcioro⁶⁰.

Batwa z Bwindi nie są jedynym przykładem wysiedlania autochtonów z ich ziem. Wspomniany już C. M. Turnbull w książce *Ikowie ludzie gór*⁶¹, która jest relacją z kilkuletniego pobytu autora wśród mieszkańców trudno dostępnych gór na pograniczu Ugandy, Sudanu Południowego i Kenii, opisuje inny przypadek wysie-

⁵⁷ Informatorzy: Nora, John.

⁵⁸ R. Turski, *Żyłem wśród Pigmejów*, „Poznaj Świat” nr 4, 1970, ss. 34–35.

⁵⁹ W. Lula, *Nowa droga w edukacji pigmejskich dzieci*, „Wrota Afryki”, nr 60, czerwiec–sierpień 2016, s. 6.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ C. M. Turnbull, *Ikowie ludzie gór*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1980.

dleń. Po utworzeniu rezerwatu w dolinie Kidepo – podobnie jak Batwa z Bwindi – Ikowie zostali pozbawieni swych naturalnych terenów łowieckich, czyli podstawowego źródła egzystencji⁶². Rząd zabronił dwóm tysiącom osób polować w parku i nakazał im uprawiać ziemię. Kiedy pola na zboczach stają się jałowe, przenoszą się oni na stoki doliny, ale są to tereny przeznaczone dla zwierząt⁶³. Aby zrozumieć problem Pigmejów wypędzonych z puszczy należy zadać pytanie, czym jest dla nich las. W książce tegoż autora poświęconej Pigmejom znad Iturii znajduje się kilka ciekawych sugestii na ten temat. Już samo motto jest interesujące „... puszcza jest matką i ojcem, kochanką i przyjacielem ...”. Informatorzy Turnbulla mówią: „Puszcza jest nam ojcem i matką (...) i jak ojciec i matka daje nam wszystko, czego potrzebujemy: żywność, odzienie, schronienie, ciepło ... i miłość”⁶⁴. Ilustracją tych tęsknot są pieśni śpiewane przez zespół folklorystyczny w Nyabaremura.

Władze sąsiedniej „Tanzanii chcą dokonać eksmisji ponad 60 tysięcy Masajów z ich rdzennych terenów. Politycy twierdzą, że ma tam powstać „korytarz ochronny”, czyli rezerwat dzikiej przyrody. Jednak – jak twierdzą działacze sprzeciwiający się wysiedleniom – tak naprawdę chodzi o przygotowanie terenu, na którym urządzane będzie luksusowe safari dla bogatych turystów z Emiratów Arabskich”⁶⁵.

Taka sama sytuacja panuje w Botswanie, gdzie niskorosłe ludy San wysiedlane są z rezerwatów przyrody⁶⁶.

W 2010 r. Botswanańczyk Kuela Kiema opisał w książce wysiedlenie swojego ludu – liczącego ok. 2 tys. osób Kua: Walczyliśmy z rządem od długiego czasu. Zmuszali nas do wyprowadzki, ale opieraliśmy się. Rząd wprowadził prawa, które zabraniały nam polowań, co także znaczyło, że nie mogliśmy nawet zabijać drapieżników zagrażających nam i naszym zwierzętom. Gdybyśmy zabili lwy albo dowolne zwierzę, które zabijało

⁶² U ludów zbieracko-łowieckich umiejętność samodzielnego polowania jest oznaką osiągnięcia dorosłości. U Babingów „chłopiec, który przeszedł próby inicjacji i samodzielnie upolował zwierzynę, dał tym samym dowód, że potrafi utrzymać rodzinę. Uważa się go za dorosłego, może więc starać się o żonę” (R. Turski, *Żylem ... op. cit.*, s. 35). Tak było w połowie XX w., kiedy tworzone parki narodowe, wraz z ich powstaniem i nałożeniem zakazów na myśliwych pojawił się poważny problem: w jaki sposób młody człowiek ma udowodnić, że jest dorosły, zdolny do samodzielnej egzystencji, skoro polowania są zakazane. Dla lokalnych wspólnot zbieracko-łowieckich zamieszkujących tereny chronione bądź ich okolicy (parki narodowe, rezerwaty), pojawia się problem, jak zmienić życie, tradycje tak, aby uznać młodego człowieka za gotowego do zawarcia związku małżeńskiego. W tej sytuacji pojawia się pytanie: czy miłośnicy ochrony przyrody wzięli pod uwagę los tych małych wspólnot?

⁶³ C. M. Turnbull, *Ikowie ... op. cit.*

⁶⁴ C. M. Turnbull, *Leśni ... op. cit.*, s. 89.

⁶⁵ http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,13840706,Rzad_wyrzuca_60_tys_Masajow_z_ich_ziemi_Chce_tam.html (dostęp 02.05.2013).

⁶⁶ Wysiedlano także z terenów nie będących rezerwatami, gdzie zamierzano budować kopalnie.

nasze zwierzęta hodowlane, zostalibyśmy wtrąceni do więzienia. W końcu poddaliśmy się, żeby uchronić małe kozy, konie i osły, które jeszcze zostały, i przeprowadziliśmy się tam, gdzie chciał rząd⁶⁷.

Słabe ludy przygrywiają z ideą ochrony przyrody. W Bwindi Batwa przegrali z gorylami, pozostało im tylko o nich śpiewać. Jedną z takich pieśni (i tańców) zaprezentowano w zagrodzie Nory. W pieśni tej Batwa z wielkim szacunkiem odnoszą się do goryli, traktując je nie jako zwierzynę łowną, lecz „panów lasu”. Różnica między ludźmi i tymi zwierzętami polega na tym, że goryle pozostały w lesie a Batwa musieli go opuścić. Kiedy jeszcze przebywali w puszczy, często śpiewali pieśni *molimo*, o których wielokrotnie wspomina C. M. Turnbull⁶⁸. Są one często pochwałą puszczy i stanowią swego rodzaju pieśni dziękczynne. Taki wydźwięk miały również pieśni śpiewane w roku w zagrodzie u pani Nory.

W Demokratycznej Republice Kongo, w latach 50. XX w., Pigmeje z lasów nad Ituri byli zachęcani przez administrację do tworzenia własnych plantacji bananów. Już wtedy zwracano uwagę, że „kiedy Pigmeje będą mieli plantacje, będą musieli zarzucić dotychczasowy sposób życia jako myśliwi i zbierający płody puszczy. Będą związani z jednym miejscem i nie będą mieli czasu tropić zwierzyny⁶⁹. Wśród samych Pigmejów zdania były podzielone. Jeden ze starszych mieszkańców – o imieniu Tungana – był zwolennikiem tworzenia plantacji, twierdził, „że wygodnie jest mieszkać blisko wsi, gdyż tam łatwo jest podkraść sporo dobrego jadła, a kraść jest przecież łatwiej niż polować⁷⁰. Inni Pigmeje mówiąc o możliwości prowadzenia osiadłego trybu życia, zwracali uwagę, że wkrótce wrócą do lasu, bo tam jest ich gniazdo. „Nie możemy wyrzec się lasu⁷¹”.

Wpływ turystyki

Współcześnie często podnosi się kwestię niszczenia tradycyjnych kultur przez masową turystykę. Nie jest to nowe twierdzenie, „kiedy w latach dwudziestych pierwsi amerykańscy antropolodzy wracali z Bali, opisywali z zatrioskaniem, jak kultura balijska zostanie kompletnie zniszczona przez turystykę (w latach pięćdziesiątych nadal do tego nie doszło⁷²) – wiele podobnych ponurych przepowiedni wygłaszano w imieniu ludów, które badała antropologia⁷³”.

⁶⁷ A. Leszczyński, *Spieszmy się słuchać mlasków*, „Gazeta Wyborcza” 25.07.2014.

⁶⁸ C. M. Turnbull, *Leśni ... op. cit.*

⁶⁹ *Ibidem.*, s. 28.

⁷⁰ *Ibidem.*, s. 29.

⁷¹ *Ibidem.*, s. 34.

⁷² U. Wikan, *Managing Turbulent Hearts*, Chicago: University of Chicago 1992; F. Barth, *Balinese Worlds*, Chicago: University of Chicago Press 1993.

⁷³ T. H. Eriksen, *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej*, tłum. Joanna Wołyńska, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Wolumen 2009, s. 306.

Na początku XX w., kiedy w Ugandzie przebywał profesor Czekanowski „Ru-
wenzorii, a zwłaszcza kraj Baamba na jego stokach zachodnich i na podgórzu
aż po rzekę Semliki na zachodzie, były terenami zamkniętymi dla podróżnych
ze względu na niezadawalające warunki bezpieczeństwa, innymi słowy, były do-
stępne jedynie dla przemytników, którzy się tam włóczyli na własne ryzyko”⁷⁴.
W innym miejscu badacz wspomina, że w kraju Baamba „nie było żadnych innych
dróg prócz ścieżek wiodących od wioski do wioski”⁷⁵. Na początku XXI w. wybu-
dowano tu jednak wygodną drogę asfaltową, którą bez przeszkód można objechać
Masyw Ruwenzorii i zwiedzać *Semuliki National Park*. Leży on na północ od Fort
Portal przy granicy z Demokratyczną Republiką Konga, po trzydziestu minutach
jazdy wygodnym asfaltem można dojechać do Itajo, gdzie jest zjazd do *Semuliki
Wildlife Reserve*.

Obecnie, jak informuje folder *Semuliki National Park*:

W otoczeniu parku mieszkają cztery grupy etniczne. W dolinach oraz na stokach gór-
skich możemy spotkać Baamba i Bakondjo. Są oni rolnikami, którzy uprawiają rośliny
przynoszące zyski takie, jak kawa i kakao, a sami spożywają zboża, banany ryż i ziem-
niaki. Na północ od parku, doliny i równiny są zajmowane przez pasterzy Batuku. Mała
grupa w dolinie to społeczeństwo Batwa (Pigmeje). Tradycyjnie byli oni mieszkańcami
lasu, łowcami i zbieraczami pochodzącymi z Ituri. Ich styl życia obecnie uległ zmianie
z powodu kontaktów z innym lokalnymi społecznościami oraz pod wpływem turysty-
ki. (...) Obecnie na małą skalę utrzymują się z uprawy i wpływów z wizyt turystów⁷⁶.

W czasie mojego przejazdu na trasie Fort Portal – Ntoroko nie udało mi się
spotkać Pigmejów. Kierowcy zwracali uwagę na miejscowe bogactwo dzikich
zwierząt, lecz na temat Pigmejów nie potrafili się wypowiedzieć. Są to jednak te-
reny przez nich zamieszkane, bowiem wspominał o tym profesor Czekanowski⁷⁷,
a Jacek Łapott w 2007 r. spotkał Pigmejów na trasie do Ntoroko. Zaobserwował
ich grupę przebywającą w pobliżu drogi i zachęcającą turystów do wizyty w wio-
sce (za niewielką opłatą, 10 000 USh⁷⁸). Pigmeje oferowali sprzedaż fajek, fletów
i przyrządów do rozniecania ognia⁷⁹, w zamian chcieli otrzymać mydło, T-shirty
i czapki.

Pigmeje znad Ituri zetknęli się z turystami w połowie XX w. co relacjonował
wspominany Turnbull:

⁷⁴ J. Czekanowski, *W głąb ... op. cit.*, s. 169.

⁷⁵ *Ibidem.*, s. 197.

⁷⁶ B.a., *Semuliki National Park. The True Birders' Haven*, Kampala, b.d.

⁷⁷ J. Czekanowski, *W głąb ... op. cit.*, s. 256.

⁷⁸ Szylingi ugandyjskie.

⁷⁹ Zakupiony przez Muzeum Miejskie w Żorach od turysty z Wrocławia, który nabył go od
Pigmejów w zachodniej Ugandzie (sygn. MŻo/A/2488).

Obóz [Pigmejów – LB] znajdował się w pozycji strategicznej między wsią pracowników motelu a stacją polowań i obozem Putnama⁸⁰, w pobliżu sklepów i piwiarni, a co najważniejsze – w pobliżu otaczających plantacji. Stary Tungana orzekł, że było to dobre miejsce, gdyż turyści będą przejeżdżać tuż obok, będą robić zdjęcia i dawać pieniądze Pigmejom. (...) Pigmeje upodobnili się do takich zawodowców, jacy mieszkali na skraju lasu przy drodze do Beni⁸¹. Tamci oferowali swe usługi turystom pozwalając, by ich fotografowano, wykonując czynności, których nigdy by nie wykonywali w puszczy, nosząc odzienie, którego nigdy by nie przyoblekali, jak tylko we wsi, teraz zaś sprzedawali turystom nawet broń używaną tylko przez Murzynów⁸².

W owym czasie Pigmeje znad Ituri nie byli szczególną atrakcją dla turystów, większym zainteresowaniem cieszyła się *Station de Chasse*. „Placówka ta ze swoją kolekcją żywych zwierząt puszczy przyciągała zamożnych turystów, mających dość czasu i pieniędzy, by wybrać się tu na wycieczkę ze Stanleyville czy z Beni”⁸³.

Na początku XXI w. sytuacja wygląda podobnie. Na pozór jeden z nielicznych ludów niskorosłych Afryki powinien być „atrakcją” turystyczną. Jest to jednak mylne założenie. Do Ugandy przyjeżdża się głównie ze względu na obecne tu dzikie zwierzęta i wydaje się, że główną atrakcją są goryle. Jest wiele reklam trekkingu „do goryli” oraz wiele pamiątek związanych z tymi zwierzętami (rzeźby goryla, samicy z małymi, koszulki z gorylami, itp.). Pamiątek nawiązujących do kultury Pigmejów nie ma. Przy miejscowym hostelu działa Biuro Turystyczne Engagi⁸⁴ Safaris Ltd. Jego dyrektor Robert zachęca do skorzystania z oferty, czyli kilkudniowej wycieczki w góry, której celem jest stanięcie „oko w oko” z gorylem. Potrafi on też zorganizować wyjazd do Pigmejów jak powszechnie nazywa się tu Batwa, ale jest to jednak oferta rzadko wybierana przez turystów, dlatego szczególnie takiej tury musi on długo uzgadniać w podwykonawcami w terenie.

Podobną sytuację – odwiedzanie wiosek przy okazji wizyty w parku narodowym – zaobserwowałem w północnym Beninie. Turyści przyjeżdżający do Natitingou, wynajmują samochody i jadą oglądać dzikie zwierzęta w Parku Naro-

⁸⁰ Patrick Putnam (1904–53), amerykański antropolog, pracujący w Kongo z ramienia Harvard University. „W obozie swego imienia założył aptekę i kolonię dla trędowatych. Ze swego domu mieszkalnego zrobił hotel, a dochody obrócił na cele lecznictwa” (C. M. Turnbull, *Leśni ... op. cit.*, s. 17).

⁸¹ Miejscowość tę odwiedził również J. Czekanowski, był tam w dniach 8–10 luty 1908 r. (J. Czekanowski, *W głąb ... op. cit.*, s. 261–266).

⁸² C. M. Turnbull, *Leśni ... op. cit.*, s. 33–34. Podobne zjawisko można obserwować u ludów w południowo-zachodniej Etiopii (głównie Mursi), gdzie ruch turystyczny, a szczególnie proceder płacenia za zdjęcia, spowodował, że odwiedzani mieszkańcy wiosek, chcąc być fotografowani przez turystów, a co za tym idzie otrzymać pieniądze, wymyślali nowe wzory malowane na swoich ciałach. Zachowanie odwiedzanej społeczności doskonale pokazuje holenderski film dokumentalny z 2012 r. pt. *Framing the other* (polski tytuł *Z kamerą wśród ludzi*) w reżyserii Ilja Koka i Willema Timmersa.

⁸³ C. M. Turnbull, *Leśni ... op. cit.*, s. 164.

⁸⁴ Termin *engagi* oznacza w jęz. chiga goryla.

dowym Pendjari, który jest główną atrakcją tego terenu. Wioski znajdujące się w promieniu kilkunastu kilometrów od Natitingou na trasie wiodącej do Parku, oddalonego o kilkadziesiąt kilometrów (prawie dwie godziny jazdy) są odwiedzane niejako przy okazji wyprawy.

Chcąc spotkać się z Batwa należy wjechać w góry, a droga kończy się we wsi Rubuguri (dystrykt Kisoro, Zachodnia Uganda), położonej na wysokości około 1900 m n.p.m., na obrzeżach *National Park Bwindi*. Osada jest często odwiedzana przez turystów, dlatego przy drodze znajduje się wiele tablic informacyjnych. Z biura turystycznego, wyruszając z przewodnikiem, można podjechać do Nyabaremura, skąd trzeba iść dalej pieszo. Znajduje się tutaj lokalne Centrum Kultury utworzone przez wspomniane już stowarzyszenie *Nkuringo Cultural Center*.

Turystów w Centrum wita przewodnik Issa, on też oprowadza po wystawie muzealnej. Przedstawia ona kulturę ludów zamieszkujących ten teren, jednak o Batwa niewiele jest mowy. Po wizycie w muzeum, odwiedzający oglądają występ zespołu prezentującego folklor Batwa. Według przewodnika członkami grupy są ludzie Batwa należący do Stowarzyszenia. W rzeczywistości są to różne osoby (także Bachiga), zamieszkujące pobliskie tereny. Instrumenty muzyczne na czas koncertów pożyczają z wystawy, którą zwiedzają turyści i po koncercie są odkładane na swoje miejsce. Zespół wykonuje pieśni i tańce o dawnym życiu w lesie. Jedna z pieśni – śpiewana w języku chiga – mówi, że Batwa już nie mogą chodzić do lasu, zbierać owoców, polować, muszą pracować na polach i plantacjach, tęsknią za dawnym życiem. Batwa wspominają szczęśliwy czas, kiedy mogli polować w puszczy, teraz muszą ciężko pracować w polu.

Do położonej w górach wioski Bwindi (kilka kilometrów od Rubuguri), można dotrzeć tylko piechotą w towarzystwie uzbrojonego strażnika i przewodnika. Zabudowa jest rozproszona, domy położone są wśród pól. Dojście do wioski, położonej tuż za granicą *National Park Bwindi*⁸⁵, prowadzi wąską ścieżką. Przewodnik Ben twierdzi, że „we wsi mieszka ok. 30–40 Pigmejów Batwa. Mieszkańcy zagrody są czasami odwiedzani przez turystów, którzy idą do Parku zobaczyć goryle”. Za niewielką opłatą oferują popisy muzyczno-taneczne, w wykonaniu licznej rodziny oraz sąsiadów.

Według przewodnika Bena, tygodniowo do biura obsługującego turystów w Rubuguri przyjeżdża około 100 osób, których celem jest „wizyta w lesie i oglą-

⁸⁵ Nieprzenikniony Las Bwindi (*Bwindi Impenetrable Forest*), obszar wilgotnych lasów równikowych w południowo-zachodniej Ugandzie, w górach na obrzeżach Wielkich Rowów Afrykańskich, rozpościerający się na powierzchni 331 km², na wysokości 1 160 do 2 607 m n.p.m. Większa część obszaru lasu od 1991 r. objęta jest ochroną w ramach Parku Narodowego Bwindi (*Bwindi Impenetrable National Park*), w 1994 r. wpisany na listę światowego dziedzictwa UNESCO (http://pl.wikipedia.org/wiki/Nieprzenikniony_Las_Bwindi, dostęp 04.08.2014).

danie goryli, przy okazji przychodzą też do zagród Batwa. Goryle są ciekawsze dla turystów”. Victor z biura Engagi, który pokazywał mi drogę, twierdzi, że „ludzie przyjeżdżają oglądać goryle, bo ich jeszcze nie widzieli, jest to najważniejszy powód przyjazdu turystów. Do Pigmejów idą tylko przy okazji, bo ich oni nie interesują”. Nie potrafił wytłumaczyć, dlaczego tak się dzieje. W czasie rozmowy wielokrotnie podkreślał, że „goryle są najważniejsze. To najdroższa rzecz tutaj. Trekking do goryli kosztuje 500 USD”. Podobnego zdania jest Cherotwo, przewodnik pracujący w *Sipi Falls Tour* (okolice Mbale). Akcentuje on przyrodnicze atrakcje turystyczne Ugandy (zwierzęta, krajobrazy). Na pytanie o kulturę Ugandy, jej lokalne tradycje, odpowiadał mało konkretnie używając ogólników typu „No tak to też jest ciekawe”.

Największą różnicą w porównaniu z latami, kiedy w Ugandzie przebywał Jan Czekanowski, a przynajmniej najbardziej rzucającą się w oczy, jest rozwój turystyki. Rozpoczął się on już na początku XX wieku, o czym wspominał sam profesor, kiedy przebywał w Nyanza (Rwanda):

Przybyli tam pierwsi turyści: dr Römer, jakiś potentat finansowy interesujący się zagadnieniami kolonialnymi, zapewne w celach utylitarnych, towarzyszący mu dr Autenrieth, przypuszczalnie jego podwładny. (...) Dr Römer zaskoczył mnie wtedy swoim negatywnym stosunkiem do władz kolonialno-wojskowych, którym zarzucał, że bawią się w murzyńskich feudałów i uniemożliwiają gospodarczą eksploatację tych części kolonii, które pozostają w administracji wojskowej⁸⁶.

Na początku XX w. wizyty takie były jednostkowe, rzadkie a i tak – sądząc z opisu Czekanowskiego – celem pobytu wspomnianych osób nie były li tylko względy turystyczne we współczesnym tego słowa rozumieniu. Łączono wówczas pobyt na tych terenach z interesami lub innymi działaniami zawodowymi. Współcześnie Uganda jest bardzo popularna wśród turystów. Może świadczyć o tym duża ilość informacji dostępnych w Internecie. Serwis TripAdvisor oferuje 41 421 recenzji i artykułów na tematy interesujące osoby pragnące odwiedzić ten kraj. Jest tu dobrze rozwinięty przemysł pamiątkarski, oparty głównie na dawnych rzemiosłach i dający pracę wielu osobom.

W Kampali jest kilka miejsc, gdzie turysta może zaopatrzyć się w pamiątki. Jednym z nich jest targowisko przy Parlamencie *National Arts and Craft Association of Uganda*, którego nie było za czasów Czekanowskiego. Oferta skierowana jest do turysty, szczególnie rzucają się w oczy współczesne zabawki: drewniane samochodziki, piłki z liści bananowca, żółt z kapsli od butelek piwa *Pilsner Lager*, samolot z kapsli od butelek piwa *Tusker*, ludzik z kapsli od butelek piwa *Bell*. Obiekty te nie posiadają oryginalnych nazw lokalnych, na ich określenie sprzedawczyni używała terminów z j. angielskiego. Nieco inny charakter mają stragany

⁸⁶ J. Czekanowski, *W głąb ... op. cit.*, s. 37–38.

przy Natete Road w Kampali w pobliżu Backpackers Hostel. Targowisko, to także miejsce wyrobu przedmiotów tradycyjnych, głównie instrumentów muzycznych. Można tutaj kupić różne ich typy: bębny (duży wybór, różne rozmiary i rodzaje), harfy, zanzy (metalowe i drewniane), kilka rodzajów grzechotek, grzechotki skrzynkowe, spódniczki z rafii, fletnie pana, piszczałki wykonane z drewna i gumy z dętki⁸⁷, a także przedmioty codziennego użytku: gliniane piecyki, stępy i stępory, plecione pojemniki (misy, tace), kosze, drewniane skarbonki, itp.⁸⁸. Opisy podobnych przedmiotów można znaleźć w pracach Czekanowskiego.

Pigmeje w wyobrażeniach ludzi Zachodu

Analizując zmiany w kulturze Pigmejów nie sposób pominąć ich wizyt w Europie. Miały one wpływ nie tylko na kulturę samych Pigmejów, ale także – a może przede wszystkim – na kulturę Zachodu. Na początku XX w. popularne były tzw. „ludzkie zoo”. Z odległych krajów sprowadzano przedstawicieli „egzotycznych” kultur, aby Europejczyk mógł ich osobiście zobaczyć. Dalekie podróże były wtedy czasochłonne, a przede wszystkim kosztowne. Dlatego prościej było sprowadzić grupkę ludzi do dużego miasta europejskiego, gdzie była oglądana przez szerokie rzesze publiczności, niż zainteresowanych wywozić w odległe kraje⁸⁹. Podobne zjawisko zaobserwował Czekanowski w przypadku Pigmejów, którzy byli wywożeni do Europy. 16 stycznia 1908 r. spotkał powracającego z Europy pułkownika Harrisona.

Objedźdzał nasz kontynent z sześciu Pigmejami, których przy sposobności tego objazdu badał w Berlinie mój szef, profesor v. Luschan. Miał szczęście z Pigmejami zetknąć się wcześniej w Berlinie niż ja w Afryce Środkowej. Wyobrażam sobie, jak zacny Geheimrat triumfuje! Celem europejskiej podróży emerytowanego pułkownika był oczywiście przede wszystkim Londyn. Dotarł nawet do buckinghamskiego pałacu, gdzie pokazywał swoich pupilów rodzinie królewskiej. Z tego był najbardziej dumny. Obecnie wybierał się do lasów dorzecza Ituri, na terytorium Państwa Niezależnego, aby małych i jakoby całkiem dobrowolnych turystów odstawić do ich miejsc rodzinnych – jak powiedział. (...) Robili wrażenie nieszczęśliwych, zastraszone zwierzątek. W kwieci-

⁸⁷ Takie same ilustracje – nie tylko instrumentów muzycznych – można znaleźć w *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet* [1924: 384, 385, 435] oraz polskim wydaniu *W głąb lasów Aruwimi*.

⁸⁸ J. Czekanowski, *Forschungen ... op. cit.*, ss. 387–390.

⁸⁹ Nie była to tylko europejska specyfika, podobne przedsięwzięcia organizowali Japończycy. Wacław Sieroszewski wspomina pewnego Ajna, którego spotkał w czasie wyprawy (wspólnie z Bronisławem Piłsudskim) na Hokkaido, celem jej było prowadzenie badań wśród Ajnów. Spotkany przez nich Ajn mówił, że pewien „Japończyk skusił go obietnicą wielkich zarobków, więc zgodził się udać wraz z żoną i paroma sąsiadami na wystawę w Osaka, gdzie mieli ‘udawać’ wieś ajnoską i pokazywać ‘święto niedźwiedzie’” (W. Sieroszewski, *Wśród kosmatych ludzi*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1957, s. 26).

stych szatach wyglądali jak żałosne małpikróliki. Nie wydawało się, by darzyli swojego opiekuna jakimś szczególnym zaufaniem. Był czymś w rodzaju impresaria otoczonego tresowanymi zwierzętami. Zwyczajem praktykowanym w panoptikach, w których zapewne ze swoją „trupą” występował, tytułował Pigmejkę – *princess*⁹⁰.

Wielki wpływ na wyobrażenia o Pigmejach wśród ludzi Zachodu miały publikacje ukazujące się już od końca XIX w. Współcześnie, dochodzą do tego różnego rodzaju filmy czy programy telewizyjne. W 1933 r. w rejonie rzeki Semliki przebywał wspomniany już Kazimierz Nowak. Spotkanych Pigmejów nazywał „małoludami Mambuti”, „karłami lasu podrównikowego”, a z jego opisu wynika, że ich kultura od czasów pobytu Czekanowskiego nie uległa zmianie. Pigmejów przedstawia jako prawdziwych leśnych ludzi, którzy rodzą się w puszczy, która ich żywi i jest także miejscem ich śmierci. „Prawie nadzy, mając zwierzyny i grzybów las pełen, nie potrzebują jakichkolwiek pieniędzy. (...) Mieszkają w małych grupkach, po trzydzieści do sześćdziesięciu osób. Polują wspólnie, zdobywając dzieląc między wszystkich”⁹¹.

Śledząc polską młodzieżową XX wieczną literaturę przygodową, można odnieść wrażenie, że badania profesora Czekanowskiego w Afryce miały na nią pewien wpływ. Alfred Szklarski w książkach o przygodach Tomka Wilmowskiego, we fragmentach poświęconych wyprawie do Afryki, część trasy łowców dzikich zwierząt wiedzie „szlakiem Czekanowskiego”. Bohaterowie Szklarskiego odwiedzają między innymi Katwe i Beni. Katwe opisuje jako małą osadę murzyńską, leżącą nad Jez. Edwarda. Nad jego brzegami bohaterowie książki widzieli „lękliwe flamingi”, które dzisiaj – obok salin – są atrakcją turystyczną tej małej miejscowości⁹².

W okolicach Beni, które Czekanowski odwiedził 8–10 lutego 1908 r. autor lokalizuje spotkanie bohaterów z „leśnymi ludźmi” (rozdziały XVI, XVIII i XIX) jak nazywa Pigmejów. Szklarski jest wyraźnie nimi zaintrygowany, opisuje „afrykańskich karłów”, ich życie w „czeluściach dżungli” traktując spotkanie łowców dzikich zwierząt z nimi jako kolejną egzotyczną przygodę bohaterów opowieści. Przedstawia Pigmejów jako wspaniałych przewodników po afrykańskiej dżungli. „Znali ukryte w gęszczu ścieżki, jak i przejścia przez moczary, a niedostępna oraz groźna dla innych dżungla otwierała przed nimi swe mroczne, tajemnicze podwoje”⁹³. Podobnie uważał Czekanowski pisząc: „Batwa uważali puszcę za swoje niezawisłe królestwo. Uznawali to widać i rolnicy ... skoro tak się już utarło, że spotkany w lesie rolnik bez słowa sprzeciwu dawał się doszczętnie obrabo-

⁹⁰ J. Czekanowski, *W głąb ... op. cit.*, s. 195–196.

⁹¹ K. Nowak, *Rowerem ... op. cit.*, s. 123.

⁹² A. Szklarski, *Przygody Tomka na Czarnym Lądzie*, Katowice: Wydawnictwo Śląsk 1977, s. 134.

⁹³ *Ibidem*, s. 165.

wać. Chłopi byli przeświadczeni – zresztą najsluszniej – że bez cichej zgody tych leśnych koboldów⁹⁴ nikt żywy nie wyjdzie z puszczy”⁹⁵.

Zakończenie

Popularyzatorzy „egzotycznych kultur” (podróżnicy, dziennikarze, turyści), a także część etnologów często apeluje o ratowanie ginących kultur. Najczęściej ilustrowane jest to przykładem zaniku wielu elementów kultury duchowej (wierzzenia, folklor, język), kultura materialna wydaje się być mniej atrakcyjna w tym kontekście. W „Rzeczpospolitej” ukazał się artykuł, pokazujący „jaki procent języków wyginie w ciągu 100 lat – w porównaniu z ilością gatunków zwierząt”. Czytelnik może dowiedzieć się, że wyginie 5% ryb, 8% roślin, 11% ptaków, 18% ssaków i 40% języków⁹⁶. Można stąd wnioskować, że małe ludy są najbardziej zagrożonymi na Ziemi. Analizując procesy przemian, które dotyczą tradycyjnych kultur, szczególnie ludów o niewielkiej liczebności, zauważam proces daleko idących przemian niejednokrotnie zmierzających w stronę całkowitego wchłonięcia przez potężniejszych sąsiadów. Sądzę, że procesy te przebiegały od czasów, kiedy zaczęły się ze sobą ścierać większe i mniejsze grupy ludzkie, czyli „od zarania dziejów”. Przykładem mogą być zmiany w kulturze Pigmejów oraz zanik języków przez nich używanych. Proces przemian zachodzących w przeszłości czy też współcześnie jest nieunikniony. Tradycyjne kultury będą ulegały przemianom, będą wchłaniane przez większe, silniejsze, a wiele z nich przestanie istnieć. Zmiany są naturalnym zjawiskiem w istniejących kulturach, nie zmieniają się tylko kultury wymarłe. W przypadku kultury ludów zbieracko-łowieckich problem jest poważniejszy, gdyż została ona usunięta siłą z naturalnego środowiska.

Obserwując proces przemian od czasów opisu Jana Czekanowskiego, po aktualne badania można zauważyć, że wiele zmian było przez Pigmejów akceptowanych a nawet pożądanых (I połowa XX w.). Później sytuacja uległa zmianie (II poł. XX w.), kiedy zmuszono ich do opuszczenia naturalnych siedzib. Proces ten jest groźny nie dlatego, że generuje poważne komplikacje w ich kulturze, ale dlatego, że zagraża egzystencji wielu ludów zbieracko-łowieckich, przykładem mogą być Ikwowie z Ugandy. Tu już nie chodzi o „gwałt na kulturze”, ale o krzywdę ludzi. Zwracał na to uwagę Bronisław Piłsudski prowadzący badania na Sachalinie na przełomie XIX i XX w., gdy ucząc rolnictwa pomagał autochtonom przystosować się do nieuniknionego procesu zachodzących zmian. Być może podobna idea przeświecała P. Schebeście, kiedy proponował Pigmejom, w latach 30. XX wieku zakładanie plantacji bananów. Doprowadziłoby to do poważnych zmian w ich gospodarce, ale

⁹⁴ Kobold, postać pochodząca z folkloru niemieckiego oznaczająca karła, duszka pilnującego podziemnych skarbów.

⁹⁵ J. Czekanowski, *W głąb ...op. cit.*, s. 44.

⁹⁶ I. Redlińska, *Zniknie kilka tysięcy języków*, „Rzeczpospolita” 21.09.2007, s. A12.

uchroniłoby ich jako grupę będącą, szczególnie w sferze duchowej, depozytariuszem kultury minionych pokoleń. Podobnego zabiegu dokonał w latach 40. XX w. francuski etnolog Marcel Griaule, który zaczął budować na terenach zamieszkałych przez Dogonów (Republika Mali) zapory wodne i popularyzować hodowlę cebuli szalotki. Zabieg ten z jednej strony spowodował zmiany w ich gospodarce oraz w strukturze społecznej⁹⁷, z drugiej zaś podwyższył poziom ich życia.

Wspomniani popularyzatorzy, tak ci z wieku XX jak współcześni, mają poczucie swego rodzaju misji ratowania zagrożonych kultur. Mając jednak na uwadze powyższe spostrzeżenia należy zadać zasadnicze pytanie: co jest istotniejsze? Zachowanie „ginących” kultur w niezmienionej postaci, tak aby pasowały do romantycznego, zachodniego punktu widzenia, i abyśmy mogli podziwiać bogactwo ich nieskażonej, tradycyjnej kultury? Czy też chronić te małe grupy, traktowane jako zbiór jednostek, których kultura się zmienia, ewoluuje? Nawet, jeśli zmierza w stronę wchłonięcia, zaniku, ale pod warunkiem, że sami do tego zmierzają a nie są zmuszani? Pierwsza możliwość dotyczy sytuacji grupy, a właściwie naszego wyobrażenia o tym jak powinno wyglądać życie „ginącej kultury”. Druga opcja zwraca uwagę na człowieka (będącego wartością nadrzędną) jako jednostkę tworzącą wspólnotę, a nie na grupę (lud, plemię) składającą się z bezimiennych osobników. Odpowiedź na te pytania jest trudna i skomplikowana, niewątpliwie wykracza poza granice niniejszego artykułu.

Dr Lucjan Buchalik, etnolog afrykanista, muzealnik, dyrektor Muzeum Miejskiego w Żorach (od 2003). Stworzył od podstaw kolekcję zbiorów pozaeuropejskich w Żorach (Afryka Zachodnia, Środkowa, Daleki Wschód). W latach 1998–2007 prowadził badania nad pokrewieństwem żartów między ludami Dogon (Mali) i Kurumba (Burkina Faso). W latach 2010–2017 prowadził badania z zakresu antropologii turystyki pt. „Społeczności tradycyjne Afryki wobec współczesnych przemian. „Turystyczny raj” czy „smutek tropików”? Na przykładzie Dogonów z Mali i Somba z Beninu i Togo (Afryka Zachodnia)”. Podsumowaniem długoletnich badań terenowych są książki: *Kolorowy Sahel* (2000), *Niewolnicy kobiet, czyli pokrewieństwo żartów Dogonów i Kurumba* (2009), *Dogon ya gali. Dawny świat Dogonów* (2011) oraz kilkadziesiąt artykułów.

⁹⁷ Dogonowie zamieszkują urwiska skalne (Falezy Bandiagary), często byli atakowani przez nieprzyjaciół. Z tego też powodu bezpieczniejsze, wyżej położone obszary wioski były zamieszkałe przez osoby wyżej sytuowane w hierarchii społecznej. Po wybudowaniu zapór osoby o niższym statusie społecznym miały łatwiejszy dostęp do nawodnionych pól i szybciej się bogaciły. Pojawił się pewien dysonans społeczny osoby pełniące ważne funkcje społeczne były biedniejsze od osób należących do niższych warstw społecznych. Zjawisko to wymaga dalszych badań.

Bibliografia:

- Amselle, Jean-Loup, *Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique*, (w:) Jean-Loup Amselle, Elikia M'Bokolo (red.), *Au coeur de l'ethnie: ethnie, tribalisme et État en Afrique*. Paris 1999, s. 11–48.
- B.a., *Semuliki National Park. The True Birders' Haven*, Kampala, b.d.
- Barth, Frederik, *Balinese Worlds*, Chicago: University of Chicago Press 1993.
- Chaillu, Paul du, *L'Afrique Sauvage*, Paris 1868.
- Czekanowski, Jan, *Verwandschaftsbeziehungen der zentralafrikanischen Pygmäen*. „Korrespondenz-Blatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte”, nr 9/12, 1910.
- Czekanowski, Jan, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. II Ethnografie. Uele/Ituri/ Nil-Länder, Leipzig: Klinkhardt & Biermann 1924.
- Czekanowski, Jan, *W głąb lasów Aruwimi*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze 1958.
- Czekanowski, Jan, *Struktura etniczna Afryki a nawarstwienia najmłodsze*, „Lud” t. 45, 1960, ss. 13–34.
- Czekanowski, Jan, *Dziennik podróży afrykańskiej*, Warszawa: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne 2014.
- Eriksen, Thomas Hylland, *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej*, tłum. Joanna Wołyńska, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Wolumen 2009.
- Henzel, Tadeusz, *Pigmeje Centralno-Afrykańscy*, Lwów: Towarzystwo Naukowe 1934.
- Kosibowicz, Edward, *Problem ludów pigmejskich*, Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów 1927.
- Leszczyński, Adam, *Spieszmy się słuchać mlasków*, „Gazeta Wyborcza” 25.07.2014.
- Lula, Wojciech, *Nowa droga w edukacji pigmejskich dzieci*, „Wrota Afryki”, nr 60, czerwiec–sierpień 2016, s. 6–7.
- Łapott, Jacek, *Wyprowa Naukowa SAHEL'87 – sprawozdanie z przebiegu i wyników działalności etnologicznej ekspedycji do Afryki*, „Materiały Zachodnio-Pomorskie” t. 37, 1991, s. 281–311.
- Łysik, Stefan, *Pigmeje afrykańscy i zagadnienie ich języka*, „Lud” t. 45, 1960, ss. 35–69.
- Łysik, Stefan, *Paweł Schebesta – pionierski badacz Pigmejów (1887–1967)*, „Lud” t. 53, 1969, ss. 251–272.
- Majewicz, Alfred F., *Dzieje i wierzenia Ajnów*, Poznań: CIA-Books–SVARO, Ltd. 1991.
- Maurice, Albert-Marie, *Atakora, Otiau Otammari Osuri. Peuple du Nord Bénin*, Paris: Académie des Sciences d'Outre-Mer 1950.
- Mercier, Paul, *Tradition changement historie: les 'Somba' du Dahomey septentrional*, Paris: Éd. Anthropos, 1968.
- Nowak, Kazimierz, *Rowerem i pieszo przez Czarny Ląd. Listy z podróży afrykańskiej z lat 1931–1936*, Poznań: SORUS S.C. Wydawnictwo i Drukarnia 2008.
- Quatrefages, Armand de, *Les Pygmées*, Paris 1887.
- Redlińska, Izabela, *Zniknie kilka tysięcy języków*, „Rzeczpospolita” 21.09.2007, s. A12.
- Schweeger-Hefel, Anne-Marie, Staude Wilhelm, *Die Kurumba von Lurum*, Wien 1972.
- Schweinfurth, Georg, *Im Herzen von Afrika. Reisen und Entdeckungen im zentralen Aequatorial-Afrika 1868–1871*, t. 2, Leipzig 1874.

- Sieroszewski, Waław, *Wśród kosmatych ludzi*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1957.
Szklarski, Alfred, *Przygody Tomka na Czarnym Łądzie*, Katowice: Wydawnictwo Śląsk 1977.
Turnbull, Colin M., *Leśni ludzie*, Warszawa: Iskry 1967.
Turnbull, Colin M., *Ikowie ludzie gór*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1980.
Turnbull, Colin M., *The Mbuti Pygmies: Adaptation and Change*, New York: Holt, Rinehart & Winston 1983.
Turski, Roman, *Żyłem wśród Pigmejów*, „Poznaj Świat” nr 4, 1970, ss. 33–35.
Wikan, Unni, *Managing Turbulent Hearts*, Chicago: University of Chicago 1992.

Informatorzy:

- Ben, lat ~35, przewodnik turystyczny, chrześcijanin, mieszkaniec Rubuguri, Muchiga.
Cherotwo, lat ~35, przewodnik Sipi Falls Tour, chrześcijanin, Sapin.
Issa, lat ~30, przewodnik w Muzeum, muzułmanin, mieszkaniec Rubuguri.
John, lat ~60, rolnik, chrześcijanin, mieszkaniec Bwindi, Batwa.
Nora, 78 lat, głowa rodziny, chrześcijanka, mieszkanka Bwindi, Batwa.
Victor, ~30 lat, przewodnik turystyczny, mieszkaniec Rubuguri, Muchiga.

Strony internetowe:

- https://en.wikipedia.org/wiki/Nyundo,_Rubavu (29.06.2016).
<http://kwekudee-tripdownmemorylane.blogspot.com/2013/03/batwa-people-one-of-first-people-on.html> (dostęp 04.08.2014).
https://pl.wikipedia.org/wiki/Paul_Schebesta (29.07.2016).
http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,13840706,Rzad_wyrzuca_60_tys_Masajow_z_ich_ziemi_Chce_tam.html (02.05.2013).
http://pl.wikipedia.org/wiki/Nieprzenikniony_Las_Bwindi (04.08.2014).

GRUPA ZBROJNA SIRIRI JAKO PRZYKŁAD DZIAŁALNOŚCI REBELIANTÓW W REPUBLICIE ŚRODKOWOAFRYKAŃSKIEJ

Streszczenie

Najwięcej incydentów zbrojnych w Republice Środkowoafrykańskiej (RŚA) odnotowuje się od 2017 roku na tle konfliktów o szlaki tranzytowe, wypas bydła oraz o tereny, na których znajdują się kopalnie minerałów. Niniejszy artykuł ma na celu, poprzez analizę taktyki jednej z organizacji rebelianckich, ukazać działalność grup zbrojnych na terenach przez nie kontrolowanych. Opisane działania grupy Siriri (prefektura Mambéré-Kadeï) są charakterystyczne dla grup separatystycznych w RŚA.

Słowa kluczowe: Republika Środkowoafrykańska, grupa zbrojna Siriri, wypas bydła, kopalnie minerałów, szlaki tranzytowe, prefektura Mambéré-Kadeï

Wstęp

Najwięcej incydentów zbrojnych w RŚA od 2017 roku odnotowuje się na tle konfliktów o szlaki transportowe, wypas bydła oraz obszary, na których znajdują się kopalnie minerałów¹. 23 marca 2013 roku władzę w RŚA, poprzez pucz wojskowy, przejął Michel Djotodia wraz z organizacją Seleka². W 2014 roku Seleka³, największa na terenie kraju koalicja ugrupowań rebelianckich, podzieliła się na mniejsze grupy⁴, co doprowadziło do rozgraniczenia stref wpływów rebeliantów.

¹ Według raportu organizacji IPIS (International Peace Information Service), *Central African Republic: A Conflict Mapping*, https://ipisresearch.be/wp-content/uploads/2018/09/1809-CAR-conflict-mapping_web.pdf (04.07.2019).

² C. Mbolli-Goumba, *La nation centrafricaine et les récents*, s. 1–67,

³ Słowo Seleka w języku sango (język urzędowy RŚA) oznacza koalicję, przymierze (przełożono na język polski z języka sango).

⁴ W 2014 r. koalicja Seleka podzieliła się na dwa główne odłamy: FPRC (le Front populaire pour la renaissance de la Centrafrique) oraz UPC (Unité pour la paix en Centrafrique): *Centrafrique*

Ugrupowania FPRC (le Front populaire pour la renaissance de la Centrafrique) i UPC (Unité pour la paix en Centrafrique) obejmowały swoim zasięgiem tereny północne RŚA (aż do miejscowości granicznych Birao i Ndele) oraz wschodnie tereny tego kraju (aż do miejscowości Kaba-Bandoro i Bria). Następnie do organizacji dołączyły inne koalicje rebelianckie i terrorystyczne. Od tego czasu wiele grup zbrojnych zaczęło korzystać z niepewnej sytuacji i stanu rozpadu państwa⁵.

Według comiesięcznych raportów organizacji UNOCHA (Organisation des Nations Unies pour la Coordination des Affaires Humanitaires – Biuro Narodów Zjednoczonych ds. Koordynacji Pomocy Humanitarnej), wysyłanych organizacjom humanitarnym i pozarządowym pracującym w RŚA, kilkanaście oficjalnych grup zbrojnych stacjonujących na terenie tego kraju to: 3R (Retour, Réclamation, Réhabilitation), Antybalaka⁶, APRD (Armée populaire pour la restauration de la république et la démocratie), CPJP (Convention des patriotes pour la justice et la paix), CPJP Fondamentale (Convention des patriotes pour la justice et la paix – Fondamentale), CPSK (Convention Patriotique du Salut du Kodro), FDPC (Front démocratique du peuple centrafricain), FPRC (Front populaire pour la renaissance de la Centrafrique), FRC/UPC (Forces républicaines pour le changement / Unité pour la paix en Centrafrique), FRP (Front populaire pour le redressement), MLCJ (Mouvement des libérateurs centrafricains pour la justice), MNLC (Mouvement national pour la libération de la République Centrafricaine), MPC (Mouvement patriotique pour la Centrafrique), MPC Siriri⁷ (Mouvement patriotique pour la Centrafrique – Siriri), RJ (Révolution et Justice), RPRC (Rassemblement patriotique pour le renouveau de la Centrafrique), Seleka Renouée, Siriri, UFDR (Union des forces démocratiques pour la rassemblement) oraz UPC (Unité pour la paix en Centrafrique)⁸.

Rebelia Michela Djotodii, głównego lidera koalicji Seleka (w języku sango słowo Seleka znaczy przymierze), trwająca od roku 2013 realnie przyczyniła się do upadku RŚA⁹. Pucz wojskowy Djotodii miał na celu czerpanie zysków z zasobów

: *pourquoi faut-il encore parler de la Seleka? L'Afrique en questions*, n° 24, 23 mai 2016, <https://www.ifri.org/fr/publications/editoriaux-de-lifri/lafrrique-questions/centrafrique-faut-parler-de-seleka> (23.09.2019).

⁵ UNOCHA RCA Bulletin humanitaire (Jan-Dec 2018), <https://www.humanitarianresponse.info/fr/operations/central-african-republic> (23.09.2019).

⁶ Według polskiego nazewnictwa: <https://pl.wikipedia.org/wiki/Antybalaka> (23.09.2019).

⁷ Do nazw wielu organizacji rebelianckich dodawane jest słowo Siriri, które w języku sango oznacza pokój.

⁸ Organizacja UNOCHA do głównych organizacji terrorystycznych działających na terenie RŚA zalicza *Armie Bożego Oporu Joseph 'a Kony'ego*, według comiesięcznych raportów organizacji UNOCHA rozdysponowywanych organizacjom humanitarnym: www.humanitarianresponse.info/fr/operations/central-african-republic (29.08.2019).

⁹ R. Kłosowicz, *Republika Środkowoafrykańska jako przykład upadku państw w Afryce Subsaharyjskiej*, [w:] *Problem upadku państw w stosunkach międzynarodowych*, red. R. Kłosowicz, A. Mania, Kraków 2012, s. 106–118.

naturalnych kraju. W czasie rządów koalicji Seleka ogromnie wzrosło wydobywanie kruszców wraz z ich nielegalnym wywozem poza granicę państwa. W szczególności przemysł złota do Kamerunu był główną domeną rebeliantów¹⁰.

Koalicja Seleka przejęła władzę w RŚA, jak już wcześniej wspomniano, 23 marca 2013 roku. Rządy koalicji zakończyły się wojną domową w grudniu 2013 roku¹¹. Rebelia Michela Djetodii była dobrze przygotowana, a jej zadaniem było przejęcie posterunków policji, żandarmerii oraz wojska na terenie całego kraju. Rebelianci koalicji Seleka umieszczali swoje patrole w większości kopalni na obszarze RŚA. W prefekturze Lobaye dotarli oni do najbardziej wysuniętych w głąb lasu tropikalnego wiosek, w których żyją głównie ludy koczowniczo-łowicze, Pigmeje¹².

W 2013 r. mer miejscowości Bagandou w taki sposób opisał rebelię Michela Djetodii: „Od czasu uzyskania niepodległości przez RŚA nie było w tym kraju rebelii, która sięgałaby najdalszych zakątków państwa”¹³. Ze względu na dobre przygotowanie logistyczne rebeliantów, którym przewodzili mieszkańcy RŚA pochodzenia czadyjskiego, międzynarodowe misje pokojowe takie jak MISCA¹⁴ czy MINUSCA¹⁵, nie były w stanie odeprzeć ataków ze strony grup zbrojnych¹⁶.

Terytorium prefektury Mambéré-Kadeï, która była miejscem prowadzenia badań autorki stanowi główny przyczółek działań rebelianckiej grupy zbrojnej Siriri. Obejmuje ona siedem podprefektur, wśród których dwie – Gamboula oraz Amada-Gaza – są miejscami o wysokim wskaźniku ryzyka¹⁷. Miejscowość Gamboula znajduje się w południowo-zachodniej części RŚA¹⁸, graniczy z Kamerunem. Najbliższe miasto leżące na terytorium Kamerunu znajduje się w odległości 10 km od

¹⁰ S. F. Mboula, *Penser autrement la Centrafrique*, s. 53–79.

¹¹ RŚA jest jednym z kilku krajów Afryki Środkowej, który pozostaje w stanie permanentnej niestabilności spowodowanej konfliktem wewnętrznym. Kraj liczący 623 000 km² powierzchni oraz posiadający ponad 4,5 mln obywateli, od uzyskania niepodległości w 1960 r., borykał się z pięcioma przewrotami politycznymi, które dokonywane były co dziesięć lat przy częstej interwencji zbrojnej Francji. R. Kłosowicz, *Republika Środkowoafrykańska*, op. cit., s. 106–118.

¹² Autorka mieszkała w miejscowości Bagandou oddalonej od Bangui o 160 km, kiedy rebelianci wkroczyli do wiosek zamieszkałych przez ludność pigmejską.

¹³ Według wywiadu przeprowadzonego z merem miejscowości Bagandou w maju 2013 r.

¹⁴ MISCA – Mission internationale de soutiens a la Centrafrique sous conduite africaine, <http://misca.peaceau.org/fr/> (29.08.2019).

¹⁵ MINUSCA- Mission multidimensionnelle intègre des Nations Unies pour la stabilisation en Centrafrique: <https://minusca.unmissions.org/>, (29.08.2019).

¹⁶ Dzięki licznym środkom transportu (nowoczesne motocykle) rebelianci przemieszczali się szybko, niepostrzeżenie, stwarzając zagrożenie w szczególności dla ludności cywilnej. Populacja prefektury wiele razy manifestowała przeciwko bierności misji MINUSCA.

¹⁷ *Rapport de la Commission Mouvement de populations – juin 2018*, https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/rapport_narratif_cmp_juin2018.01.pdf. (13.07.2019).

¹⁸ *Atlas administrative*, https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/Atlas_2013_CAR_0426.pdf, (29.08.2019).

tej miejscowości¹⁹. Gmina Gamboula, a w szczególności północne jej tereny są bogate w wiele złóż mineralnych, głównie kamieni szlachetnych i kruszców (diamenty i złoto)²⁰. Położenie geograficzne stwarza natomiast możliwość szybkiego rozwoju gminy, ponieważ Gamboula stała się główną strefą tranzytową.

Niniejszy artykuł ma na celu poprzez analizę taktyki jednej z organizacji rebelianckich – Siriri (słowo Siriri w języku sango oznacza pokój) – ukazać działalność grup zbrojnych na terenach przez nie kontrolowanych. Taktyka rebelianckiej grupy zbrojnej Siriri jest przykładem typowego zachowania separatystycznych grup rebelianckich w RŚA. Działalność rebeliantów w tym kraju opiera się na trzech głównych filarach: kontrolowaniu komunikacji poprzez barykady drogowe, kontroli pasterzy oraz opanowywaniu kopalni.

Tekst powstał na bazie badań przeprowadzonych przez autorkę w RŚA. Oparty jest głównie na wywiadach pogłębionych z członkami organizacji pokojowych (misja MINUSCA), humanitarnych (UNICEF, OCHA, CRF²¹, FCH²²), misyjnych (misje katolickie i protestanckie), a także pozarządowych grup zbrojnych (Seleka, Antybalaka²³, Siriri)²⁴.

Znaczenie strategiczne nomadów

Ludność Fulbe, według wywiadów z merem miejscowości Gamboula (terytorium na którym rebeliancka grupa zbrojna Siriri aktywnie działa), przybyła na tereny RŚA wiele lat przed początkiem rebelii Michela Djotodii²⁵. Członkowie tej grupy etnicznej pochodzili głównie z Nigerii i Kamerunu. Fala migracji pasterzy z Zachodniej Afryki nie była tak ofensywna jak w przypadku obywateli Czadu i Sudanu. Wędrówki ludności z Afryki Północnej na tereny RŚA często generowały nowe konflikty. Problem Sahary – jej pustyńnienia przesuwającego się w kierunku południowym Afryki, zmuszał pasterzy do zmiany terenów wypasów

¹⁹ Miejscowość Kenzou jest położona na terenie Republiki Kamerunu, 10 km od miasta Gamboula..

²⁰ *Présence des hommes armés à Gamboula, la population apprécie le passage de la Ministre de défense dans la ville*, <https://centralafricanrepublicnews.wordpress.com/2017/11/02/centrafrique-presence-des-hommes-armes-a-gamboula-la-population-apprecie-le-passage-de-la-ministre-de-defense-dans-la-ville/> (05.07.2019).

²¹ [https://www.croix-rouge.fr/\(05.10.2018\)](https://www.croix-rouge.fr/(05.10.2018)).

²² FCA- Finn Church Aid: <https://www.kirkonulkomaanapu.fi/en/us/>, (05.10.2018).

²³ Według raportu organizacji IPIS grupę Antybalaka należy zaliczyć do jednej z sił rebelianckich. Natomiast organizacja ta jest w istocie jedną z form partyzanckich sił zbrojnych walczących w imieniu rządu RŚA na obszarach kontrolowanych przez innych rebeliantów.

²⁴ Badania były przeprowadzane od stycznia roku 2018 do maja roku 2019.

²⁵ Według oficjalnych źródeł szacowany czas przybycia pasterzy w rejonie Oubangi-Chari (nazwa terenów należących do RŚA przed uzyskaniem niepodległości) przypada na lata 20. dwudziestego wieku: *Les Peuhls Mbororo de Centrafrique une communauté qui souffre*, https://ccfd-terresolidaire.org/IMG/pdf/rapport_.pdf (05.10.2018).

w celu zapewnienia pożywienia, paszy i wody²⁶. Organizacja społeczna pasterzy oparta jest na podziale klanowym. Łączy je przynależność do tej samej wspólnoty religijnej wyznawców islamu²⁷. Grupę pasterzy zamieszkujących terytorium RŚA określa się nazwą Mbororo.

Nomadzi zasymilowani z tubylcami posługują się oficjalnym językiem RŚA, sango, a z kolei grupy nomadów pochodzących z Czadu i Sudanu za swój język uważają jedynie język fulbe bądź arabski. Utrudnia to komunikację z miejscową ludnością²⁸.

Działalność pasterzy w RŚA ma strategiczne znaczenie dla państwa. To oni dostarczają wyroby mięsne do najdalszych zakątków kraju. W rejonach, w których spotyka się pasterzy gospodarka rozwija się prężniej niż w innych prefekturach, ponieważ podnosi się znaczenie lokalnego rynku. W czasie trwania konfliktu działalność nomadów stała się głównym zarzewiem sporu, ponieważ wielu z nich włączyło się w szeregi koalicji Seleka, dlatego wszystkie klany pasterzy były atakowane przez organizację Antybalaka²⁹.

W grudniu 2013 r. w czasie wzmaganiania się konfliktu etnicznego, kiedy koalicja Seleka wycofywała się z kraju, a ludność muzułmańska była zmuszona do ewakuacji do Czadu, przemoc w stosunku do pasterzy jeszcze bardziej się spotęgowała. Zagrożenie życia zmusiło ich do opuszczenia RŚA i udania się głównie do Kamerunu³⁰.

Źródła konfliktów

Pasterstwo

Pasterze Fulbe³¹ w całej Afryce wywołują wiele konfliktów na terenach, przez które prowadzą ścieżki wypasu ich bydła. Pracownik organizacji humanitarnej zajmujący się rolnictwem opisał następująco problem pasterstwa w Kamerunie:

²⁶ *RAPPORT MENSUEL FÉVRIER 2018, MINUSCA*, https://minusca.unmissions.org/sites/default/files/rapport_mensuel_de_la_ddh_fevrier_2018_final.pdf (30.07.2019).

²⁷ Według Amerykanów pracujących z ludnością Mbororo na terenach RŚA i Kamerunu.

²⁸ http://www.irenees.net/bdf_fiche-analyse-1011_fr.html (30.07.2019).

²⁹ *Centrafrique: les racines de la violence. Rapport Afrique, Rapport Afrique N°230*, 21 septembre 2015, <https://www.crisisgroup.org/fr/africa/central-africa/central-african-republic/central-african-republic-roots-violence> (12.07.2019).

³⁰ W styczniu 2014 r. duża część populacji Fulbeudała przenieśli się do Kamerunu bądź Czadu. W październiku 2018 roku autorka przeprowadziła wywiad z przedstawicielem grupy Mbororo przebywającym w Kamerunie cztery lata (miejscowość Kenzo) i posiadającym status uchodźcy. Był to młody mężczyzna, około 30 lat. Jego dowód tożsamości wydany został przez organizację UNHCR (The UN Refugee Agency): <https://www.unhcr.org/> (12.07.2019). Na każde zadane pytanie odpowiadał w języku sango. Urodził się w RŚA. Liczył miesiące, które dzielą go od powrotu do kraju. W wojnie stracił kilku członków swojej rodziny oraz cały majątek. W Kamerunie trudnił się ładowaniem telefonów. Uważał się za pasterza. W Kamerunie natomiast czuł się obcy.

³¹ *Atlas of Humanity*, <https://www.atlasofhumanity.com/wodaabe> (12.07.2019).



Zdjęcie 1. Rebelianci z grupy zbrojnej Siriri w czasie modlitwy (wykonane w czasie operacji misji militarnej MINUSCA, autor prosi o anonimowość).

Organizacja Finn Church Aid próbowała stworzyć program mający na celu zniwelowanie szkód wyrządzanych przez wypasane bydło; stworzono mapy terenów przeznaczonych jedynie do wypasu stad. Do tej pory projekt nie spełnił jednak oczekiwań, ponieważ ludność Fulbe nie stosuje się do wytyczonych dróg, wybierając tradycyjne ścieżki³².

Mer miejscowości Gamboula przedstawił powody powstania organizacji rebelianckiej Siriri:

³² Organizacja Finn Church Aid pracuje z ludnością Fulbe w RŚA od wielu lat. Informacja pochodzi z wywiadu przeprowadzonego w czerwcu 2018 r. w miejscowości Berberati (RŚA).

Susze z lat osiemdziesiątych, których skutki wpłynęły na zmianę trybu życia pasterzy Mbororo, odczuwalne są do dzisiaj. W kolejnych latach sytuacja pasterzy zaczęła się komplikować wraz z wprowadzeniem przez rząd RŚA obostrzeń dotyczących chowu zwierząt. Obowiązkowe szczepienia bydła oraz problem z dostępem do wody zaczęły zaburzać rytm pracy pasterzy. Nomadzi przemieszczający się po kraju zaczęli wstępować do różnych rebelianckich grup zbrojnych (w tym organizacji rebelianckiej Siriri). Rebelianci pod przykrywką pomocy pasterzom dopuszczali się natomiast przemocy i rozbojów³³.

Prefektura Mambéré-Kadeï graniczy z Kamerunem, co powoduje, iż pasterze przechodzą nielegalnie przez niestrzeżone granice, wywołując nowe konflikty. W regionach tejże prefektury często spotyka się również pasterzy Mbororo, którzy z koczowniczego trybu życia przechodzą na tryb półosiadły, zajmując się także uprawą ziemi³⁴.

Od czasów rebelii Michela Djotodii z 2013 r. pasterze Fulbe odgrywają ważną rolę w walce o wpływy. Rebeliancka grupa zbrojna Siriri od początku oficjalnie deklarowała, że składa się z pasterzy Fulbe, a została utworzona do ochrony nomadów na terenach prefektury Mambéré-Kadeï. Oficjalnym przywódcą ugrupowania jest Ardo Abba³⁵. Obecnie współpracuje on ściśle z jedną z odnóg koalicji Seleka – FDPC (*Front démocratique du peuple centrafricain*)³⁶.

Na terenie prefektury Mambéré-Kadeï rebelianci z grupy Siriri czerpią zyski z dwóch źródeł: kontrolując tereny górnicze oraz pobierając haracz na szlakach komunikacyjnych i ścieżkach wypasu bydła. Członkowie tej organizacji kilkakrotnie próbowali przejąć posterunki żandarmerii oraz policji rządowej. Zarejestrowane zostały także próby przejścia kontroli nad granicą kameruńską. Po kilku takich próbach oddziały MINUSCA zaczęły patrolować główne szlaki komunikacyjne oraz rozlokowywać swoich żołnierzy w najbardziej strategicznych miastach w tej prefekturze: Berberati, Gamboula, Amada-Gaza i Bambia.

W prefekturze Ouham-Pendé graniczącej z Czadem, według relacji świadków, pasterze Mbororo co kilka miesięcy zmieniali tereny wypasów zwierząt. Robili to

³³ Wywiady z merem Gamboula były przeprowadzane przez cały okres roku 2018.

³⁴ Według wywiadów z misjonarzami pracującymi z Fulbe od 25 lat. Autorka odwiedziła w porze suchej w 2018 roku jedną z półosiadłych wiosek koczowników, niedaleko miasta Gamboula. Do wioski sprowadzono kozy i świnię mające pomóc w utrzymaniu rodzin. Była to jedna z pierwszych osad pasterzy na terenach prefektury powstała po ostatniej wojnie domowej w RŚA. Według wywiadów przeprowadzanych dla organizacji Water for Good w ramach badania „l'étude de base”: <https://waterforgood.org/baseline/> (06.08.2019).

³⁵ *Centrafrique : un nouveau groupe armé, le Siriri, sévit dans l'Ouest*, <https://www.jeuneafrique.com/594232/politique/centrafrique-un-nouveau-groupe-arme-le-siriri-sevit-dans-louest/>, (06.08.2019).

³⁶ <https://enoughproject.org/wp-content/uploads/2017/07/TESTSplintered-warfare-LOCKED-7.31.17.pdf>, (06.08.2019).

za aprobatą czadyjskich urzędników państwowych, przesuwając nieznacznie, ale nieustannie granicę RŚA na korzyść Czadu³⁷.

Niektóre klany nomadów tworzyły swoje osady już na terenie RŚA, twierdząc, iż są to tereny należące do Idrissa Déby'ego (prezydenta Czadu). Ponieważ granica Czadu z RŚA jest umowna, kontrola stref przygranicznych jest utrudniona z uwagi na słabość władzy wykonawczej RŚA. Według rozmówców pracujących na terenach prefektury Ouham-Pendé: „Celem działania nomadów nie była chęć zagarnięcia terenów RŚA, ale walka o tereny bogate w czystą wodę, przeznaczone do wypasu zwierząt i uprawy roli”³⁸.

*Blokady drogowe*³⁹

Oplaty celne, obowiązkowe eskorty oraz opłaty tranzytowe to kilka rządowych źródeł dochodu państwa. Węzły tranzytowe są kontrolowane przez rebelianckie grupy zbrojne z dwóch powodów. Po pierwsze, pozwala to na ingerencję w sytuację ekonomiczną państwa, gdyż zubaża dochody rządowe o przychody z podatków. Po drugie, blokady głównych szlaków dają możliwość kontroli przepływu dóbr, usług i ludzi⁴⁰.

Szlaki handlowe są ważnym elementem rozwoju gospodarczego RŚA. W wielu częściach kraju drogi tranzytowe są jedynymi dostępnymi szlakami komunikacyjnymi. Ułatwiają one dostarczanie wielu produktów lokalnych, m.in. kawę, cukier i drewno do najdalszych części RŚA, umożliwiając rozwój wielu miejscowości. Z uwagi na brak kolei i transportu lotniczego zaspokajanie podstawowych potrzeb ludności lokalnej wielu prefektur jest uzależnione od transportu drogowego⁴¹.

Przed rozpoczęciem wojny państwo pobierało opłaty na blokadach szlaków handlowych. Opłaty nałożone na różne produkty często przewyższały koszty ich

³⁷ Politolodzy zajmujący się badaniami nad rolą Czadu w Afryce Środkowej często wskazują, iż Sahara coraz dalej przesuwa się na południe państwa, wywołując wiele negatywnych skutków. Populacja Czadu zwiększa się z roku na rok, aczkolwiek wydajność gospodarki maleje ze względu na czynniki klimatyczne. Dlatego tak ważna jest interwencja państwa poszukującego żyznej ziemi do uprawy dla swoich obywateli.

³⁸ Według relacji świadków pracujących przy granicy z Czadem, marzec 2019 r.

³⁹ Blokada drogowa w języku francuskim określana jest jako *la barrière*. W słowniku języka polskiego nie ma odpowiednika słowa *la barrière* na określenie postaci w jakiej to zjawisko występuje w RŚA, ponieważ blokady stanowią miejsca kontroli podatkowej, militarnej i drogowej.

⁴⁰ Według wywiadów z pracownikiem organizacji MINUSCA, blokady stanowią główny przychód rebelianckich grup zbrojnych. Pieniądze raz w tygodniu wysyłane są do Bangui do osób odpowiedzialnych za utrzymanie tych grup oraz dzielone między lokalne ośrodki w celu zapewniania utrzymania żołnierzy. (opinia z marca 2019 roku)

⁴¹ RCA/RDC: *rapports inédits sur les barrières routières et les taxes*, <http://www.rfi.fr/afrique/20171207-rca-rdc-ipis-rapports-inedits-barrieres-routieres-taxes> (06.08.2019).

produkcji⁴². Po przeprowadzeniu puczu w 2013 r. żołnierze koalicji Seleka docierali do najdalszych zakątków państwa⁴³.

Blokady umiejscowione na szlakach handlowych stanowią ciągły punkt sporny. Od 2012 r. odnotowano wiele konfliktów na tle walki o wpływy w rejonach transgranicznych. Według raportu IPIS, blokady między tzw. szlakiem sudańskim a szlakiem Birao–Bambari, zasilającym grupy zbrojne liczą sześćdziesiąt cztery posterunki, natomiast na kontrolowanym przez rząd szlaku Bangui–Douala znajduje się dwadzieścia sześć posterunków. Wysokość opłat i podatków nakładanych na głównych drogach jest znana, aczkolwiek zmienia się w zależności od decyzji podjętych przez osoby kontrolujące. Na terenach okupowanych przez rebeliantów opłaty są dużo wyższe. Wspomniany wyżej tranzyt sudański jest najdroższym szlakiem. Ceny pobierane są w zależności od środka lokomocji i towaru przewożonego przez każdego z podróżujących.

Wiele prefektur, które obecnie pozostają pod rządami rebeliantów, zostało odciętych od stolicy kraju, Bangui, której mieszkańcy nie są w stanie sami się wyżywić. Ze względu na to tak duże znaczenie ma główny szlak komunikacyjny, który biegnie wzdłuż linii Bangui–Bouar–Douala (są to również tereny działania rebelianckiej grupy zbrojnej Siriri). Droga ta łączy RŚA z wybrzeżem Pacyfiku. Według grupy IPIS, koalicja Seleka kontrolowała przepływ bydła wzdłuż tras tranzytowych aż do stolicy, co wpływało na powstawanie konfliktów w samym Bangui⁴⁴.

Poważnym problemem występującym na blokadach ustanowionych przez rząd RŚA są nielegalne opłaty, które pobierają lokalni bandyci bądź służby mundurowe, nielegalnie żądając od przejeżdżających płacenia dodatkowych podatków. Proceder ten rocznie zubaża budżet państwa o miliony franków, pozwalając jednocześnie wzbogacać się grupom zbrojnym⁴⁵. Dlatego ważny węzeł komunikacyjny Bangui–Douala (tereny działalności grupy zbrojnej Siriri) jest częstym obszarem kontroli zarówno urzędników państwowych, jak i ONZ⁴⁶.

⁴² *Laissez-piller L'économie politique des barrières routières en République centrafricaine*, <https://ipisresearch.be/wp-content/uploads/2017/12/1711-CAR-roadblocks-French.pdf> (06.08.2019).

⁴³ W dwunastu prefekturach znajdujących się pod kontrolą grup zbrojnych rebeliantów uczono, aby działać w taki sam sposób jak administracja państwowa. Organizowane były szkolenia dotyczące blokad drogowych tak, aby przynosiły duże dochody organizacji.

⁴⁴ Według raportu organizacji IPIS..., *op.cit.*, (06.08.2019).

⁴⁵ Na podstawie wywiadów z kupcami z miasta Berberati handlującymi towarami z Demokratycznej Republiki Konga i Kamerunu.

⁴⁶ Aby można było się poruszać po różnych prefekturach w RŚA należy złożyć wniosek o dopuszczenie do działalności na danym obszarze. Na obszarze kontrolowanym przez rząd monopol na transport posiadają Libañczycy (drewno) oraz Francuzi (paliwo, napoje oraz cukier). Jest to jeden ze sposobów kontrolowania osób przebywających na terenach konfliktowych oraz zarządzania dochodami płynącymi z eksploatacji tych terenów. Osoby dopuszczane do działalności na terenach grup zbrojnych ściśle współpracują z rebeliantami.



Zdjęcie 2. Rebelianci patrolujący tereny prefektury Mambere-Kadei (wykonane w czasie operacji misji militarnej MINUSCA, autor prosi o anonimowość).

engie rządowe, skala wydobycia surowców mineralnych (złoto, diamenty, kobalt, rudy) w stosunku do lat wcześniejszych gwałtownie wzrosła. Według raportów organizacji OCHA rebelianci nielegalnie wywożą z kraju około 30% wszystkich wydobywanych minerałów, co powoduje milionowe straty dla budżetu RŚA⁴⁹. Na początku konfliktu na wywóz diamentów z kraju nałożono embargo, które zostało zniesione w 2016 r. W czasie trwania obostrzeń w stosunku do sprzedaży i wywozu diamentów z RŚA grupy zbrojne szybko się bogaciły. Po zniesieniu sankcji rząd na nowo podjął próby kontroli wywozu diamentów⁵⁰.

Oddziały MINUSCA od roku 2018 zajmują się naprawą dróg, co ułatwia rebeliantom poruszanie się po kraju. Wykorzystują oni głównie motocykle terenowe,

Blokady drogowe oraz nielegalne opodatkowanie towarów i osób przyczyniają się do wzbogacania się rebelianckich grup zbrojnych oraz mają negatywny wpływ na rozwój gospodarczy kraju. Od 2013 r. rząd RŚA traci dziennie miliony CFA, które powinny trafić do budżetu państwa jako wpływy z podatków⁴⁷.

Blokady dróg powodują także wzrost cen artykułów pierwszej potrzeby, ponieważ około 80% towarów jest importowanych z krajów ościennych. Państwo nie jest samowystarczalne. Produktami wytwarzanymi w kraju są cukier, napoje oraz kawa, ale i na produkcję tych artykułów w RŚA monopol mają spółki francuskie⁴⁸.

Zasoby naturalne

Odkąd RŚA pozostaje w konflikcie wewnętrznym, jak podają agen-

⁴⁷ « Laissez-piller ». *L'économie politique des barrières routières en République centrafricaine*, op. cit.

⁴⁸ *LES CONDITIONS D'INSTALLATION D'ENTREPRISES INDUSTRIELLES. République Centrafricaine*, 07.1974 : <http://aei.pitt.edu/34426/1/A373.pdf> (06.08.2019).

⁴⁹ Raporty organizacji UNOCHA, 2019, op. cit.

⁵⁰ Przed kryzysem w roku 2013 głównymi pośrednikami w nielegalnym handlu kruszcami byli kupcy muzułmańscy. Skupywali złoto oraz diamenty i odsprzedawali je Belgom, a także Francuzom w stołecznym Bangui.

dające im możliwość szybkiej interwencji i ucieczki. W prefekturze Mambéré-Kadeï organizacja UNOCHA odnotowuje częste próby przejścia przez rebeliantów Siriri kopalń w rejonie miasta Carnot i Nandobo⁵¹.

Przed wybuchem rebelii Michela Djotodii przemysł diamentowy przynosił państwu największy dochód (zaraz po rolnictwie i leśnictwie)⁵². W prefekturze Mambéré-Kadeï diamenty i złoto są głównym wydobywanym kruszcem. Od rozpoczęcia rebelii dochód z wydobywania surowców mineralnych czerpie rebeliancka grupa zbrojna Siriri⁵³.

Grupa Siriri swoje miejsce oddziaływania wybrała celowo, ponieważ Kamerun płaci najwyższą cenę za diamenty. W rejonach omawianej prefektury często dochodziło do skandali z udziałem członków organizacji MINUSCA włączonych w proces nielegalnego handlu kamieniami szlachetnymi. Nomadzi, współpracując z rebeliantami, otrzymywali w zamian diamenty i złoto⁵⁴.

W wielu opracowaniach francuskich autorów ugrupowanie Antybalaka jest przedstawiane jako najgroźniejsza organizacja rebeliancka w RŚA, czerpiąca duże zyski z kopalń na całym terenie RŚA. Członkom tej grupy zarzuca się przemoc skierowaną przeciwko pasterzom Fulbe⁵⁵. Antybalaka współpracuje natomiast z rządem RŚA w Bangui, dlatego na obecnym etapie nie można jej uważać za organizację rebeliancką⁵⁶.

W rejonie prefektury Mambéré-Kadeï organizacja Antybalaka aktywnie działa w rejonach okupowanych przez rebeliantów Siriri. W miejscach trudno dostępnych, gdzie patrole MINUSCA nie docierały, członkowie grupy Antybalaka stali się jedynymi, którzy mieli możliwość udzielenia pomocy miejscowej ludności.

Jeden z członków ugrupowania Antybalaka przyznał, iż oddziały tejsze grupy, ochraniając kopalnie, otrzymują wynagrodzenie. W rejonach, do których ani policja, ani żandarmeria nie docierają, rząd jest reprezentowany właśnie przez członków omawianego ugrupowania. Na czele każdej oficjalnej jednostki stoi dobrze wyszkolony były żołnierz armii środkowoafrykańskiej (FACA – *Forces armées centrafricaines*)⁵⁷.

⁵¹ Raporty organizacji UNOCHA, *op. cit.*

⁵² *L'or et les diamants de la République centrafricaine. Le secteur minier et les problèmes sociaux, économiques et environnementaux y afférents*, https://ipisresearch.be/wp-content/uploads/2013/08/20130813_CARFRENCH.pdf (06.08.2019).

⁵³ Według relacji prezydenta miasta Gamboula, maj 2019 r.

⁵⁴ Według relacji pracownika organizacji MINUSCA, maj 2019.

⁵⁵ *CENTRAL AFRICAN REPUBLIC 2018 HUMAN RIGHTS REPORT*, <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2019/03/Central-African-Republic-2018.pdf> (06.08.2019).

⁵⁶ Według wywiadu z deputowanym do parlamentu RŚA, marzec 2019 r.

⁵⁷ Według wywiadu z członkiem organizacji Antybalaka, marzec 2016 r.

Broń, eskorty i haracze

Istnieje wiele spekulacji na temat form i możliwości zakupu broni na obszarach RŚA. Brak kontroli granic państwowych oraz nieskuteczna wewnętrzna kontrola dróg, pomimo dużej liczby barier tranzytowych sprawia, że przepływ towarów z zagranicy odbywa się nielegalnymi szlakami przygranicznymi. Osoba pracująca dla ONZ przyznała, że:

Rebelianci stacjonujący przy granicy z Sudanem zaopatrują się w broń głównie u lokalnych sudańskich przemytników. W porze suchej przemytnicy przekraczają rzeki graniczne, dostając się na teren RŚA. Oferują oni zakup broni wszystkim grupom zbrojnym, również ugrupowaniu Antybalaka. Ograniczony dostęp do broni, w szczególności w przypadku grup zbrojnych stacjonujących w głębi kraju, daje przewagę koalicji Seleka kontrolującej granice od strony Sudanu. W zakupie broni grupom zbrojnym często również pomagają organizacje pokojowe, w tym przedstawiciele MINUSCA.

Kilka razy od początku rebelii Michela Djotodii media sygnalizowały, że w kontenerach dostarczanych przez ONZ na tereny działań rebeliantów przemycana jest broń dla rebelianckich grup zbrojnych⁵⁸.

Groźnym zjawiskiem w RŚA są porwania osób podróżujących szlakami tranzytowymi. Taktyką grup zbrojnych jest porywanie mieszkańców RŚA bądź pracowników organizacji humanitarnych, których rebelianci następnie wymieniają na swoich przedstawicieli odsiadujących wyroki sądowe. Ze względu na zawodność struktur państwowych wiele porwanych osób zostało ofiarami handlu ludźmi. Osoby porwane, którym państwo nie udzieliło pomocy, zostają wcielone do rebelianckich grup zbrojnych bądź sprzedawane jako niewolnicy do innych krajów⁵⁹.

Po przejęciu władzy przez koalicję Seleka eskorty towarów i ludzi stały się nową praktyką, nasilającą się w zależności od poziomu zagrożenia danego obszaru. W ramach mandatu otrzymanego przez ONZ misja MINUSCA proponuje darmowe eskorty wzdłuż atakowanych dróg. Konwoje składają się z kilku opancerzonych samochodów rozmieszczonych pomiędzy eskortowanymi środkami transportu. Konwój otwierają i zamykają uzbrojeni żołnierze MINUSCA. Ogromnym problemem dla przewoźników zajmujących się transportem jest konieczność pokonywania znacznych odległości, co istotnie zwiększa ponoszone koszty⁶⁰.

Rebeliancka grupa zbrojna Siriri zajmuje się wymuszaniem opłat od pasterzy w zamian za rzekomą ich ochronę. W prefekturach zajętych przez grupy zbrojne nawet administracja rządowa jest wmieszana w pobieranie od pasterzy wysokich opłat i przekazywanie ich przedstawicielom rebeliantów. Żądane kwoty są

⁵⁸ Według wywiadu z pracownikiem organizacji MINUSCA, marzec 2019 r.

⁵⁹ Według wywiadów z pracownikiem organizacji MINUSCA, *ibidem*.

⁶⁰ Eskortą Bangui-Berberati- Kentzou (Kamerun).

zbyt wysokie dla nomadów i dlatego przemieszczają się oni przez granicę do Kamerunu⁶¹.

Na terenie prefektury Mambéré-Kadeï znajdują się dwa duże tartaki; jeden należy do Francuzów, drugi jest w rękach Libańczyków. Na początku 2013 r. ukazał się artykuł *BOIS DE SANG. Le rôle de l'Europe dans le financement de la guerre en République centrafricaine*, który opisywał problem wspierania grup zbrojnych przez lokalny przemysł⁶². Właścicielom tartaków zarzucano udział w konfliktach zbrojnych poprzez ich finansowanie. Płacili oni raz w miesiącu haracz przedstawicielom grup zbrojnych oraz ponosili wysokie, nielegalne ściągane opłaty drogowe, które pobierali rebelianci⁶³.



Zdjęcie 3. Rebelianci z grupy zbrojnej Siriri (wykonane w czasie operacji misji militarnej MINUSCA, autor prosi o anonimowość).

Zakończenie

W ostatnich latach zorganizowano wiele konferencji pokojowych, podpisywano również porozumienia, które były respektowane jedynie przez głównych przedstawicieli rebeliantów⁶⁴. Miejscowi reprezentanci rebeliantów nie otrzymywali informacji wynikających z podpisania umów pokojowych, co przyczyniało się do coraz większej destabilizacji państwa⁶⁵.

Ważnym wydarzeniem mającym wpływ na utrzymanie stabilizacji RŚA było Bangui Forum, które skupiło wielu przedstawicieli sił zbrojnych, organizacji religijnych i humanitarnych, firm międzynarodowych, miejscowych przedsiębiorców, a także przedstawicieli organizacji pozarządowych i tradycyjnych struktur etnicznych. Mimo to wiele wytycznych wynikających z Forum nie zostało

⁶¹ Według wywiadów z pracownikiem organizacji MINUSCA, maj 2019.

⁶² *BOIS DE SANG. Le rôle de l'Europe dans le financement de la guerre en République centrafricaine.*

⁶³ <https://www.globalwitness.org/en/reports/boisdesang/> (06.08.2019).

⁶⁴ *RCA: quels groupes armés participent aux négociations à Khartoum?*, <http://www.rfi.fr/afrique/20190124-rca-groupes-armes-participent-negociations-khartoum> (25.06.2019).

⁶⁵ Według przedstawiciela organizacji MINUSCA, *op. cit.*

wdrożonych w programy ratowania państwa ze względu na bierność organów państwowych RŚA.

W jednym z punktów porozumienia podpisanego po Bangui Forum została uwzględniona pomoc w szkoleniu wojsk rządowych. Rosyjscy żołnierze zostali oddelegowani do kształcenia rekrutów FACA. Od momentu przybycia do RŚA (w grudniu 2017 r.) nieoficjalnie uczestniczą oni w eksplorowaniu złóż mineralnych dostępnych na terenach kraju⁶⁶.

Rozmowy pokojowe prowadzone w latach 2013–2019 doprowadziły do zmian w rządzie RŚA. Do władzy zostali dopuszczeni również przedstawiciele wszystkich oficjalnych rebelianckich grup zbrojnych działających na terenie kraju⁶⁷.

Rebelia dokonana przez koalicję Seleka przyczyniła się do pogłębienia dysfunkcyjności RŚA. Ze względu na rozkład struktur państwowych RŚA po 2013 r. przez wielu badaczy kraj ten nazywany jest państwem w stanie rozkładu⁶⁸. Na terytorium RŚA rząd sprawuje władzę jedynie w czterech prefekturach spośród szesnastu. Obecnie władza wykonawcza nie spełnia swojej funkcji, co sprawia, że sytuacja gospodarcza i polityczna państwa stale jest niestabilna. Rządy rebeliantów w RŚA czynnie przyczyniają się natomiast do występowania problemu handlu ludźmi, nielegalnego przemytu minerałów czy wysokich opłat tranzytowych.

Rebeliancka grupa zbrojna Siriri czerpie korzyści z opłat tranzytowych na nielegalnych blokadach drogowych, z haraczu wymuszanego od pasterzy oraz kontrolowania kopalń na terenie prefektury Mambéré-Kadeï. Ugrupowanie to kontroluje rozwój gospodarczy całej jednostki administracyjnej. Taktyka stosowana przez rebeliantów Siriri jest również wykorzystywana w innych prefekturach do systematycznego umacniania władzy rebeliantów i rozszerzania terytoriów kontrolowanych przez organizacje rebelianckie.

Izabela Cywa, absolwentka Uniwersytetu Jagiellońskiego; od 2012 roku pracuje w RŚA; w latach 2012–2017 pracowała na rzecz ludności pigmejskiej jako dyrektor szpitala w Bagandou w RŚA; w latach 2017–2019 była pracownikiem organizacji pozarządowej Water for Good jako menadżer projektu: „l’étude de base” nadzorowała i uczestniczyła w badaniach socjologicznych w jednej z szesnastu prefektur RŚA polegających na przeprowadzaniu wywia-

⁶⁶ *Pacte républicain pour la paix, la réconciliation nationale et la reconstruction en République centrafricaine*, <https://www.peaceagreements.org/wview/1442/Pacte%20R%C3%A9publicain%20pour%20la%20paix,%20la%20r%C3%A9conciliation%20nationale%20et%20la%20reconstruction%20en%20la%20R%C3%A9publique%20Centrafricaine> (30.10.2019).

⁶⁷ *Centrafrique : qui sont les rebelles du gouvernement NGRÉBADA?*, <https://corbeaunews-centrafrique.com/centrafrique-qui-sont-les-rebelles-du-gouvernement-ngrebada/> (16.07.2019).

⁶⁸ R. Kłosowicz, *op.cit.*, s. 106–118.

dów pogłębionych w ponad 1000 miejscowości tej prefektury. Zainteresowania badawcze: działania rebelianckich grup zbrojnych w RŚA.

Bibliografia

- Atlas administrative*, https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/Atlas_2013_CAR_0426.pdf.
- BOIS DE SANG. *Le rôle de l'Europe dans le financement de la guerre en République centrafricaine.*, <https://www.globalwitness.org/zh/reports/boisdesang/>.
- Centrafrique : qui sont les rebelles du gouvernement NGRÉBADA?*, <https://corbeaunews-centrafrique.com/centrafrique-qui-sont-les-rebelles-du-gouvernement-ngrebada/>.
- Centrafrique : un nouveau groupe armé, le Siriri, sévit dans l'Ouest*, <https://www.jeuneafrique.com/594232/politique/centrafrique-un-nouveau-groupe-arme-le-siriri-sevit-dans-louest/>.
- Centrafrique: les racines de la violence. Raport Afrique, Rapport Afrique N°230*, 21 septembre 2015, <https://www.refworld.org/docid/5600f0604.html>.
- CENTRAL AFRICAN REPUBLIC 2018 HUMAN RIGHTS REPORT*, <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2019/03/Central-African-Republic-2018.pdf>.
- Central African Republic: A Conflict Mapping*, https://ipisresearch.be/wp-content/uploads/2018/09/1809-CAR-conflict-mapping_web.pdf. <https://enoughproject.org/wp-content/uploads/2017/07/TESTSplintered-warfare-LOCKED-7.31.17.pdf>.
- <https://www.globalwitness.org/en/reports/boisdesang/>.
- Kłosowicz, Robert, *Republika Środkowoafrykańska jako przykład upadku państw w Afryce Subsaharyjskie*, [w:] *Problem upadku państw w stosunkach międzynarodowych*, red. R. Kłosowicz, A. Mania, Kraków 2012.
- L'or et les diamants de la République centrafricaine. Le secteur minier et les problèmes sociaux, économiques et environnementaux afférents*, https://ipisresearch.be/wp-content/uploads/2013/08/20130813_CARFRENCH.pdf.
- Laissez-piller » L'économie politique des barrières routières en République centrafricaine*, <https://ipisresearch.be/wp-content/uploads/2017/12/1711-CAR-roadblocks-French.pdf>.
- LES CONDITIONS D'INSTALLATION D'ENTREPRISES INDUSTRIELLES. République Centrafricaine*, 1974, <http://aei.pitt.edu/34426/1/A373.pdf>.
- Les Peuhls Mbororo de Centrafrique une communauté qui souffre*, https://ccfd-terresolidaire.org/IMG/pdf/rapport_.pdf.
- Mboli-Goumba, Crepin, *La nation centrafricaine et les récifs*, Paris 2018.
- Mboula, Stéphane Freddy, *Penser autrement la Centrafrique*, Paris 2018.
- Pacte républicain pour la paix, la réconciliation nationale et la reconstruction en République centrafricaine*, <https://www.hdcentre.org/wp-content/uploads/2019/02/accord-pour-la-paix-et-la-r%C3%A9conciliation-en-Centrafrique.pdf>.
- Présence des hommes armés à Gamboula, la population apprécie le passage de la Ministre de défense dans la ville*, <https://centralafricanrepublicnews.wordpress.com/2017/11/02/>

centrafrique-presence-des-hommes-armes-a-gamboula-la-population-apprecie-le-passage-de-la-ministre-de-defense-dans-la-ville/ .

Rapport de la Commission Mouvement de populations – juin 2018, https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/rapport_narratif_cmp_juin2018.01.pdf.

RAPPORT MENSUEL FÉVRIER 2018, MINUSCA, https://minusca.unmissions.org/sites/default/files/rapport_mensuel_de_la_ddh_fevrier_2018_final.pdf.

RCA: quels groupes armés participent aux négociations à Khartoum?, <http://www.rfi.fr/afrique/20190124-rca-groupes-armes-participent-negociations-khartoum>.

RCA/RDC: rapports inédits sur les barrières routières et les taxes, <http://www.rfi.fr/afrique/20171207-rca-rdc-ipis-rapports-inedits-barrieres-routieres-taxes>.

ZRANIONA PAMIĘĆ I HISTORYCZNA TRAUMA W LITERATURZE GWINEI RÓWNIKOWEJ. TWÓRCZOŚĆ DONATA NDONGO BIDYOGI

Streszczenie

W niniejszym artykule, na przykładzie twórczości najwybitniejszego pisarza Gwinei Równikowej, Donata Ndongo Bidyogi, zostaną przedstawione dwa aspekty literatury gwinejskiej, jakimi są pamięć i trauma. Są one kluczowe dla zrozumienia specyfiki młodego piśmiennictwa, tworzonego w języku hiszpańskim. Refleksja nad wybranymi zagadnieniami, rozwijana przez współczesnych pisarzy gwinejskich, nadaje swoisty charakter literaturze kraju. Namysł nad dramatyczną przeszłością i trudną terażniejszością stanowi powtarzający się w niej motyw.

Artykuł jest podzielony na cztery części. W pierwszej zostanie przedstawiona refleksja teoretyczna nad używanym w tekście pojęciem „zranionej pamięci” w ujęciu Paula Ricouera. Następnie zostanie omówiony tzw. dyskurs traumy w literaturze oraz przedstawione będzie rozróżnienie pomiędzy wydarzeniem traumatycznym a doświadczeniem traumatyzującym. W kolejnej części artykułu zostanie przybliżona problematyka gwinejskich traum historycznych oraz literacki pejzaż Gwinei Równikowej. Przedmiotem refleksji będą literackie strategie projekcji zbiorowej, zranionej pamięci Gwinejczyków oraz zagadnienie (nie)możności odwzorowania traumy w literaturze. W ostatniej części tekstu zostaną przeanalizowane literackie realizacje omawianych zjawisk w utworach Donata Ndongo Bidyogi.

Słowa kluczowe: Donato Ndongo Bidyogi, Gwinea Równikowa, literatura, pamięć, trauma

*

W niniejszym artykule na przykładzie twórczości Donata Ndongo Bidyogi zostaną przedstawione dwa aspekty literatury Gwinei Równikowej, jakimi są pamięć i trauma. Są one kluczowe dla zrozumienia specyfiki tego wciąż młodego

piśmiennictwa¹, tworzonego w języku hiszpańskim. Refleksja nad wybranymi zagadnieniami, rozwijana przez współczesnych pisarzy gwinejskich, nadaje swoisty charakter literaturze kraju. Namysł nad dramatyczną przeszłością i trudną teraźniejszością stanowi powtarzający się w niej motyw².

Zraniona pamięć – rozważania teoretyczne

Sformułowanie „zraniona pamięć”, użyte w tytule artykułu, jest zapożyczone od Paula Ricoeura³. Francuski filozof znany ze swojej wielokierunkowej refleksji nad pamięcią, historią i historiografią, zajmował się także fenomenem zapomnienia i utraty pamięci, zawieszonych między zacieraniem śladów przeszłości a koniecznością ich utrwalania. Istotną część współczesnej literatury gwinejskiej można odczytywać jako świadomie prowadzoną przez pisarzy walkę przeciw pokusom zapomnienia bolesnej historii. W czasach kolonialnych Hiszpanie lekceważyli, a nawet niszczyli dziedzictwo i wartości kultur rodzimych grup etnicznych: Fangów, zamieszkujących część kontynentalną, Bubich, zamieszkujących głównie wyspę Bioko oraz pomniejszych grup etnicznych Ndowe i Ambo. Ich legendy, mity założycielskie, wierzenia, tradycje oraz języki miały zostać zapomniane. Z kolei po nastaniu niepodległości w 1968 roku, pierwszy dyktator Gwinei Równikowej, Francisco Macías Nguema, zanegował hiszpańską spuściznę kulturową. Zabronił komunikacji w języku hiszpańskim, wypędził z kraju Hiszpanów, pozamykał szkoły, nie proponując jednak alternatywnego systemu edukacji i zaciągnął zasłonę zapomnienia na dwieście lat hiszpańskiej obecności w Afryce. Macías, przez jedenaście lat swych krwawych rządów, dopuścił się zbrodni na własnym narodzie. Między 1968 a 1979 rokiem wymordowano 1/3 mieszkańców kraju, a porównywalna ilość uciekła za granicę w obawie przed represjami. Dawna metropolia odwróciła się plecami do swojej eks-kolonii: w 1972 roku rząd Hiszpanii zabronił prasie publikowania jakichkolwiek pochodzących z niej wiadomości i ogłosił tzw. „materia reservada”. Był to zakaz informowania wspólnoty międzynarodowej, a także własnych obywateli o tym, co działo się w Gwinei rządzonej przez krwawego dyktatora. Gwinejczycy, już uprzednio wykorzenieni przez kolonizatorów ze wspólnot tradycyjnych, zostali dodatkowo pozbawieni zarówno hiszpańskiego dziedzictwa kulturowego, jak i kontaktu z dawną metropolią. Cho-

¹ W 1953 roku ukazała się pierwsza powieść gwinejska napisana po hiszpańsku przez Leoncia Evitę, *Cuando los combes luchaban* (Gdy walczył lud Komba), Madrid 1953.

² Szerzej na ten temat, zob. R. Díaz-Szmidt, *Gdzie jesteś Gwinea? Próby kształtowania tożsamości narodowej w twórczości pisarzy z Gwinei Równikowej*, Warszawa 2017. Niniejszy artykuł powstał na podstawie czwartego rozdziału tej książki, pt. *W poszukiwaniu swoistości Gwinei Równikowej, czyli o wspólnocie zranionej pamięci* oraz na podstawie referatu o tytule tożsamym z tytułem artykułu, wygłoszonym 22 marca 2018 r. na seminarium afrykanistycznym PTAfr.

³ P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2007.

ciaż ocena hiszpańskiej kolonizacji Gwinei Równikowej pod względem moralnym jest jednoznacznie negatywna, to równocześnie trzeba przyznać, że iberyjska spuścizna kulturowa w znaczącym stopniu ukształtowała unikalny charakter kraju otoczonego przez państwa frankofońskie: Gabon i Kamerun. Podwójne, kolonialne i postkolonialne „zacieranie” a nawet „wypieranie” przeszłości boleśnie zraniło kształtującą się po 1968 roku zbiorową tożsamość i pamięć Gwinejczyków. Pamięć tego typu jest wszakże, jak zauważył Benedict Anderson, ważnym elementem kształtującym wspólnotę wyobrażoną⁴. Ma ona działanie więziotwórcze, scalające i określające tożsamość grupy. Również w opinii Barbary Szackiej, jej najważniejsza funkcja polega na tworzeniu tożsamości zbiorowej⁵. Marian Golka stwierdził nawet, że pamięć przeszłości oraz pamięć kulturowa są jej „najważniejszymi składnikami”⁶, a Pierre Nora, że „pamięć i tożsamość stały się niemal synonimami”⁷. Brak jej pielęgnowania i podtrzymywania może prowadzić do dezintegracji grupy oraz do zerwania więzi kulturowej, koniecznej wszakże, aby w wieloetnicznym i wielojęzycznym społeczeństwie afrykańskim, jakim jest również społeczeństwo gwinejskie, można było mówić o wspólnocie typu narodowego. Lektura gwinejskich powieści autorstwa najbardziej uznanych pisarzy: Donata Ndongo Bidyogo, Joaquína Mbomio Bachenga, Justa Bolekii Boleká, Juana Balboy Boneke, Tomása Ávila Laurela, Francisca Zamory Lobocho, Marii Nsue Angüe oraz Maximiliana Ncogo Esono, pozwala na sformułowanie tezy, iż ważnym elementem ponadetnicznej więzi i tożsamości, jakie poprzez dzieła literackie próbują tworzyć gwinejscy pisarze, stała się pamięć zbiorowa. Literatura jest jej swoistym depozytariuszem lub, jak woli Maurice Halbwachs, jest „figurą pamięci”⁸. Taki sposób postrzegania literatury przez gwinejskich pisarzy przywodzi na myśl jej rozumienie przez Pierre’a Nora jako metaforycznego „miejsca pamięci”⁹. Można w nim „przechowywać” pamięć o wspólnej przeszłości, o podzielanych wartościach i o wspólnej wizji dziejów. Mamy tutaj do czynienia z tym, co Elżbieta Hałas określiła jako retrospektywną pamięć kulturową¹⁰. Warto bowiem podkreślić, że rozwijana w niniejszym artykule refleksja nie dotyczy jedynie pamięci historycznej, choć jest ona bardzo istotna, ale także pamięci kulturowej. Celem jej pielęgnowania nie jest jedynie chęć przekazania kolejnym pokoleniom Gwinejczyków zamkniętego repozytorium przeszłych zdarzeń. Ambicją gwinejskich pisarzy

⁴ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i o rozprzestrzenianiu się nacjonalizmów*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997.

⁵ Zob. B. Szacka, *Pamięć zbiorowa i wojna*, „Przegląd Socjologiczny”, 49, 2, 2000, s. 11–18.

⁶ M. Golka, *Pamięć społeczna i jej implanty*, Warszawa 2009, s. 53.

⁷ P. Nora, *Epoka upamiętnienia*, [w:] *Rewanż pamięci*, red. J. Żakowski, Warszawa 2002, s. 65.

⁸ M. Halbwachs, *Společne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Warszawa 2008, s. 225.

⁹ P. Nora, *Mémoire collective*, [w:] *Faire de l'histoire*, red. J. Le Goff, P. Nora, Paris 1974, s. 401.

¹⁰ E. Hałas, *Przez pryzmat kultury. Dylematy badań nad współczesnością*, Warszawa 2015, s. 144.

jest zachowanie pamięci, która będzie w stanie wywierać wpływ na zmieniające się postawy i więzi w teraźniejszości i przyszłości. Chodzi zatem o kulturową pamięć prospektywną¹¹. Małgorzata Szupejko słusznie zdiagnozowała ją jako charakterystyczny element współczesnych literatur afrykańskich¹². Takie postrzeganie funkcji pamięci kulturowej, której pamięć historyczna jest częścią składową, jest również charakterystyczne dla postkolonialnej literatury gwinejskiej. Znajomość własnej historii, ale także pamięć o etniczności, krytyczna reinterpretacja tradycji oraz wiedza i zachowana o niej pamięć mają pomóc Gwinejczykom w interpretowaniu i naprawianiu bolesnej – naznaczonej konsekwencjami kolonializmu oraz krwawej dyktatury – teraźniejszości.

Warto w tym miejscu przytoczyć słowa Marcina Napiórkowskiego ze wstępu do *Jak społeczeństwa pamiętają* Paula Connertona: „badania nad pamięcią w przeciwieństwie do badań nad historią dostrzegają, że pamięć nie istnieje w sposób absolutny – jest zawsze czyjaś (...)”¹³. Pamięć jest zatem selektywna i subiektywna. Jak zauważa z kolei Ryszard Nycz: „nie potrafimy oddzielić »nagich faktów« od ich wartości i znaczeń (tego, co sądzimy, że się wydarzyło, od tego, co się faktycznie wydarzyło), ustalić, czym naprawdę było to, co było”¹⁴. Nie chodzi tutaj o relatywizowanie historii, czy o manipulowanie nią, lecz o zwrócenie uwagi na naszą jej percepcję zakłóconą przez siłę nieuchronnie zniekształcającego wspomnienia, a być może również emocji. Pamięć ma także charakter dyskursywnie zapośredniczony w tym sensie, że „zamiast prowadzić nas do jakiegoś autentycznego źródła lub zapewniać nam wiarygodny dostęp do tego, co rzeczywiste, (...) sama ufundowana jest na reprezentacji”¹⁵. Problem staje się jeszcze bardziej skomplikowany, jeśli pamięć jest przekazywana poprzez inną reprezentację, czyli literaturę, która nie jest przecież dokumentem historycznym, a dziełem fikcyjnym. Marcin Kula zwraca uwagę na fakt, że: „powieściopisarstwo (...) przejęło funkcje pamięci, wręcz ją zastąpiło w tym sensie, że nieraz ostała się przede wszystkim wizja przeszłości zaproponowana w dziełach sztuki”¹⁶. Wyraźnie widać, że narracja

¹¹ *Ibidem*.

¹² M. Szupejko, *Pamięć kulturowa we współczesnej literaturze afrykańskiej – zmieniające się wartości, aspiracje i postawy*, [w:] B. Rozen, R. Kordonski (red.) *Poznać aby zrozumieć – misyjny wymiar Kościoła*, Wydział Teologii UWM Olsztyn, Olsztyn 2017, s. 219-232.

¹³ M. Napiórkowski, „*Jak społeczeństwa pamiętają*” Paula Connertona na tle współczesnych badań nad pamięcią zbiorową, [w:] P. Connerton, *Jak społeczeństwa pamiętają*, tłum. M. Napiórkowski, Warszawa 2012, s. 23.

¹⁴ R. Nycz, *Sondowanie pamięci (5): być (z) sobą nie u siebie*, [w:] *Migracyjna pamięć, wspólnota, tożsamość*, red. R. Sendyka, T. Sapota, R. Nycz, Warszawa 2016, s. 9.

¹⁵ A. Huyssen, *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*, New York 1995, s. 2–3.

¹⁶ M. Kula, *Między przeszłością a przyszłością. O pamięci, zapominaniu i przewidywaniu*, Poznań 2004, s. 87.

o wydarzeniach historycznych może ulec podwójnemu zniekształceniu: najpierw przez pamięć, a następnie poprzez jej artystyczną projekcję, także literacką.

Problemy z kategorią traumy – wydarzenie traumatyczne vs doświadczenie traumatyzujące

Słowo „trauma” pochodzi z greki i oznacza „ranę”. W psychologii oraz w medycynie, zwłaszcza w psychiatrii, pojęcie to było używane już w pierwszej połowie XIX wieku. Tomasz Łysak zauważa jednak, że: „choć trudno podważyć psychoanalityczny rodowód pojęcia (...), studia nad traumą niejednokrotnie porzucają psychologiczny kontekst na rzecz badania kultury i społeczeństwa”¹⁷. Karyn Ball zwróciła uwagę na przydatność kategorii traumy dla badania społeczeństw, które doświadczyły kolonizacji i niewolnictwa¹⁸. W niniejszym artykule proponujemy rozszerzyć te rozważania także o doświadczenie postkolonialnych dyktatur, które stały się udziałem mieszkańców Gwinei Równikowej. Przy próbie badania strauumatyzowanego społeczeństwa gwinejskiego i tworzonych przez niego tekstów kultury, interesująca wydaje się propozycja Marka Seltzera. Proponuje on rozumieć kategorię traumy jako „przejaw »kultury rany« (*wound culture*), czyli fenomenu wykorzystania traumy w definiowaniu (...) postkolonialnej tożsamości”¹⁹, unikając przy tym jednak pułapki upraszczającego psychologizowania.

W literaturoznawstwie teorie traumy rozkwitły na bazie amerykańskiego postrukturalizmu²⁰. Istotną kwestią dla badaczy okazało się dokonanie rozróżnienia terminologicznego, dotyczącego różnicy pomiędzy traumą, czyli tzw. wydarzeniem traumatycznym, a doświadczeniem traumatyzującym. Rozróżniając te dwa doświadczenia stwierdzić możemy, że z traumą mamy do czynienia wtedy, gdy: „wydarzenie nie zostaje przyswojone lub doświadczone w pełni w momencie, gdy się wydarza, lecz wyłącznie w opóźnieniu, w powtórnym opętaniu nim tego, kto go doświadcza”²¹. Nawiązując do tych rozważań, Hanna Marciniak zdefiniowała traumę jako: „rodzaj opóźnionego zespołu symptomów, których źródło prymarne, przed podjęciem pracy pamięci, pozostaje dla podmiotu nierozpoznawalne”²². O ile zatem możemy mieć jednostkową i zbiorową świadomość historycznego wydarzenia traumatyzującego w chwili, gdy się ono wydarza, o tyle doświadczenie

¹⁷ T. Łysak, *Antologia studiów nad traumą*, Kraków 2015, s. 7.

¹⁸ K. Ball, *Introduction: Trauma and Its Institutional Destinies*, „Cultural Critique”, 46, 2000.

¹⁹ M. Seltzer, *Wound Culture: Trauma in the Pathological Public Sphere*, „October”, 80, 1997, s. 3–26.

²⁰ Najważniejsze teksty teoretyczne zostały opracowane przez Cathy Caruth, Shoshany Felman, Dominicką LaCaprę oraz Geoffreya Hartmana.

²¹ C. Caruth, *Trauma: Exploration in Memory*, London 1995, s. 4.

²² H. Marciniak, *Reprezentacja doświadczenia traumatycznego w dzienniku osobistym. Aleksander Wat – Ivan Blatný*, [w:] *Trauma, pamięć, wyobraźnia*, red. Z. Podobińska, J. Wróbel, Kraków 2009, s. 39.

traumy polega na „jego inherentnym zapomnieniu – i poprzez nie – zostaje ono w ogóle po raz pierwszy doświadczone (...) wydarzenie traumatyczne nie zostaje doświadczone wówczas, gdy się wydarza, staje się w pełni jawne tylko w powiązaniu z innym miejscem i innym czasem”²³. Zastanawiając się nad problemem, Dominick LaCapra stwierdził, że:

Wydarzenie historycznej traumy jest punktowe i pozwala się datować. Należy do przeszłości. Doświadczenie nie jest punktowe i ma nieuchwytny wymiar, jak długo odnosi się do przeszłości, która nie przeminęła – przeszłości, która nachalnie nawiedza teraźniejszość i może blokować lub udaremniać przyszłe możliwości. Tak zwana pamięć traumatyczna przenosi ze sobą do teraźniejszości i przyszłości doświadczenie, w ramach którego wydarzenia są ponownie kompulsywnie doświadczane tak, jakby między przeszłością a teraźniejszością nie istniała żadna odległość ani różnica²⁴.

Istotnym głosem w debacie o traumie jest propozycja Piotra Sztompki, który zaproponował użycie tego terminu na określenie negatywnych konsekwencji zmian społecznych, a narracje o nich nazwał „dyskursami traumy”²⁵. Polski socjolog wyjaśnił, że:

charakter traumatogenny przybierają najczęściej zmiany o szczególnych właściwościach. Po pierwsze, zmiany nagłe, szybkie, gwałtowne (...). Po drugie, zmiany o szerokim zakresie, obejmujące równocześnie różne dziedziny życia społecznego. Po trzecie, zmiany głębokie, radykalne, dotyczące centralnych dla zbiorowości wartości, reguł, czy przekonań. Mogą one polegać na krytyce lub kwestionowaniu zakorzenionych wartości, albo na propagowaniu lub narzucaniu wartości odmiennych, albo wreszcie na lansowaniu praktyk sprzecznych z zakorzenionymi wartościami. Po czwarte, zmiana musi być niespodziewana, zaskakująca, szokująca. (...) Zmiana traumatogenna (...) oddziałuje niekorzystnie na społeczeństwo, oznacza dezorganizację, dyslokację, wytrącenie społeczeństwa z równowagi²⁶.

Niewolnictwo, kolonizacja i dyktatury – gwinejskie traumy historyczne i kulturowe

Bez wątpienia zarówno kolonizacja europejska (głównie hiszpańska, prowadzona od 1777 do 1968 roku), jak i transatlantycki handel niewolnikami oraz postkolonialne dyktatury: Francisca Maciasa (w latach 1968-1979) oraz obecna, trwająca nieprzerwanie od 1979 roku dyktatura Teodora Obianga były i nadal są wyda-

²³ C. Caruth, *Trauma...*, *op.cit.*, s.8.

²⁴ D. LaCapra, *Historia w okresie przejściowym: doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*, tłum. K. Bojarska, Kraków 2009, s. 76.

²⁵ P. Sztompka, *Trauma kulturowa. Druga strona zmiany społecznej* [w:] *Los i wybór. Dziedzictwo i perspektywy społeczeństwa polskiego*, red. A. Kojder, K. Sowa, Rzeszów 2003, s. 69.

²⁶ *Ibidem*.

zranieniami traumatyzującymi dla Gwinejczyków. Na przestrzeni dziejów mogły one u wielu z nich skutkować doświadczeniami traumatyzującymi. Europejska kolonizacja i niewolnictwo spowodowały rozpad tradycyjnych społeczeństw, ich dezorganizację i tożsamościowe zagubienie. Na wykorzenienie, akulturację i częściową asymilację Gwinejczyków nałożyły się tragiczne skutki postkolonialnych dyktatur Maciasa i Obianga. Doprowadziły one do zapaści nie tylko ekonomicznej, ale także społecznej i kulturowej kraju, a prześladowania inteligenckiej opozycji do dzisiaj powodują dyslokacją setek Gwinejczyków, uciekających przed terrorem. Kryzys społeczny skutkował w Gwinei Równikowej także wciąż odczuwalnym kryzysem kultury, co pozwala, według Jeffreya C. Alexandra, na posługiwanie się terminem traumy kulturowej²⁷.

W czasie dyktatury Maciasa, zginęło od ciosów maczet, tortur i w wyniku rozstrzelań od 100 tys. do 250 tys. Gwinejczyków, a mniej więcej podobna liczba uciekła za granicę. W 1970 roku Macias wprowadził system jednopartyjny, zakazując działania partii opozycyjnych i tworząc rządową Partię Narodową, przekształconą następnie w PUNT – Narodową Partię Robotniczą, wzorowaną na Partii Pracy Korei Północnej. Każdy Gwinejczyk był zmuszony do zapisania się do niej, noszenia przy sobie legitymacji partyjnej i emblematu partii. W 1972 roku Macias proklamował się dożywotnim władcą Gwinei. Dyktator założył wyjątkowo brutalne organizacje paramilitarne: *Juventud en Marcha con Macias* (Młodzież w marszu z Maciasem) i *Juventud Hormiga* (Młodzieżówka Mrówek), wzorowane na hitlerowskich organizacjach młodzieżowych. Do młodzieżówek wcielano dzieci po ukończeniu siódmego roku życia, które denuncjowały członków najbliższej rodziny za krytyczne słowa pod adresem dyktatora. Wszyscy obywatele po ukończeniu siódmego roku życia, również kobiety w ciąży, odbywali codziennie ćwiczenia wojskowe. Ludzie nie mogli oddalać się od swoich domów na więcej niż trzy kilometry. Za rządów Maciasa analfabetyzm w Gwinei wzrósł do dziewięćdziesięciu procent. Zakazano edukacji w języku hiszpańskim, a jedynym dostępnym tekstem w tym języku stał się manifest poparcia dla Maciasa. Szkoły pozamykano. W więzieniach w Malabo i w Bata przebywało jednorazowo nawet do sześciu tysięcy ludzi w celach tak ciasnych, że więźniowie nie mieli niezbędnej przestrzeni do wykonania najmniejszego choćby ruchu. Zbiorowe gwałty i egzekucje były na porządku dziennym, a przeprowadzano je publicznie „ku przestrodze”²⁸.

3 sierpnia 1979 roku Teodoro Obiang przeprowadził zamach stanu, nazwany przez siebie „Zamachem dla Wolności”, obalił swojego wuja Maciasa i przejął

²⁷ J. C. Alexander, *Trauma: A Social Theory*, Cambridge 2012, s. 60.

²⁸ Więcej na temat dyktatury Francisca Maciasa, zob.m.in.: R. García Domínguez, *Guinea: Macias, la ley del silencio*, Barcelona 1977; M. Liniger-Goumaz, *De la Guinée Équatoriale. Éléments pour le dossier de l'Afro-fascisme*, Gèneve 1983; A. Nze Nfumu, *Macias: verdugo o víctima*, Madrid 2004.

władzę, którą nadal sprawuje w pierwszym dwudziestoleciu XXI wieku. Pod jego rządami umierają kolejne już pokolenia torturowanych i udręczonych Gwinejczyków. Przez jedenaście lat dyktatury Macíasa, Obiang sprawował obowiązki Generalnego Dyrektora Służby Więzienniczej. Wykonywał swoją pracę gorliwie, wykazując się krańcowym okrucieństwem w likwidowaniu nie tylko nieprzyjaciół wuja, ale przede wszystkich swoich osobistych wrogów, za których uważał lepiej wyszkolonych i inteligentniejszych od siebie wojskowych. To od niego bardzo często zależał los więźniów, którym urządzano krwawe turnieje bratobójczych walk. W czasie tych turniejów skazani musieli walczyć ze sobą na śmierć i życie, kolejno się eliminując na oczach strażników. Obiang miał również zwyczaj organizowania na dziedzińcu więzienia w Black-Beach makabrycznych „zabaw”, nazywanych „tańcami Moköm” (sama nazwa określa tradycyjny taniec Fangów), w czasie których odbywały się masowe egzekucje więźniów. Nie byli oni zabijani jedną kulą, tylko dręczeni, ranieni, bici i dopiero po tych cierpieniach dobijani. W czasie takich „zabaw” zginęło wielu znanych opozycjonistów gwinejskich.

W sferze deklaratywnej Obiang stwarza dzisiaj jako prezydent pozory przeprowadzania demokratyzacji kraju. W 1993 roku oficjalnie przyzwolił na zalegalizowanie partii opozycyjnych. Obecnie działa ich piętnaście, ale stwarzają one jedynie pozory istnienia demokracji w kraju, gdzie prezydencka Partia Demokratyczna Gwinei Równikowej (*Partido Democrático de Guinea Ecuatorial* – PDGE) ma monopol na władzę. Otwarta krytyka reżimu jest niedozwolona, a opozycjoniści są zmuszeni do ucieczki z kraju i życia na uchodźstwie, głównie w Hiszpanii, ale także we Francji, w Szwajcarii i w Stanach Zjednoczonych²⁹. Emigracja stał się udziałem gwinejskich pisarzy, których utwory ukazują zagadnienia „zranionej pamięci” i historycznej traumy, wpisując się w nurt literatury nazwany przez Piotra Sztopkę „dyskursem traumy”.

Dyskurs traumy w utworach Donata Ndongo Bidyogi

Rozumienie traumy jako dyskursu wpisuje badania polskiego socjologa w ten odłam studiów nad traumą, który Irene Visser nazywa narratywizującym³⁰. Nadanie traumie formy narracyjnej ma doprowadzić do jej przepracowania. Według ustaleń psychoanalizy, pamięć przybiera charakter narracji, a szczególną w niej rolę odgrywają wydarzenia „wyparte” lub traumatyzujące. Dopiero opowiadając o nich, interpretując je, nadając im sens i przepracowując je, pozwalamy im na

²⁹ Więcej na temat dyktatury Teodora Obianga, zob. m.in.: M. Liniger-Goumaz, *Guinea Ecuatorial. La democracia nguemista sin cambios*, Madrid 2000 oraz A. Velloso, *Ya no queda nada que robar. Crónicas de Guinea Ecuatorial*, Madrid 2008.

³⁰ I. Visser, *Trauma Theory and Postcolonial Literary Studies*, „Journal of Postcolonial Writing”, 47, 3, 2011, s. 274.

stanie się komponentami naszej tożsamości narracyjnej w ujęciu Paula Ricoeura³¹. Trzeba jednak zaznaczyć, że, o ile można opowiedzieć o historii i wydarzeniach traumatyzujących, o tyle trauma nie sposób opowiedzieć, gdyż, jak wykazała to Jill Bennett, nawiązując do Freuda, opisana i wyrażona trauma przestaje nią być³². Dlatego, badając w poniższym artykule teksty literackie jako „dyskursy traumy” Sztompki, poddajemy analizie utwory opowiadające o doświadczeniach traumatyzujących. Ślady niemożliwej do opowiedzenia traumy, której doświadczają bohaterowie gwinejskich narracji, można dostrzec w tekstach, których styl naśladuje jej charakterystyczne symptomy, takie jak: amnezja, natrętne wspomnienia, fragmentaryczność wspomnień, niemożność utkania spójnej narracji przez odrętwiałych emocjonalnie bohaterów. Dwie grupy tekstów: opowiadające o traumatyzującej historii i te, które sugerują doświadczenie traumy przeżytej przez bohaterów, realizują nadrzędny cel gwinejskich intelektualistów, jakim jest stworzenie kanonu kultury narodowej poprzez literaturę.

Jako pierwszy przykład tekstu naśladującego doświadczenie traumy przywołane zostanie opowiadanie Donata Ndongo Bidyogi pt. *La travesía* (Przeprawa). Jest to najbardziej emblematiczny utwór w literaturze gwinejskiej poświęcony tematowi niewolnictwa, który rzadko się w niej pojawia. Być może dzieje się tak ze względu na niemożność opowiedzenia zbiorowej traumy z przeszłości. Opowiadanie po raz pierwszy zostało opublikowane w Hiszpanii w 1977 roku w antologii sporządzonej przez Bidyogo i zatytułowanej *Nueva poesia guineana* (Nowa poezja gwinejska), a następnie przedrukowane w *Nueva Antología de la Literatura de Guinea Ecuatorial* (Nowej Antologii Literatury Gwinei Równikowej) w 2012 roku. Narracja jest prowadzona w pierwszej osobie przez młodego Afrykanina, którego tożsamości nie znamy, dzięki czemu możemy postrzegać go jako podmiot zbiorowy, symbolizujący tysiące czarnych niewolników wywiezionych z Afryki w czasach handlu „żywym towarem”. Narrator używa zaimka osobowego „ja”, kiedy opowiada o swojej przeszłości sprzed przeprawy przez Atlantyk. Stosuje wtedy różne strategie narracyjne, które indywidualizują i subiektywizują jego doświadczenia: osobiste wyznanie, retrospekcję oraz monolog wewnętrzny. W innych częściach narracji używa jednak zaimka „my”. Używa go wówczas, gdy relacjonuje bieżące wydarzenia zgodne z czasem akcji opowiadania, która dotyczy przeprawy setek niewolników przez Atlantyk. Bolesna afrykańska odyseja stała się również udziałem bohatera. Zamienne stosowanie zaimków pozwala czytelnikowi na odczuwanie empatii nie tylko wobec opowiadającego historię narratora i jej bohatera, ale wobec całej zbiorowości anonimowych Afrykanów, doświadczających niehumanitarnego traktowania w czasie podróży. Narrator bardzo sugestywnie

³¹ P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1992; *idem, Czas i opowieść*, t. 3: *Czas opowiadany*, tłum. U. Zbrzeźniak, Kraków 2008.

³² J. Bennett, *Empathic Vision. Affect, Trauma and Contemporary Art*, Stanford, California 2005.

i plastycznie przedstawia zakucie niewolników w kajdany oraz dramatyczną scenę oddzielania kobiet od mężczyzn, a dzieci od matek. Czytelnik czuje ich przerażenie, bezsilność i staje się świadkiem ich traumatycznych przeżyć. Współczuje także bohaterowi niemożności porozumienia się z towarzyszami niedoli, którzy mówią różnymi językami. Bohater ma świadomość, że przeżywana przez niego rozpacz jest zbiorowa i dotyczy wszystkich porwanych. Jednocześnie czuje się w swoim dramacie osamotniony, gdyż nie może o nim porozmawiać. Motyw bólu spowodowanego niemożnością nawiązania rozmowy, opowiedzenia o uczuciach i podzielenia się strachem powraca kilkakrotnie na stronach opowiadania i jest porównywalny z bólem fizycznym, odczuwanym przez narratora. Analizując sytuację bohatera i jego niezdolność do opowiedzenia własnej historii, M'baré N'gom dochodzi do wniosku, że jest ono rezultatem kolonialnej „glottofagii”³³. Gwinejski uczyony używa tego terminu, zapożyczonego z badań socjolingwistycznych, na określenie swoistego rodzaju kanibalizmu kulturowego i duchowego, któremu zostali poddani skolonizowani i zniewoleni przez Europejczyków Afrykanie. Pozbawiono ich głosu i możliwości „wypowiedzenia” siebie, skonstruowania samodzielnej narracji i poprzez to zachowania własnej tożsamości. Im bardziej dokuczliwa staje się sytuacja skutych w kajdany Afrykanów podróżujących pod pokładem statku, im większe jest cierpienie fizyczne i psychicznie odczuwane przez bohatera, tym zdania stają się krótsze i bardziej urywane. Narracja próbuje naśladować doświadczenie traumy, którego nie można wszakże opowiedzieć i którego nie można wyrazić: „...czy ktoś mówi w moim języku? Czy w ogóle ktoś mówi? Niepokój, który czuję....choćby jedno słowo....jakie słowo? ...tak, jedno jedyne słowo....Rozumiecie mnie? Cisza. Ta cisza, której się boję. Co ja zrobiłem złego? Chyba jest noc....Dokąd nas zabierają?... dokąd? Niekończące się zmęczenie. I strach. I przerażenie”³⁴. Bohater nie może mówić, nie rozumie też, co mówią inni. Czujemy narastający niepokój młodego człowieka: „Nie mogę tego wytrzymać! Nie wytrzymam! Będę krzyczeć!”³⁵. Jediną odpowiedzią na jego krzyki jest jednak znowu milczenie wyczerpanych przeprawą współtowarzyszy. Przeprawa ta staje się prawdziwą gehenną. Kajdany wpijają się w ciało i rozrywają skórę na nadgarstkach, ramionach i nogach. Niewolnicy, którzy próbują się z nich uwolnić, są karani chłostą. Ich ciała ropieją, a w rany wdają się zakażenia. Wykonujących chłostę białych mężczyzn narrator nazywa „białymi świniąmi” lub „białymi bestiami” i obraża ich w myślach. Czujemy jego złość i nienawiść. Jednak w miarę upływu czasu, którego poczucie ulega u transportowanych niewolni-

³³ F. M'baré N'gom, *Dislocación, memoria histórica e identidad en »La Travesía« de Francisco Abeso*, „Revista Iberoamericana”, LXXX, 248/249, 2014, s. 801.

³⁴ F. Abeso Nguema, *La travesía*, [w:] *Nueva Antología de la Literatura de Guinea Ecuatorial*, (red.) F. M'baré Ngom, G. Nistal Rosique, Madrid 2012, s. 372.

³⁵ *Ibidem*, s. 374.

ków zaburzeniu, gdyż ściśnięci pod pokładem statku nie wiedzą, kiedy jest dzień, a kiedy noc, przestają odczuwać jakiegokolwiek emocje. Odrętwiały emocjonalnie narrator wyznaje: „Ja już nawet nie nienawidzę. Nienawiść jest ludzkim uczuciem. A my zostaliśmy zamienieni w niewolników, w uwięzione zwierzęta, które są bite, kiedy śpią i kiedy nie śpią. A zwierzęta nie nienawidzą...”³⁶. Z powodu bólu i głodu – transportowani niewolnicy dostają do jedzenia dwa orzechy dziennie i trochę wody – bohater jest wyczerpany i popada w letarg, z którego zostaje wyrwany ponieważ biali oprawcy wyznaczają go do wyrzucania martwych ciał za burtę: „to bardzo przynębiające uczucie dźwigać na barkach ciało człowieka, którego niby nie znasz, a jednak znasz, bo spędziłeś z nim wiele tygodni w tej samej przestrzeni. On wie o twoim cierpieniu i strachu i ty także znasz jego niepokój i ból”³⁷. Bohater opowiadania pograża się w wrywkowych i nieuporządkowanych wspomnieniach o wiosce dziadka i o szczęśliwych chwilach, które w niej spędził. W miarę wpływu podróży opisywanej przez narratora zaczyna on jednak tracić kontakt z rzeczywistością. Doświadczając traumy, zastanawia się, czy nie postradał zmysłów, przez głowę przebiegają mu tysiące niekontrolowanych i absurdałnych myśli: „nic nie istnieje, nie ma tego statku, mnie nie ma, nie istnieją te kajdany, ani kobiety gwałcone przez pijanych marynarzy, nie ma tego człowieka w rogu, który jest ciągle chłostany po ropiejących ranach (...), może sami biali w ogóle nie istnieją?”³⁸. Zdania są coraz bardziej chaotyczne, przemieniają się w równoważniki zdań, w urywane dźwięki. Narrator wpada w malignę, nie wie, gdzie się znajduje, traci pamięć, wydaje mu się, że doświadczana rzeczywistość jest złym snem, który zaraz się skończy. Wyobraża sobie, że wraca w rodzinne strony, gdzie „ludzie nie są biali, nie ma bólu, ani batów, ani śmierci”³⁹. Bohater w krótkim przeblysku świadomości uzmysławia sobie, że znajduje się w agonii. Jego ostatnie słowa, którymi kończy się opowiadanie, są dramatyczne:

(...) dlaczego ginę w tym cuchnącym chlewie ze związanymi rękami i nogami jako niewolnik? Dlaczego ginę tutaj, pośrodku oceanu? (...) Dlaczego wszystko mi odebrano? Dlaczego zdycham pogrążony w szaleństwie w odmętach wód? (...) Czym zasłużyłem sobie na tę mękę? Chcę zapytać o to świat i chcę usłyszeć jego odpowiedź. Niech mi wyjaśni, co znaczy ta przeprawa, co znaczy moja śmierć i zgon moich towarzyszy (...) Powinniście wiedzieć, że miałem żonę i dziecko, których kochałem i do opuszczenia których zostałem zmuszony po to, by zginąć na oceanie w czasie przeprawy, której celu nie poznam... w ogóle nic o niej nie wiem, nic... tylko o mojej śmierci wiem na pewno... nic, tylko...o śmierci⁴⁰.

³⁶ *Ibidem*, s. 375.

³⁷ *Ibidem*, s. 377.

³⁸ *Ibidem*, s. 379.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 380.

Bohater ginie w czasie przeprawy i nigdy nie dowiaduje się, dokąd był transportowany. Nikt nie udziela mu odpowiedzi na nurtujące go pytania. M'baré N'gom stwierdza, że strauumatyzowany bohater ulega trzystopniowemu procesowi utraty tożsamości poprzez dyslokację, deterytorializację i dehistoryzację⁴¹. Nie wie, gdzie jest wieszony po wyrwaniu go z jego wspólnoty, nie może nawiązać porozumienia z towarzyszami i opowiedzieć im historii swojego życia. Traci pamięć oraz orientację w rzeczywistości. Nie jest w stanie opowiedzieć przeżywaną traumy, ale narracja Bidyogo naśladuje jej symptomy poprzez fragmentaryczność i urywkowość zdań, poprzez naśladowaną nerwowość narracji, majaczenie bohatera, utratę poczucia ciągłości czasu i logiki wydarzeń.

Jako drugi przykład tekstu ukazującego traumatyczne przeżycia skolonizowanego Gwinejczyka warto przywołać powieść Donata Ndongo Bidyogi pt. *Las tinieblas de tu memoria negra* (Mroki twej czarnej pamięci). Powieść porusza problem kolonialnego „rozdarcia” oraz traumy, a także problem poszukiwania i niemożności zbudowania spójnej tożsamości. Utwór, opublikowany w 1987 roku jest swoistym rozliczeniem z okresem kolonialnym w historii Gwinei Równikowej. Znowu, temat ten nie był wcześniej często poruszany w literaturze gwinejskiej. Autor ukazuje „mroki” kolonializmu, demaskuje hipokryzję i sprzeczności dyskursu imperialnego, a także zgubną w skutki politykę asymilacyjną prowadzoną przez Hiszpanów. Destabilizowała ona życie społeczne i wprowadziła chaos w obowiązującym systemie wartości. Autor obnaża fizyczną oraz dyskursywną przemoc kolonizatorów, skutkującą albo nieuleczalną traumą, albo nawracającym wspomnieniem traumatyzujących zdarzeń. Tytuł książki Bidyogi jest ironiczną aluzją do hiszpańskiego tłumaczenia tytułu *Jądra ciemności* Josepha Conrada. W Hiszpanii książka ukazała się jako *El corazón de las tinieblas* (Serce ciemności). Według Fra-Molinero, powieść Donata Bidyogi traktuje o mroku odmiennym od Conradowskiego⁴². Tutaj mroczny nie jest świat Afrykanów, lecz Białych, który asymilowanemu bohaterowi jawi się jako obcy, narzucony i niezrozumiały. Tytuł powieści nawiązuje również do poezji Léopolda Sédara Senghora, cytowanej przez Bidyogę, i wskazuje na problem utraty pamięci oraz niemożności utkania tożsamości przez czarnego Afrykanina w czasach kolonialnych. Anonimowy bohater powieści Bidyogi stara się przypomnieć sobie i odtworzyć swoje dzieciństwo, naznaczone konfliktem między wartościami tradycyjnej wioski afrykańskiej, w której mieszkał, a wartościami przyniesionymi przez hiszpańskich kolonizatorów. Z zakamarków pamięci bohater stara się wydobyć zarówno wspomnienia związane z przedkolonialnym, autochtonicznym dziedzictwem afrykańskim, jak i swoje doświadczenia z czasów kolonialnych. Pamięć ta jest fragmentaryczna,

⁴¹ F. M'baré N'gom, *Dislocación...*, op.cit., s. 803.

⁴² B. Fra-Molinero, *La educación sentimental de un exilado africano: »Las tinieblas de tu memoria negra« de Donato Ndongo Bidyogo*, „Afro-Hispanic Review”, 21, 1–2, 2000, s. 163.

czasem trudna do wydobywania z „mroków” przeszłości, w części wyparta z powodu traumatyzujących bohatera wydarzeń lub zniekształcona przez późniejsze interpretacje oraz przez nakładające się na własne wspomnienia innych ludzi. Tych zniekształceń pamięci doświadcza w *Mrokach twej czarnej pamięci* mały chłopiec, którego tożsamości nie znamy. Poznajemy go jako dorosłego już mężczyznę w rozdziale określonym numerem „0”. Nie stanowi on wszakże właściwej narracji, rozpoczynającej się rozdziałem pierwszym, a jest jedynie wstępem do powieści, przedstawiającym dalsze losy bohatera. Jego dzieciństwo zostało opisane w kolejnych częściach książki – poznajemy je dzięki wspomnieniom narratora, będącego równocześnie bohaterem powieści. Prowadzi on narrację w pierwszej lub w drugiej osobie liczby pojedynczej, w zależności od tego, czy opowiada o dzieciństwie, naznaczonym traumatyzującym go konfliktem między europejskim modelem cywilizacyjnym a afrykańską rzeczywistością, co jest *leitmotivem* powieści, czy też powraca do swojej kondycji dorosłego człowieka, wciąż doświadczającego skutków tożsamościowego zagubienia, zapoczątkowanego w przeszłości. Gdy jako dorosły człowiek narrator powraca do niej we wspomnieniach, najczęściej zwraca się do siebie pytaniem: „pamiętasz?”. Najczęściej jednak nie pamięta nic. Powraca kilkakrotnie do tych samych wydarzeń opowiadając ich różne wersje, gdyż z powodu nerwicy, jakiej nabawił się w najwcześniejszych latach swojego życia, nie jest w stanie prowadzić spójnej narracji. Fakt ten znajduje odzwierciedlenie w sposobie prowadzenia narracji: „czy to się wydarzyło, gdy miałem sześć lat, a może siedem? Pamiętasz? Jesień przynosi mi wspomnienie dzieciństwa, które na zawsze nazaczyło Twoje życie. (...) Uderzenia kropli deszczu o szybę przywołują... jakie wspomnienia? Tak, to popołudnie jest dobre do wspominania. Pamiętasz?”⁴³ Narracja powieści jest oparta na zniekształconych wspomnieniach, jakie bohater inicjuje „w tym smutnym czasie, w którym piszę i w którym czujesz się nieswojo”⁴⁴. Narracja nie jest także linearna. Można zaryzykować tezę, że dzieje się tak dlatego, iż konflikt traumatyzujący chłopca już w dzieciństwie pozostaje przez niego nierozwiązany także w dorosłym życiu, co powoduje u bohatera emocjonalne napięcie, nerwowość i wyrwykowość wspomnień. Jedno opowiedziane zdarzenie przywodzi na myśl kolejne podobne, które nie nastąpiło jednak w przeszłości w porządku chronologicznym. Źródłem konfliktu bohatera-dziecka był fakt, że jego ojciec pragnął uczynić z niego zasymilowanego, „ucywilizowanego” Afrykanina i posłał go do hiszpańskiej szkoły, w której nauczyciel i katecheta postawili sobie za punkt honoru wykształcić chłopca w taki sposób, aby wysłać go w przyszłości do seminarium duchownego i docelowo wyświęcić na księdza. Jednocześnie wuj i dziadek dziecka rozpoznają w nim następcę wodza tradycyjnej

⁴³ D. Ndongo Bidyogo, *Las tinieblas de tu memoria negra*, Madrid 1987.

⁴⁴ *Ibidem*.

wioski i przygotowują go do objęcia tej funkcji. Chłopiec rano pobiera katechezy przygotowujące go do przyjęcia pierwszej komunii, a po południu i wieczorem, w tajemnicy przed ojcem, przechodzi tradycyjne rytuały inicjacyjne oraz bardziej zaawansowane wtajemniczenie w wiedzę zarezerwowaną dla przyszłych wodzów. Śledzimy zmagania i dramat bohatera, który daremnie usiłuje skonstruować własną tożsamość, próbując pogodzić odmienne i niemożliwe do pogodzenia projekty cywilizacyjne.

Kulminacyjnym punktem narracji *Mroków...*, jest scena, gdy targany wewnętrznymi sprzecznościami bohater, w którym ojciec i nauczyciel widzą przyszłego kandydata na księdza, zaś wuj i dziadek następcę tradycyjnego wodza, ma przyjąć pierwszą komunię. W momencie przyjmowania hostii, chłopcu robi się słabo i niedobrze, a nadmiar sprzecznych emocji oraz napięcie spowodowane przeżywanym przez niego konfliktem, skutkują wymiotami i gwałtownym opróżnieniem pęcherza na kościelną posadzkę:

(...) kręci mi się w głowie, słabo Ci, cały się trzęsiesz. Co mam zrobić? Czuję w gardle wczorajszą zupę, czujesz nocny rytm bębna w lesie przodków. Nie mogę połknąć ich Boga, zostaniesz ukarany, wiecznie potępiony. Słabo mi, kreci mi się w głowie, czuję pot ściekający mi po plecach? Czy to pot, może to mocz? Mdli mnie. Co robić? Pamiętasz, co się stało?⁴⁵

Upokarzające, wstydlive i traumatyzujące bohatera wydarzenie zostaje najpierw wyparte ze świadomości, by następnie powrócić w formie nerwic i nie opuścić go już nawet w dorosłym życiu. Kilkanaście razy w powieści jesteśmy świadkami napadów nerwowych drgawek u bohatera, jego jąkania się, nieustających wyrzutów sumienia, nocnego moczenia się i napadów lęku.

Po upływie niemal trzydziestu lat, na tę dziecięcą, nieprzepracowaną traumę nakłada się kolejna. Poznajemy ją w drugiej części niedokończonej do dzisiaj trylogii, zatytułowanej *Los poderes de la tempestad* (Moc burzy). Powieść jest kontynuacją *Mroków twej czarnej pamięci*, ale bohater nie jest już siedmioletnim chłopcem, którego poznaliśmy na kartach pierwszej części, lecz trzydziestotrzyletnim mężczyzną. Wiemy, że porzucił seminarium duchowne, skończył studia prawnicze w Hiszpanii i po proklamacji gwinejskiej niepodległości (1968), postanowił powrócić do Gwinei Równikowej, aby pracować tam jako adwokat. Powraca jednak w czasach rządów Macías'a i chociaż rok powrotu nie jest nam jako czytelnikom znany, to wiemy, że na pewno powrót bohatera miał miejsce po 1972 roku, czyli po ogłoszeniu przez Hiszpanię tzw. „materia reservada”.

Warto w kontekście niniejszych rozważań zauważyć, że *Moc burzy* jest powieścią zadedykowaną zmarłym dziadkom pisarza: „Józefinie i Paskalowi, którym

⁴⁵ *Ibidem*,

winien jestem spoglądać w przeszłość, aby ocalić ją od zapomnienia”⁴⁶ oraz ich synowi, a wujowi Donata: „Patrykowi, który po śmierci nie został pogrzebany w grobie, miejscu pamięci”⁴⁷. Literatura, która przedstawia traumatyzujące bohatera doświadczenie dyktatury spełnia funkcję „zastępczego miejsca pamięci”, dostępnego przyszłym pokoleniom Gwinejczyków, którzy muszą zachować pamięć o tragicznej przeszłości.

Narracja w *Mocy burzy* jest prowadzona w ten sam sposób, jak w *Mrokach twojej czarnej pamięci*, czyli albo w pierwszej osobie przez głównego bohatera jako jego narracja autobiograficzna, albo w drugiej – w formie przypominającej teatralne solilokwium. Pierwsza osoba liczby pojedynczej jest używana wszędzie tam, gdzie narrator podejmuje próbę opowiedzenia własnej traumy. Bohater próbuje opowiedzieć o tym, jak jest bity i poniewierany przez milicję, jak jest gwałcony przez zwyrodniałą policjantkę albo torturowany w więzieniu, do którego trafia. Nigdy mu się to jednak nie udaje. O traumatycznych doświadczeniach bohatera dowiadujemy się o przy użyciu drugiej osoby. Trauma pozostaje niewypowiedziana, choć traumatyzujących wydarzeń nie brakuje w powieści. Upokorzeń doświadcza również żona głównego bohatera, Hiszpanka, Ángeles, a nawet ich malutka córeczka, Ruth. Traumatyzującym wydarzeniem dla całej rodziny okazuje się zaobserwowane na ulicy okrutne zabójstwo przypadkowego przechodnia. Pijany człowiek, widząc przejeżdżający samochód prezydenta w eskorcie uzbrojonej milicji i wojska, wykrzykuje niepocholebne hasła pod adresem rządzących Gwineą. Natychmiast zostaje wepchnięty pod samochód, a po jego ciele przejeżdża cała karawana wojskowych, rządowych i milicyjnych pojazdów. Prerażona rodzina patrzy na: „krew i wnętrzności nieszczęśnika rozbryzgane po całej jezdni. Zakrwawiony kawałek rozjechanego mięsa przykleja się do kostki Ángeles, histerycznie wstrząsanej nerwowym atakiem krzyku i płaczu”⁴⁸. Główny bohater pozostaje nieruchomy: „jakbyś nie rozumiał, co się dzieje, niezdolny do wykonania najmniejszego choćby ruchu, ale zaraz wybuchasz niepoohamowanym płaczem”⁴⁹. Traumatyzujące całą trójkę bohaterów wydarzenie u Ruth skutkuje wielodniowym milczeniem. Doznany szok powoduje u dziecka blokadę i niemożność opowiedzenia o swoich przeżyciach i uczuciach. Odrętwienie bohatera, niemożność wydobywania głosu przez dziecko ilustruje w narracji Bidyogi symptomy niemożliwej do wypowiedzenia traumy. Takich dramatycznych sytuacji na kartach omawianej powieści są dziesiątki. Bezwzględność i okrucieństwo sprawców są wstrząsające, a wrażliwość i emocjonalna wytrzymałość czytelników są wystawiane na ciężką próbę⁵⁰.

⁴⁶ D. Ndongo Bidyogo, *Los poderes de la tempestad*, Madrid 2015 [1997].

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 105.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Obszerniej na temat powieści, zob. R. Díaz-Szmidt, *Kolonialna i postkolonialna Gwinea Rów-*

Donato Ndongo Bidyogo podejmuje wysiłek opisania traumatyzujących doświadczeń Gwinejczyków, przekazuje wiedzę o nich kolejnym pokoleniom. Na kartach swojej powieści zachowuje historię i pamięć o niej.

Tak samo dzieje się w opowiadaniach *Cuando se oscurece la luna* (*Kiedy księżyc ciemnieje*) oraz *La mirada de Niña Tasia* (*Spojrzenie Tasji*), zebranych w tomie *El sueño y otros relatos* (*Sen i inne opowiadania*)⁵¹. Czytelnik poznaje w nich traumatyczne losy członków rodziny pisarza, „schowanych” jednak za fikcyjnymi bohaterami.

Bohaterem pierwszego z przywołanych opowiadań jest Abaha Si Melén, bogaty i wpływowy mężczyzna, który zajmuje wysokie stanowisko państwowe. Jest on szwagrem „Wyzwoliciele Ojczyzny”, co zapewnia jemu i klanowi, z którego pochodzi, dostatnie życie. Bezkarnie gwałci on młodą dziewczynę, którą następnie zabiera na cmentarz, gdzie poddaje ją dalszym, wielogodzinnym i wymyślnym torturom. Zadawanie bólu fizycznego i psychicznego bezbronnej ofierze powoduje u niego uczucie zaspokojenia seksualnego. Narrator w sugestywny i realistyczny sposób przedstawia dewiacje bohatera i w obrazowy sposób opisuje tortury i gwałt młodej Gwinejki. Prerażenie dziewczyny zestawia z wyrachowanym spokojem sprawcy, który wie, że nie grozi mu najmniejsza nawet kara za czyny, których się dopuszcza. Także drugie opowiadanie, *Spojrzenie Tasji*, stanowi literackie oskarżenie bezwzględnego gwinejskiego reżimu, ingerującego w życie prywatne i rodzinne swoich obywateli. Bohaterka opowiadania, Atanasia, jest tancerką, która podczas jednego ze swoich występów wzbudza zainteresowanie podstarzałego przywódcy kraju, noszącego w tekście fikcyjne nazwisko Nze Eberé Ekuma. W opowiadaniu jest on określany jako „Najwyższy Dygnitarz”, „Jego Ekscelencja”, „Najlepszy Przywódca”, „Przewodnik Ludzkości”, „Dożywotni Wódz”, co sprawia, że możemy go utożsamiać z prezydentem Gwinei Równikowej, Teodorem Obiangiem, który stworzył dla siebie kilkanaście megalomańskich przydomków. Nze Eberé Ekuma postanawia uczynić z dziewczyny kochankę i zabrać ją do swojej posiadłości. W zamian za dobrobyt, luksusowe wnętrza i jedzenie dziewczyna nie będzie odtąd mogła opuszczać pałacowej przestrzeni. Zostanie zamknięta w przysłowiowej „złotej klatce” tak długo, jak długo będzie spełniać sadystyczne seksualne zachcianki Wodza. W obu opowiadaniach kobiety są pozbawione głosu, nawet po traumatyzujących je wydarzeniach, nie są w stanie o nich opowiedzieć. Są zastraszonymi i niezdolnymi do przerwania milczenia ofiarami, o których godność upomina się Donato Bidyogo.

Twórczość Donata Ndongo daje wyraz przekonaniu, że temat pamięci oraz trudnej do wypowiedzenia, ale koniecznej do zapamiętania zbiorowej historycz-

nikowa w powieściach Donata Ndongo Bidyogi, [w:] *Współczesne literatury afrykańskie i inne teksty kultury w świetle badań postkolonialnych*, red. W. Charchalis, R. Díaz-Szmidt, E. Siwierska, M. Szupejko, Warszawa-Poznań 2015, s. 215-240.

⁵¹ D. Ndongo Bidyogo, *El sueño y otros relatos*, Madrid 2017.

nej traumy powinien być obowiązkowo podejmowany przez gwinejskich pisarzy. Bidyogo uważa, że jedynym sposobem na wyjście z traumy jest przeciwdziałanie „niepamięci” poprzez praktykowanie „obowiązku pamięci”. Nie chodzi tutaj o natrętny powrót do bolesnych doświadczeń, aby potęgować i pielęgnować doznane cierpienie, ani o niemożliwe „opowiedzenie traumy”, ale o jej przepracowanie. Jest to swoście postrzegana przez Donata Ndongo Bidyogę misja literatury, której głównym zadaniem jest zachowanie pamięci o przeszłości. Bez niej, według pisarza, nie jest możliwe kształtowanie teraźniejszości i przyszłości. Tylko zachowana pamięć może wyzwolić człowieka i naród z traum przeszłości i pozwolić im na konstruowanie własnej podmiotowości i nowej tożsamości społecznej.

Dr hab. Renata Díaz-Szmidt jest adiunktem w Instytucie Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW, w którym kieruje Zakładem Interdyscyplinarnych Badań nad Krajami Języka Portugalskiego. Należy do Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego. Zajmuje się literaturami afrykańskimi pisanymi w języku portugalskim i hiszpańskim. Jest autorką książek: *Muthiana Orera onroa vay? Dokąd idziesz piękna kobieto? Przemiany tożsamości kobiecej w powieściach mozambickiej pisarki Pauliny Chiziane* (2010) oraz *Gdzie jesteś, Gwineo? Próby kształtowania tożsamości narodowej w twórczości pisarzy z Gwinei Równikowej* (2017).

Bibliografia

- Abeso Nguema F., *La travesía*, [w:] *Nueva Antología de la Literatura de Guinea Ecuatorial*, (red.) F. M'baré Ngom, G. Nistal Rosique, Madrid 2012, s. 372–380.
- Alexander J.C., *Trauma: A Social Theory*, Cambridge 2012.
- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i o rozprzestrzenianiu się nacjonalizmów*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997.
- Ball K., *Introduction: Trauma and Its Institutional Destinies*, „Cultural Critique”, 46, 2000, s. 1–44.
- Bennett J., *Empathic Vision. Affect, Trauma and Contemporary Art*, Stanford, California 2005.
- Caruth C., *Trauma: Exploration in Memory*, London 1995.
- Díaz-Szmidt R., *Gdzie jesteś Gwineo? Próby kształtowania tożsamości narodowej w twórczości pisarzy z Gwinei Równikowej*, Warszawa 2017.
- Díaz-Szmidt R., *Kolonialna i postkolonialna Gwinea Równikowa w powieściach Donata Ndongo Bidyogi*, [w:] *Współczesne literatury afrykańskie i inne teksty kultury w świetle badań postkolonialnych*, red. W. Charchalis, R. Díaz-Szmidt, E. Siwierska, M. Szupejko, Warszawa-Poznań 2015, s. 215–240.
- Evita L., *Cuando los combes luchaban*, Madrid 1953.
- Fra-Molinero B., *La educación sentimental de un exilado africano: »Las tinieblas de tu memoria negra« de Donato Ndongo Bidyogo*, „Afro-Hispanic Review”, 21, 1–2, 2000, s. 161–170.

- García Domínguez R., *Guinea: Macías, la ley del silencio*, Barcelona 1977.
- Golka M., *Pamięć społeczna i jej implanty*, Warszawa 2009.
- Halbwachs M., *Spoleczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Warszawa 2008.
- Hałas E., *Przez pryzmat kultury. Dylematy badań nad współczesnością*, Warszawa 2015.
- Huyssen A., *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*, New York 1995.
- Kula, M. *Miedzy przeszłością a przyszłością. O pamięci, zapominaniu i przewidywaniu*, Poznań 2004.
- LaCapra D., *Historia w okresie przejściowym: doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*, tłum. K. Bojarska, Kraków 2009.
- Liniger-Goumaz M., *De la Guinée Équatoriale. Éléments pour le dossier de l'Afro-fascisme*, Genève 1983.
- Liniger-Goumaz M., *Guinea Ecuatorial. La democracia nguemista sin cambios*, Madrid 2000.
- Łysak T., *Antologia studiów nad traumą*, Kraków 2015.
- Marciniak H., *Reprezentacja doświadczenia traumatycznego w dzienniku osobistym. Aleksander Wat – Ivan Blatný*, [w:] *Trauma, pamięć, wyobrażenia*, red. Z. Podobińska, J. Wróbel, Kraków 2009, s. 35–50.
- M'baré N'gom F., *Dislocación, memoria histórica e identidad en »La Travesía« de Francisco Abeso*, „Revista Iberoamericana”, LXXX, 248/249, 2014, s. 791–809.
- Napiórkowski M., „*Jak społeczeństwa pamiętają*” Paula Connerton na tle współczesnych badań nad pamięcią zbiorową, [w:] P. Connerton, *Jak społeczeństwa pamiętają*, tłum. M. Napiórkowski, Warszawa 2012, s. 7–27.
- Ndongo Bidyogo D., *Las tinieblas de tu memoria negra*, Madrid 1987.
- Ndongo Bidyogo D., *Los poderes de la tempestad*, Madrid 2015 [1997].
- Ndongo Bidyogo D., *El sueño y otros relatos*, Madrid 2017.
- Nora P., *Epoka upamiętnienia*, [w:] *Rewanż pamięci*, red. J. Żakowski, Warszawa 2002, s. 59–68.
- Nora P., *Mémoire collective*, [w:] *Faire de l'histoire*, red. J. Le Goff, P. Nora, Paris 1974.
- Nycz R., *Sondowanie pamięci (5): być (z) sobą nie u siebie*, [w:] *Migracyjna pamięć, wspólnota, tożsamość*, red. R. Sendyka, T. Sapota, R. Nycz, Warszawa 2016, s. 7–14.
- Nze Nfumu, A., *Macías: verdugo o víctima*, Madrid 2004.
- Ricoeur P., *Czas i opowieść*, t.3: *Czas opowiadany*, tłum. U. Zbrzeźniak, Kraków 2008.
- Ricoeur P., *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1992.
- Ricoeur P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2007.
- Seltzer M., *Wound Culture: Trauma in the Pathological Public Sphere*, „October”, 80, 1997, s. 3–26.
- Szacka B., *Pamięć zbiorowa i wojna*, „Przegląd Socjologiczny”, 49, 2, 2000, s. 11–18.
- Sztompka P., *Trauma kulturowa. Druga strona zmiany społecznej* [w:] *Los i wybór. Dziedzictwo i perspektywy społeczeństwa polskiego*, red. A. Kojder, K. Sowa, Rzeszów 2003, s. 67–83.
- Szupejko M., *Pamięć kulturowa we współczesnej literaturze afrykańskiej – zmieniające się wartości, aspiracje i postawy*, [w:] B. Rozen, R. Kordonski (red.) *Poznać aby zrozumieć – misyjny wymiar Kościoła*, Wydział Teologii UWM Olsztyn, Olsztyn 2017, s. 219–232.
- Visser I., *Trauma Theory and Postcolonial Literary Studies*, „Journal of ostcolonial Writing”, 47, 3, 2011, s. 270–282.

SOCJOKULTUROWY ASPEKT POWITAŃ W JĘZYKU SUAHILI¹

Streszczenie

Obecnie język postrzegany jest jako przejaw kultury i uznaje się, że do efektywnej komunikacji nie wystarcza znajomość słownictwa i reguł gramatycznych danego języka, ale równie ważne są kompetencje socjokulturowe, czyli znajomość norm dyskursu. W artykule przybliżam zasady komunikacji w kilku językach afrykańskich. Przedstawiam najczęściej stosowane zwroty powitalne w języku suahili, zasady ich stosowania, oraz najczęstsze błędy popełniane przez uczących się języka. Zwracam także uwagę na to, że język suahili, jako język funkcyjny i język komunikacji ponadetnicznej w całej Afryce Wschodniej, charakteryzuje się wysokim stopniem przyswojenia norm komunikacyjnych stosowanych przez użytkowników, dla których nie jest on językiem rodzimym.

Słowa kluczowe: powitania, formy adresatywne, kompetencje socjokulturowe, język suahili, lingua franca

Wstęp

Zwykle każdy z nas wita się kilka razy dziennie. Za pomocą powitań nawiązujemy i podtrzymujemy relacje. Proste formuły powitalne lub ich brak, są w stanie wyrazić naszą z kimś bliskość, radość ze spotkania, szacunek do drugiej osoby, czy też wręcz przeciwnie – obojętność, niechęć, a nawet lekceważenie. Powitania to jedno z niewielu formuł językowych, których aktywnie uczymy swoje dzieci. Stanowią też stały komponent pierwszych lekcji nauki nowego języka obcego.

Wyjeżdżając do innego kraju staramy nauczyć się przynajmniej kilku powitalnych zwrotów w języku jego mieszkańców. Często jednak nie zadajemy sobie trudu, żeby dowiedzieć się czegoś więcej poza poznaniem kilku językowych formuł.

¹ Badania finansowane ze środków Narodowego Centrum Nauki, grant nr 2018/31/B/HS2/01114.

Być może nie zdajemy sobie sprawy, że jest coś więcej, a w istocie zwroty powitalne to zaledwie słowna reprezentacja złożonego mechanizmu zachowań i relacji międzyludzkich. Znajomość wyrazów języka obcego to jedynie część wiedzy niezbędnej do prowadzenia efektywnej komunikacji. Wiedza jak interpretować słowa wypowiedziane w konkretnej sytuacji jest równie ważna jak sama znajomość znaczenia tych słów.

W artykule przedstawię reguły powitań charakterystyczne dla języków i kultur Afryki w ogóle, ze szczególnym uwzględnieniem języka suahili. Wstępnie omówię popularne zwroty powitalne, ale przede wszystkim przedstawię zasady rządzące zwrotami, czyli komu, kiedy i co wypada powiedzieć.

Powitania a kompetencja językowa

Powitania to zwroty grzecznościowe i gesty, które są stosowane w sytuacji witania się z kimś, inicjacji rozmowy. Po kilku pierwszych lekcjach języka obcego uczeń zwykle jest w stanie reagować mechanicznie na utarte powiedzenia, często jednak nie spodziewa się dodatkowych reakcji związanych z tymi zwrotami. W języku angielskim za zwroty powitalne uznaje się schematy typu:

A: *How are you?*

B: *Fine. Thanks. And you?*

Często na lekcji języka nie dowiemy się jednak na przykład tego, że typowym zachowaniem Amerykanów z południowych stanów jest przytulenie rozmówcy podczas powitania. W Polsce, jeszcze do niedawna, typowym zachowaniem mężczyzny było pocałowanie kobiety w rękę. W wielu kulturach sposób zachowania może być jeszcze inny i wynikać z różnych czynników, nie tylko kulturowych, ale i religijnych. Od tego zależeć będzie na przykład uścisk dłoni rozmówcy lub jego brak, np. w stosunku do kobiet wśród muzułmanów.

Stosowanie powitania oznacza, że osoba, którą witamy i pozdrawiamy jest dla nas ważna i warta uwagi. W niektórych kulturach nie wita się na przykład dzieci i służby, jako osób, które nie są warte uwagi².

Do efektywnej komunikacji nie wystarcza zatem sama znajomość słów i rządzących nimi reguł gramatycznych. W celu efektywnej komunikacji z przedstawicielami innych kultur potrzebna jest znajomość wzorców kulturowych zachowań nią rządzących w danej społeczności, czyli posiadanie tzw. kompetencji socjokulturowych³. Musimy wiedzieć na przykład, jak wiek i status rozmówcy wpływają

² A. Duranti. *Universal and Culture-Specific Properties of Greetings*, "Journal of Linguistic Anthropology", 7(1), 2008, s. 63–97.

³ B. Wójtowicz. *Elementy Kulturowe w Nauczaniu Języków Afrykańskich*. „Roczniki Humanistyczne”, Tom LXIV, zeszyt 10, 2016, s. 97–113.

na przebieg rozmowy, o czym i w jaki sposób wypada z kim rozmawiać, czy jak interpretować różne zachowania niewerbalne.

Obecnie patrzymy na język jako element i przejaw kultury. Dopiero połączenie wszystkich elementów kompetencji językowej z kompetencją kulturową jest gwarantem efektywnej komunikacji, w której będziemy w stanie tworzyć nie tylko gramatycznie poprawne wypowiedzi, ale wypowiedzi dostosowane do kontekstu i zgodne z konwencjami społeczno-kulturowymi rodzimych użytkowników języka.

Istnieje wiele dowodów na to, że powitania są istotną częścią kompetencji językowej niezbędnej do określenia nas jako członka danej grupy językowej⁴. Osoba, która się nie wita może zostać uznana za źle wychowaną, nieokazującą szacunku, głupią czy właśnie nieposiadającą wystarczającej kompetencji językowej⁵.

Kwestia powitań może być analizowana pod różnym kątem. Istnieją badania, które traktują powitania jako kolejny krok na mapie ludzkiej ewolucji, mający za zadanie wpłynąć uspokajająco na potencjalnego przeciwnika. Studia nad analizą dyskursu zwracają uwagę na sekwencję i strukturę wypowiedzi. Z punktu widzenia teorii aktów mowy, analizuje się funkcje takich wypowiedzi, a spojrzenie etnograficzne kładzie akcent na ich komponent kulturowy.

Analizując powitania w różnych kulturach świata zwraca się uwagę na takie zagadnienia, jak czym są pozdrowienia i przywitania? Jakie pełnią funkcje? Kto bierze udział w takich aktach komunikacyjnych? W jakich sytuacjach się odbywają? Jakie czynniki wpływają na przebieg aktu? Czy istnieją standardowe schematy, według których akt się odbywa? Czy towarzyszy mu komunikacja niewerbalna?

Charakterystyka powitań

Kiedy myślimy o powitaniu, myślimy o pierwszych słowach, które wypowiadamy, gdy kogoś zauważamy i chcemy dać temu wyraz⁶. Powitanie może jednak być tak proste jak skinienie głowy, czy machnięcie ręką na znak, że kogoś zauważyliśmy. Jeśli jednak wyrażone jest słownie, może zawrzeć się w jednowyrazowym, rzuconym w biegu: *Cześć!*, lub przyjąć dużo bardziej złożone formy. Ogólnie powitania mogą być scharakteryzowane jako skonwencjonalizowany, zarówno co do zawartości, jak i okoliczności, rytualny akt komunikacyjny, który opiera się na z góry ustalonych formułach wypowiedzianych w odpowiedniej sekwencji przez uczestniczących w tym akcie rozmówców.

Forma powitania zależna jest od kontekstu, w którym powitanie następuje. Wchodząc na przesłuchanie o pracę lub na lekcję w szkole nie mówimy na powitanie: *Cześć!* Na to co mówimy wpływ zatem ma sama sytuacja, oko-

⁴ A. Duranti, *op. cit.*

⁵ K. Agyekum, *The pragmatics of Akan greetings*. "Discourse Studies", 10(4), 2008, s. 493–516.

⁶ E. Goffman, *Relations in public: Microstudies of the public order*. New York: Basic Books, 1971.

liczność spotkania, jak i rozmówcy – to czy się znają i jaka relacja zachodzi między nimi, czy się spieszą, w jakiej odległości się znajdują i w jakich są stosunkach.

W charakterystyce powitań podkreśla się ich funkcję jako fatycznych aktów komunikacyjnych, gdyż służą podtrzymaniu kontaktu, stworzeniu towarzyskiej atmosfery, nie zaś faktycznej wymianie informacji. Według teorii aktów mowy sformułowanej przez J.L. Austina⁷ czasowniki związane z powitaniami i pozdrowieniami są sklasyfikowane pośród aktów illokucyjnych⁸ w tzw. grupie „zachowaniowców” i służą wyrażaniu naszego nastawienia wobec innych. Wedle klasyfikacji J. Searle’a⁹ pozdrowienia to akty ekspresywne, które wyrażają nasze uczucia względem jakiejś sytuacji. Takie akty nie powinny być interpretowane dosłownie. Akty illokucyjne mają z zasady skonwencjonalizowaną naturę i można dzięki temu łatwo określić ich reguły. Konkretna wypowiedź-pytanie wymaga konkretnej reakcji-odpowiedzi, a pytającego nie interesuje np. faktyczne samopoczucie drugiego rozmówcy. Rozmowa podlega pewnej konwencji, grze słów, która jest wyrazem przyjaznego nastawienia rozmówców, ich dobrego wychowania i grzecznego zachowania. To położenie nacisku na społeczne funkcje powitań odciągnęły w zasadzie uwagę badaczy od właściwej treści powitań, czyli tego, co rozmówcy faktycznie sobie komunikują. Jeśli przyjrzymy się powitaniam w różnych językach, różnice te będą zasadnicze.

Można wyróżnić pozdrowienia werbalne i niewerbalne. Werbalne bywają charakteryzowane jako związane z porą wypowiedzi (np. *Good morning!*) lub niezależne od pory (np. *How are you?*)¹⁰. Formalne, używane w sytuacjach oficjalnych (np. *How do you do?*) lub nieformalne, używane często przez młodzież i w sytuacjach spotkań koleżeńskich (np. *Hi*)¹¹. Według D. Biber i in.¹² im krótsze jest powitanie tym jest mniej formalne, czyli *Hi* będzie bardziej potoczne niż *Hello*, z kolei *Hello* mniej formalne od *Good morning*. Pozdrowienia niewerbalne również mogą wystąpić w formie oficjalnej, jak uścisk czy pocałowanie dłoni i nieoficjalnej, jak np. całus w policzek.

⁷ J.L. Austin, *How to do things with words*, Mass: Harvard University Press, 1962.; Wei, L. *The functions and use of greetings*, „Canadian Social Science”, 6/4, 2010, s. 56–62.

⁸ J.L. Austin, *op. cit.* wyróżnia trzy rodzaje aktów: akt lokucyjny – czyli akt posiadający znaczenie, akt illokucyjny, czyli posiadający moc i akt perlokucyjny, który ma na celu osiągnięcie skutku.

⁹ J. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

¹⁰ Halliday, 1979, cytowany w M. Nodoushan, *The Socio-Pragmatics of Greeting Forms in English and Persia*. „Journal of Language, Society and Culture”, 17, 2006.

¹¹ M. Jibreen, *The Speech Act of Greeting: A Theoretical Reading*. „Journal of Kerbala University”, 8(1) Humainies, 2010. <https://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=69248> (4.11.2019).

¹² D. Biber i in., *Longman Grammar of Spoken and Written English*, China: Pearson Education Limited, 1999.

Znaczące jest, że obecnie często zwraca się uwagę na to, że zmienia się model grzeczności językowej, który bywa uproszczony¹³.

Co ciekawe, powitania mogą pomóc w charakterystyce całej społeczności językowej. Na podstawie obserwacji sytuacji powitalnych można stwierdzić, że np. społeczeństwo amerykańskie jest mniej formalne od brytyjskiego. Amerykanie częściej używają zwrotów nieformalnych, bardziej poufale oraz imion, podczas gdy Brytyjczycy bardziej przywiązani są do zwrotów formalnych, tytułów i nazwisk.

W języku polskim powitania i pozdrowienia są określone osobnymi terminami, w innych językach natomiast często akty te określa jeden termin, jak ang. *greeting*, który charakteryzuje wszystkie akty związane z witaniem się, pozdrawianiem i żegnaniem.

Zachowania, które wydają się naturalne użytkownikom pewnego języka, mogą być zaskakujące dla przybysza. Znajomość zasad i kontekstów w jakich dana formuła może być wypowiedziana jest częścią naszej kompetencji komunikacyjnej. Jest to szczególnie ważne jeśli komunikacja odbywa się pomiędzy przedstawicielami różnych kultur¹⁴.

Powitania w kulturach afrykańskich

W kulturach afrykańskich sztuka powitań i pozdrowień jest ceniona bardzo wysoko¹⁵. Zanim przejdziemy do aktów powitalnych warto zwrócić uwagę, że już same zasady komunikacji mogą być zaskakująco różnorodne w językach, co wynika z różnic kulturowych ich użytkowników. Na przykład, użytkownicy języka zulu stawiają dłuższą pauzę po wypowiedzi niż użytkownicy języka polskiego czy angielskiego. Podczas rozmowy można odnieść wrażenie, że nasz rozmówca, który jest Zulu, skończył już swoją wypowiedź i niejako wejść mu w słowo, co w istocie będzie potraktowane jako niegrzeczne przerwanie wypowiedzi¹⁶.

W kulturach afrykańskich zwykle unika się kontaktu wzrokowego. Patrzenie rozmówcy prosto w oczy jest uważane za niegrzeczne i jest okazywaniem braku szacunku, szczególnie jeśli rozmówca jest starszy¹⁷. Rozmówca z zachodnie-

¹³ Dla języka polskiego por. np. B. Ostromecka-Frączak, *Dokąd zmierza polszczyzna?*, „Rozprawy Komisji Językowej ŁTN”, t. LXII, 2016, s. 82–89.

¹⁴ G. Sommer i A. Lupapula, *Comparing Address Forms and Systems: Some Examples from Bantu*, [w:] M. R. Marlo i in. (red.), *Selected Proceedings of the 42nd Annual Conference on African Linguistics*, 2012, s. 266–277.

¹⁵ S. Yahya-Othman, *Aren't you going to greet me? Impoliteness in Swahili greetings*, „Text” 15(2), 1995, s. 209–227; Folarin-Schleicher, A.: *Using greetings to teach cultural understanding*, „The Modern Language Journal”, 81(3), 1987, s. 334–343.

¹⁶ G. Sommer i A. Lupapula, *op. cit.*

¹⁷ C.D. Ntuli, *Intercultural Misunderstanding in South Africa: An Analysis of Nonverbal Communication Behaviour in Context*, „Intercultural Communication Studies”, XXI: 2, 2012, s. 20–31.

go kręgu kulturowego może jednak unikanie kontaktu wzrokowego interpretować zupełnie inaczej, a mianowicie, że rozmówca ma coś do ukrycia i intencjonalnie ucieka wzrokiem tak, jakby bał się, że zostanie przyłapany na kłamstwie.

Powitania są standardową praktyką komunikacyjną, gdy przychodzimy do czyjegoś domu, sklepu lub biura. Witamy się również z osobami, które mijamy przechodząc. W kulturze zachodniej są to na ogół osoby nam znane, w kulturach afrykańskich w dobrym tonie jest witanie i pozdrawianie każdej napotkanej osoby, nawet jeśli jej nie znamy. Na przykład tanzańscy Ngoni¹⁸ witają i pozdrawiają każdą napotkaną osobę, niezależnie od jej znajomości. Hausa wymieniają pozdrowienia z nieznanymi w celu wyrażenia uprzejmości i gościnności¹⁹.

Forma powitania wynika z hierarchii społecznej rozmówców i zachodzących między nimi relacji. Najczęściej to osoba młodsza, czy o niższym statusie, inicjuje powitanie. Pracownik wita pracodawcę, a dziecko dorosłego. Zaczynając rozmowę dodatkowo odpowiednio się zachowuje – kłania się, kłeka, kuca, czy podaje do uściśnięcia swoje dłonie. Zniżając się okazuje szacunek. Osoba starsza, o wyższym statusie, pozostaje bierna, często przyjmuje powitanie siedząc. Ponadto, w kulturach afrykańskich często młode osoby nie powinny stać w obecności starszych, co jest oceniane jako niegrzeczne i przejaw złego wychowania. Afrykanie najczęściej siadają zanim przystąpią do konwersacji i to bez czekania na pozwolenie czy zaproszenie do zajęcia miejsca. Z tego też powodu nie zawsze wstają, żeby przywitać gości. Uniżenie się jest wyrazem dobrego wychowania. Młodsze osoby powinny wykonać gest uniżenia podczas powitania – kobiety przyklęknąć, a mężczyźni zniżyć się np. kucając.

Powitanie może też identyfikować rozmówców jako członków konkretnego klanu czy rodziny. U Akan każdy klan używa innej, identyfikującej go, odpowiedzi na przywitanie²⁰. U ludów Afryki Zachodniej popularne są też odpowiedzi identyfikujące dzień narodzin rozmówcy, który jest witany.

Socjolingwistyczne aspekty powitań i sam ich schemat często są uniwersalne i obserwowane w różnych, niespokrewnionych językach²¹. W językach afrykańskich zwykle wiek, a nie płeć, jest czynnikiem determinującym, kto inicjuje powi-

W artykule tym przedstawiono różne zachowania niewerbalne wśród południowoafrykańskich użytkowników języków bantu.

¹⁸ G. Mapunda i G. Sommer. *When Shikamoo Mama/Baba replaces Tukuwoni Mawu/Dadi: An account of shifting access rituals among the Ngoni of Tanzania*. „Linguistik Online”, 84(5/17), 2017, s. 63–90.

¹⁹ I. Chamo, *Pragmatic Differences in Greetings: A Comparative Stud of Hausa and English*. „BAJOLIN”, 1(2), 2015, s. 258–274.

²⁰ K. Agyekum, *op. cit.*

²¹ D. F. Akindele, *Lumela/Lumela: A Socio-Pragmatic Analysis of Sesotho Greetings*, „Nordic Journal of African Studies”, 16(1), 2007, s. 1–17. Autor porównuje powitania w językach sotho, joruba i arabskim.

tanie. Zatem młodsza kobieta powita starszego mężczyznę, ale jeśli to kobieta jest starsza, to ona zostanie powitana przez mężczyznę.

Forma powitań zależy zatem przede wszystkim od wieku osób uczestniczących w rozmowie, a w dalszej kolejności od ich relacji rodzinnej, statusu społecznego czy pozycji zawodowej, od pory dnia, miejsca spotkania, czy czasu, jaki upłynął od ostatniego spotkania rozmówców. W niektórych kulturach długość powitania związana jest z czasem od ostatniego widzenia – im dłużej rozmówcy się nie widzieli, tym dłuższe będzie powitanie²². Z powitaniami mogą też być związane różne tabu. U Akan nie wita się z osobą, która akurat udaje się do toalety lub się myje.

Formy powitań nie zawsze jednak odnoszą się bezpośrednio do zastanej sytuacji. W języku akan na przykład, spotykający się po południu tradycyjnie pozdrawiają się słowami *mema wo aha*, co oznacza mniej więcej ‘pozdrawiam cię zmęczonego’, gdyż zakłada się, że osoba zmęczyła się już pracą, która trwa od rana. Wieczorne pozdrowienia odnoszą się natomiast do pogody, *mema wo adwo* oznacza ‘przynoszę ci chłód’²³.

Z jednej strony, o tym jak ważne są zasady konwersacji powitalnych w językach afrykańskich świadczą specjalne terminy, które określają kulturowy i lingwistyczny system komunikacji, jak np. *hlonipha*, stosowany przez południowoafrykańskie społeczności mówiące językami bantu²⁴. Z drugiej strony, wszystkie społeczeństwa przechodzą transformacje, modernizują się, ulegają obcym wpływom i to często jest widoczne także w powitaniach²⁵. Stare, tradycyjne wzorce zachowań i formuły zastępowane są nowymi, często krótszymi i pochodzącymi z innych języków. Przestają być przestrzegane stare reguły i (szczególnie) młodzież nie przywiązuje tak dużej wagi do pozdrowień, jak to było w przeszłości. Zmienia się model grzecznościowy, powitania skracają się, zamiast długich formuł coraz częściej używa się krótkich, czy wręcz jednowyrazowych fraz typu *Hejka! Co tam?* Frazy te często są tłumaczeniami powitań z języka angielskiego²⁶. Zdarza się też, że używane są zapożyczenia.

K. Agyekum²⁷ odnotowuje rosnącą popularność angielskich powitań typu *Good morning* wśród ghańskich Akan. G. Mapunda i G. Sommer²⁸ podobny trend obserwują u tanzańskich Ngoni, którzy coraz częściej używają pozdrowień suahili. Młodzi ludzie wręcz nie znają tradycyjnych powitań, które kojarzone są z oso-

²² G. Mapunda i G. Sommer, *op. cit.* o Ngoni; K. Agyekum, *op. cit.* o Akan.

²³ K. Agyekum, *op. cit.*, s. 505.

²⁴ G. Sommer i A. Lupapula, *op. cit.*

²⁵ D. F. Akindele, *op. cit.*

²⁶ I. Chamo, *op. cit.*

²⁷ K. Agyekum, *op. cit.*

²⁸ G. Mapunda i G. Sommer, *op. cit.*

bami starszymi i słabo wyedukowanymi mieszkańcami wsi. Inne, szeroko rozpowszechnione języki, jak angielski czy suahili, postrzegane są natomiast jako bardziej prestiżowe, nowoczesne i niosące rozwój cywilizacyjny.

Niewerbalna strona powitań wśród ludów Afryki przejawia się poprzez wspomniane już uniżenie – klękanie i kłanianie się osób niższych w hierarchii społecznej, szczególnie dzieci wobec rodziców. Jeśli chodzi o kontakt fizyczny, to przeważnie wynika on z przekonań religijnych. Mężczyźni z reguły witają się uściskiem dłoni, ale wśród muzułmanów nie stosuje się tego wobec kobiet. Zauważa się jednak, że pod wpływem zachodnich mediów młodsze kobiety coraz częściej podają sobie dłonie i przytulają się na powitanie²⁹. W kulturach wschodnio- i południowoafrykańskich powitanie często towarzyszy podanie obu dłoni – rozmówcy wręcz mogą podtrzymywać kontakt fizyczny i trzymać się za dłonie podczas całej rozmowy.

Niestety, mimo roli jaką odgrywają w relacjach międzyludzkich, powitania nie są traktowane wystarczająco poważnie przez nauczycieli i nie znajdują należytego odzwierciedlenia w materiałach do nauki języków obcych. Poświęca się im kilka chwil na pierwszych zajęciach językowych ucząc kilku schematycznych zwrotów, nie przywiązując jednak wagi do praktycznych umiejętności zastosowania ich w realnej konwersacji.

Powitania w suahili

Na tle podręczników do nauki języka suahili, wrażliwością na tematy związane z kompetencją socjokulturową wyróżnia się książka *Twende!* autorstwa J. Maw³⁰, w której autorka od razu we wstępie zaznacza, że „[w]e need to know not merely ‘how to say it in Swahili’ but what to say in Swahili, when to say it, what the Swahili speaker means by what he says, and what impression we are giving by what we say”³¹. Ponadto zwraca też uwagę na rolę powitań „[i]t is very important in Swahili culture to greet people properly. [...] people like to be greeted, and it is considered rude to ignore them”³².

W literaturze na temat języka suahili podkreśla się rolę aktów powitalnych jako przejawu dobrego wychowania³³. Suahili jest typowym językiem afrykańskim,

²⁹ I. Chamo, *op. cit.*

³⁰ J. Maw, *Twende! A Practical Swahili Course*, New York: Oxford University Press, 1985, s. 8.

³¹ Musimy nie tylko wiedzieć ‘jak to powiedzieć w suahili’, ale również, co powiedzieć i kiedy, a także, co ma na myśli rozmówca Suahili mówiąc to, co mówi, oraz jakie wrażenie robimy my, gdy coś mówimy. [Tłum. własne]

³² W kulturze suahili ważne jest, żeby odpowiednio się witać i pozdrawiać. [...] ludzie lubią być pozdrawiani i ignorowanie tego uważane jest za niegrzeczne. [Tłum. własne]

³³ S. Yahya-Othman, *op. cit.*

w którym powitania odgrywają dużo większą rolę niż w językach europejskich. Nie znaczy to jednak, że są nad wyraz długie i rozbudowane. Wymiana kilku zwrotów w zasadzie nie zabiera dodatkowego czasu, a nadaje odpowiedni ton dalszej konwersacji (czy to pozytywny i przyjazny, czy negatywny i zdystansowany). Zbyt krótkie powitanie lub w ogóle jego brak może urazić naszego rozmówcę, który odbierze to jako oznakę naszego złego wychowania, niechęć do rozmowy lub wobec samego rozmówcy. A. Omar³⁴ szacuje, że w typowym powitaniu w języku suahili uczestnicy konwersacji wymieniają pomiędzy sobą średnio po 5 zwrotów, tj. pytań i odpowiedzi powitalnych, zanim przejdą do sedna rozmowy. Ilość zwrotów może różnić się w zależności od zażyłości rozmówców i sytuacji, w której konwersacja ma miejsce. W sytuacjach formalnych, np. na lotnisku lub w urzędzie, zwrotów będzie mniej. Wśród bliskich przyjaciół, szczególnie takich, którzy dawno się nie widzieli – więcej.

W repertuarze powitań suahili mamy do wyboru konkretne zwroty, na które oczekuje się konkretnych odpowiedzi. Konwersację możemy na przykład otworzyć zwrotem *Habari?* ‘co słyhać?’, na które nasz rozmówca ma kilka odpowiedzi do wyboru, jak na przykład *Nzuri* albo *Salama*, wszystkie oznaczające ‘dobrze’ bez odnoszenia się do rzeczywistego stanu rzeczy. Przebieg konwersacji, jak i sam wybór zwrotów, uzależniony jest od różnych czynników, ale przede wszystkim od wieku i relacji rozmówców. Pełen repertuar zwrotów powitalnych znajdziemy w każdej książce do nauki języka³⁵.

W sytuacji znacznej różnicy wieku pomiędzy rozmówcami lub nierównego statusu, oczekuje się, że osoba młodsza, czy niżej w hierarchii, zainicjuje konwersację zwrotem *Shikamoo*³⁶. Osoba starsza odpowie za pomocą *Marahaba*. Jednak w kolejnym kroku to osoba starsza przejmuje aktywną rolę i nadaje dalszy ton konwersacji. Osoba młodsza powinna na początku pozostać wycofaną i jedynie reagować na zadawane jej pytania. W dalszej konwersacji powinna jednak również wykazać się aktywnością, jak w przykładzie 1, gdzie rozmówca A jest młodszy od B.

- | | |
|-----------------------|--------------------------------|
| 1. A: Shikamoo! | <i>Uszanowanie.</i> |
| B: Marahaba. Hujambo? | <i>Dziękuję. Jak się masz?</i> |

³⁴ A. Omar, 1991a, *op. cit.*

³⁵ Z. Podobińska, *Des salutations en swahili: la pragmatique versus la didactique*, “Studies of the Department of African Languages and Cultures”, 38, 2005, s. 55–92. Autorka dokonała przeglądu materiałów do nauki suahili pod tym kątem. Thompson (2013) analizuje podręczniki do nauki języka pod kątem prezentacji informacji kulturowych m.in. poprzez powitania.

³⁶ Etymologicznie *Shikamoo* pochodzi od dłuższego zwrotu *Nakushika miguu* (padam do twych stóp), który był używany przez podwładnych w stosunku do swoich panów i przełożonych. Dzisiaj zwrot ten zachował się jako wyraz szacunku wobec osób starszych i wyższych stopniem czy stanowiskiem. Jedyną dopuszczalną odpowiedzią jest *Marahaba*.

- | | |
|-------------------------|---------------------------------|
| A: Sijambo. | <i>Wszystko dobrze.</i> |
| B: Habari yako? | <i>Co u ciebie słyhać?</i> |
| A: Nzuri. Na hali yako? | <i>Dobrze. A jak twój stan?</i> |
| B: Salama. | <i>Dobrze.</i> |

Bardzo ważne jest, aby brać aktywny udział w wymianie powitań. Oczekuje się, że każdy z rozmówców nie będzie jedynie odpowiadać na zadane mu pytania, ale będzie także aktywnie pytać o stan, zdrowie czy rodzinę drugiego rozmówcy. Krótkie odpowiedzi na pytania, bez aktywności z drugiej strony, zamykają i kończą konwersację, jak w przykładzie 2. Jeden rozmówca nie będzie wypyttywać drugiego o jego sprawy, uznając brak jego zainteresowania za niegrzeczny i nie zachęcający do kontynuowania rozmowy. Wzajemne zainteresowanie i zaangażowanie należy zatem uznać za jeden z ważniejszych czynników udanego powitania.

- | | |
|------------------------|----------------------------|
| 2. A: Hujambo? | <i>Jak się masz?</i> |
| B: Sijambo. | <i>Wszystko dobrze.</i> |
| A: Habari yako? | <i>Co u ciebie słyhać?</i> |
| B: Nzuri. | <i>Dobrze.</i> |
| A: Habari za nyumbani? | <i>A co w domu?</i> |
| B: Salama. | <i>Spokojnie.</i> |

Jeśli rozmówcy są w podobnym wieku, konwersację może zainicjować każdy z nich. Jednym z popularniejszych zwrotów otwierających jest *Hujambo?* ‘jak się masz?’³⁷, na który możliwa jest tylko i wyłącznie odpowiedź *Sijambo* ‘wszystko u mnie dobrze’. Rozmowę można też rozpocząć wspomnianym już zwrotem *Habari?* ‘co słyhać?’, który ma wiele złożonych wariantów. Za pomocą *habari* możemy odnieść się do konkretnej pory dnia, jak w *Habari za jioni?* ‘dobry wieczór’, sytuacji, jak w *Habari za kazi?* ‘jak w pracy?’, czy innych zdarzeń, jak *Habari za safari?* ‘jak podróż?’. Możemy też wypytać o innych, *Habari za mama?* ‘co u matki?’. Na tak zadane pytania zawsze odpowiadamy pozytywnie za pomocą takich zwrotów jak *Nzuri*, *Salama*, czy *Njema*.

Jedyne zwroty, które mogą wystąpić przed powitaniem właściwym to te związane z zapytaniem o pozwolenie na wejście do czyjegoś domu, tj. *Hodi!* ‘czy mogę wejść?’ z odpowiedzią *Karibu!* ‘zapraszam’ oraz używane wśród muzułmanów *Salaam aleikum* ‘pokój z tobą/wami’ z odpowiedzią *Aleikum salaam* ‘i z tobą/wami pokój’.

Cechą charakterystyczną konwersacji powitalnych jest szybka wymiana zdań. Rozmówcy zainteresowani drugą osobą, szybko nawzajem zarzucają się kolejny-

³⁷ W artykule podaję ekwiwalenty tłumaczeniowe, kontekstowe, bez odnoszenia się do właściwego (dosłownego) znaczenia poszczególnych zwrotów.

mi pytaniami. Ponieważ odpowiedzi są z góry ustalone, to główny nacisk konwersacji położony jest właśnie na pytania. Zwroty często wypowiedane są jednocześnie przez obu rozmówców i mogą być powtórzone kilka razy w nieco zmienionej formie, jak w dialogu 3.

3. Rozmowa pomiędzy dwoma kobietami. Rozmówczyni A odwiedza chorą B.

- | | |
|---------------------------------|---|
| A: Habari za asubuhi? | <i>Co słyhać z rana?</i> |
| B: Nzuri. | <i>Dobrze.</i> |
| A: Habari za hapa? | <i>Jak tutaj?</i> |
| B: Salama. Shemeji hajambo? | <i>Dobrze. Jak się ma szwagier?</i> |
| A: Hajambo. Na nyinyi hamjambo? | <i>Dobrze. A co u was?</i> |
| B: Hatujambo. Watoto hawajambo? | <i>Wszystko w porządku. Jak dzieci?</i> |
| A: Hawajambo. Wewe je? | <i>Dzieci mają się dobrze. A ty?</i> |
| B: Mimi sijambo. | <i>Mam się dobrze.</i> |
| A: Unaendelea vizuri? | <i>Wszystko u ciebie idzie dobrze?</i> |
| A: Vizuri. Alhamdulillah. | <i>Świetnie. Dzięki Bogu.</i> |
- (Omar 1991a:5)

Oczywiście te reguły schematycznego powitania mają lokalne warianty³⁸ i nieustannie ulegają transformacji, szczególnie wśród osób młodych. Młodzi rozmówcy często nie stosują zaprezentowanych tradycyjnych zwrotów a ich powitania są krótsze i jeszcze bardziej dynamiczne. Pytania otwierające konwersację to najczęściej jednowyrazowe zwroty typu *Sema?* ‘co powiesz?’, *Mambo?* ‘jak sprawa?’, *Vipi?* ‘co tam?’. Oczekiwane odpowiedzi to *Poa*, *Safi*, *Salama*, czy *Freshi*³⁹, wszystkie oznaczające ‘w porządku’.

Już po samym powitaniu użytkownicy języka są często w stanie ocenić znajomość języka przez obcokrajowca. U wybrzeży Tanzanii popularne jest witanie gościa zwrotem *Mambo?*, na który oczekuje się konkretnej, kolokwialnej odpowiedzi *Poa*. Jej znajomość lub nie, pomaga ocenić stopień zaawansowania poznania języka przez przyjezdnego, a co za tym idzie miejscowej kultury i wartości.

O tym jak duża waga przywiązywana jest do powitań znaczy fakt, że rozmówcy Suahili sami potrafią upomnieć się o okazanie należytego szacunku w przypadku, gdy np. młodsza osoba użyje nieodpowiedniego zwrotu otwierającego i zwróci się do nich inaczej niż poprzez *Shikamoo*⁴⁰.

³⁸ Na przykład w Tanzanii częściej usłyszymy formę mnogą powitania *Habari za (asubuhi)?*, które dosłownie oznacza pytanie o ‘wieści’ niż *Habari ya (asubuhi)?*, które jest pytaniem o jedną ‘informację’ i częściej używane w Kenii.

³⁹ Frazy te nie wyczerpują wszystkich możliwości, które mogą różnić się zależnie od regionu.

⁴⁰ A. Omar, 1991a, *op. cit.*

Waga powitań jest też podtrzymywana w powszechnie używanej obecnie komunikacji elektronicznej. W zasadzie każda korespondencja elektroniczna prowadzona w języku suahili zaczyna się powitaniem, pozdrowieniem i wyrażeniem nadziei, że rozmówca jest w dobrym zdrowiu. Przed przejściem do sedna sprawy, w związku z którą nadawca się z nami kontaktuje, mogą pojawić się wspomniane już zwroty powitalne typu *Shikamoo!*, *Hujambo?*, *Habari gani?*, typowe pozdrowienia, jak *Salamu* ‘Pozdrowienia’, *Pokeeni salamu* ‘Przyjmijcie pozdrowienia’, zwroty wyrażające nadzieję, że nadawca zastaje nas w dobrym zdrowiu, jak *Natumai hujambo* ‘Mam nadzieję, że u Ciebie wszystko w porządku’ oraz dłuższe pozdrowienia typu *Pokeeni salamu zangu popote mlipo. Bila shaka mwazima wa afya* ‘Przyjmijcie moje pozdrowienia, gdziekolwiek jesteście. Bez wątpienia zastaję was w dobrym zdrowiu’, *Natumai wikendi yenu yaendelea vyema. Poleni na majukumu ya kazi* ‘Mam nadzieję, że miło spędzacie weekend. Przykro mi, że macie obowiązki związane z pracą.’

Zasady dobrego wychowania wyznaczają również formy adresatywne stosowane przez rozmówców. Niegrzeczne jest zwracanie się do osób o wyższym statusie po imieniu⁴¹. Co więcej, w sytuacjach oficjalnych rozmówcy często unikają w ogóle używania imion własnych, które zarezerwowane są do sytuacji rodzinnych, a w zamian stosują formy adresu typu *pani*, *panie*, *bracie*, itd. Formy adresatywne najczęściej stosowane⁴² w suahili to *bibi* ‘pani, panna’, *bwana* ‘pan’ i *mzee* – forma zwracania się do starszych osób ‘starzec’. Kolejne to *baba* ‘ojciec’ i *mama* ‘matka’, które zależnie od kontekstu przyjmują różne znaczenia, od typowo rodzinnych, jak ‘mama’, po oficjalne, jak ‘pani’. Wydzźwięk form i ich znaczenie często zmienia się zależnie od kontekstu i uczestników rozmowy⁴³. Kiedy dwóch chłopców zwraca się do siebie poprzez *bwana*, jak w *Habari yako, bwana?*, forma ta nie komunikuje takiego znaczenia honoryfikatywności, jak w przypadku rozmowy osoby młodszej ze starszym mężczyzną, czy podwładnego z szefem. W kręgu rodzinnym natomiast *bwana* może odnosić się do ‘męża’.

Formy adresatywne w języku suahili mogą być podzielone⁴⁴ na kategorie ze względu na odniesienie do wieku (*mzee* ‘starzec’, *kaka* ‘starszy brat’ czy *dada* ‘starsza siostra’), relacji rodzinnych (*baba* ‘ojciec’, *mama* ‘matka’, *shangazi* ‘ciotka’), zawodu (*mwalimu* ‘nauczyciel’, *mhandisi* ‘inżynier’, *askofu* ‘biskup’), czy życia w ogóle (*marehemu* ‘zmarły’, *hayati* ‘zmarły w odniesieniu do osób wysoko postawionych’ czy *mwenda zake* ‘ten który odszedł’). Formy używane najczęściej pochodzą z dwóch pierwszych kategorii.

⁴¹ J. Habwe, *Politeness phenomena: a case of Kiswahili honorifics*. “Swahili Forum”, 17, 2010, s. 126–142.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Przegląd poszczególnych form i ich opis kontekstowy znajdziemy m.in. w J. Habwe, *op. cit.*

⁴⁴ *Ibidem*.

W sytuacjach oficjalnych zwroty adresatywne zwykle poprzedzają nazwisko rozmówcy. W sytuacjach nieoficjalnych zwrot może poprzedzić imię. Zwroty też mogą wystąpić samodzielnie lub w kombinacji z innymi, np. *ndugu mwenyekiti* ‘kolega/towarzysz przewodniczący’, *ndugu mwalimu* ‘kolega/towarzysz nauczyciel’⁴⁵.

Typowe błędy uczących się języka suahili

Badania nad nauczaniem i uczącymi się języków obcych są od lat prowadzone dla języka angielskiego jako obcego. Wyniki takich badań są cenne dla pedagogów i wskazują obszary, którym trzeba poświęcić szczególną uwagę w nauce konkretnego języka. Takich badań nad językiem suahili jest bardzo niewiele. Istnieją jednak przeprowadzone konkretnie na przykładzie powitań wśród uczących się języka suahili. Pierwsze prowadzone były w Stanach Zjednoczonych⁴⁶, drugie, na mniejszą skalę, w Polsce⁴⁷.

Głównym problemem z jakim mierzą się uczniowie języków obcych to obok nieznamości słownictwa, przenoszenie rodzimych zachowań oraz norm językowych i kulturowych na kontakty obcojęzyczne. Kopiujemy schematy zachowań i wzorce kulturowe, w których wyrastaliśmy, podczas kontaktów z użytkownikami innych języków. Przez lata uczymy się pozawerbalnych reakcji, które są dla nas naturalne, a jednocześnie nie zawsze stosowne, czy wręcz nieakceptowane w innych kulturach, jak np. podanie ręki na powitanie.

Zarówno wspomniane badania, jak i moje własne wieloletnie doświadczenie jako nauczycielki języka suahili, pokazują, że studenci⁴⁸ najczęściej znają odpowiednie formułki, brakuje im jednak kompetencji socjokulturowej, ażeby przeprowadzić efektywną i satysfakcjonującą obie strony konwersację.

Jeśli chodzi o powitania w języku suahili, to najbardziej rzucającym się błędem, który popełniają uczniowie jest brak reakcji na zadane pytanie, brak aktywności w konwersacji, czy wręcz jej ucinanie po pierwszym zwrocie. W kulturze zachodniej przyzwyczajeni jesteśmy do krótkich form powitalnych, które najczęściej sprowadzają się w języku polskim do *Dzień dobry* czy *Cześć*. Nie widzimy powodu do wypytywania o różne sprawy naszego rozmówcy, szczególnie jeśli dobrze go nie znamy. Wypytywanie o nasze zdrowie czy rodzinę możemy wręcz w takiej sytuacji uznać za wścibstwo. W związku z tym uczniowie często w ogóle nie reagują na zwroty powitalne, ignorują je i przechodzą od razu do sedna rozmowy.

⁴⁵ Kombinacje form występują raczej rzadko, a jeśli już, to zestawione bywają formy z kategorii zawodowej i rodzinnej, por. też Habwe 2010.

⁴⁶ A. Omar, 1991a, 1991b, *op. cit.*

⁴⁷ Z. Podobińska, *op. cit.*

⁴⁸ Język suahili jest nauczany głównie w uczelniach wyższych, m.in. w Katedrze Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego.

wy. Często udzielają odpowiedzi na pierwsze pytanie, ale już nie na kolejne, jak w przykładzie 4 – tak jakby powitania krępowały ich i zawstydzaly.

- | | |
|-------------------|-------------------------|
| 4. A: Hujambo? | <i>Jak się masz?</i> |
| B: Sijambo. | <i>Wszystko dobrze.</i> |
| A: Habari yako? | <i>Co słychać?</i> |
| B: (brak reakcji) | |

Studenci często też udzielają niewłaściwych odpowiedzi, lub używają niewłaściwych form, jak np. na pytanie *Hamjambo?* ‘jak się macie?’ skierowane do całej grupy można usłyszeć odpowiedzi pojedynczych osób *Sijambo* ‘u mnie wszystko w porządku’, podczas gdy właściwa odpowiedź to kolektywne *Hatujambo* ‘u nas wszystko w porządku’.

Kolejny błąd to brak angażowania się w konwersację. W takiej sytuacji student właściwie odpowiada na pytania, jednak sam nie angażuje się i nie zadaje pytań rozmówcy. Takie zachowanie prowadzi do krótszych powitań niż wśród rodzimych użytkowników. Rzadko też zdarza się, ażeby student sam zainicjował powitanie.

Badania potwierdziły, że studenci znają zwroty powitalne, brakuje im jednak kompetencji kulturowych, żeby je właściwie stosować⁴⁹. Pozytywny wpływ na nabycie takich kompetencji ma dłuższy pobyt w kraju, gdzie używa się języka⁵⁰. Studenci wtedy aktywizują się pod względem ilości używanych zwrotów i aktywności w konwersacji, wciąż jednak brakuje im płynności i szybkości w wymianie zwrotów charakterystycznej dla rodzimych użytkowników.

Drugie badanie wskazało natomiast na konkretne błędy polskich uczniów⁵¹. Typowe zachowanie językowe przeniesione z języka polskiego to dodawanie zwrotu *Asante* ‘dziękuję’ do odpowiedzi na kolejne pytania. W badaniu uczniowie też błędnie przypisywali role poszczególnym rozmówcom, przedkładając płęć ponad wiek, np. w usta starszej kobiety wkładali frazę *Shikamoo, mzee* w stosunku do młodszego mężczyzny, czy kreowali sytuacje kiedy młodsza osoba wypytuje starszą.

Kolejną problematyczną sferą jest używanie form adresatywnych. Studentom trudno używać form typu ‘matko’, ‘ojcze’ w stosunku do obcych osób. Trudna do zdefiniowania, a tym samym stosowania, jest też forma *mzee* odnosząca się do osób starszych. Forma ta w języku polskim kojarzy się ze ‘starcem’, co bynajmniej nie jest zwrotem grzecznościowym i wyrażającym szacunek. Ponadto, w suahili istnieją formy relacji rodzinnej związane z wiekiem. *Kaka* oznacza ‘starszego brata’, natomiast *dada* to ‘starsza siostra’. Wśród uczących się powszechne jest uży-

⁴⁹ A. Omar, 1991a, 1991b, *op. cit.*

⁵⁰ A. Omar, 1991b, *op. cit.*

⁵¹ Z. Podobińska, *op. cit.*

wanie tych form poza systemem relacji wiekowej, w odniesieniu do każdego brata i każdej siostry. Nie jest to jednak problem odosobniony, jak wykażę poniżej.

Suahili jako język *lingua franca*

Język suahili jest powszechnie używanym środkiem komunikacji ponadetnicznej w całej Afryce Wschodniej. Trudno jest oszacować rzeczywistą liczbę jego użytkowników, jako że językiem tym posługuje się na co dzień więcej osób, dla których nie jest językiem pierwszym, niż rodzimych użytkowników. Różne źródła podają liczbę użytkowników wahającą się od 60 do nawet 100 milionów osób. Przy czym szacuje się, że liczba rodzimych użytkowników to około 2 miliony osób⁵². Dla większości użytkowników język suahili jest więc językiem drugim czy kolejnym. Osoby te, tak jak każdy uczący się języka obcego, przenosi do komunikacji w języku obcym normy znane z języka pierwszego – rodzimego. Często z zewnątrz trudno zatem jest ocenić, które normy socjokulturowe są właściwe dla języka suahili, a które przeniesione z innych języków jego użytkowników (pochodzących z ponad 100 różnych grup etnicznych).

Podręczniki do nauki języka określają nauczaną formę jako tzw. suahili standard. Jest to język literatury, szkolnictwa i mediów. Ponieważ jednak za tak zdefiniowanym językiem nie stoi żadna grupa rodzimych użytkowników⁵³ należy uznać, że prezentuje go każdy użytkownik z osobna. Suahili standard jest obecnie identyfikowany z wyidealizowanym nowoczesnym użytkownikiem, który nie jest rodzimym użytkownikiem języka, ale używa go w codziennych kontaktach i identyfikuje się z nim oraz innymi jego użytkownikami odrzucając identyfikację ze swoją grupą rodzimą i językiem etnicznym. W rezultacie powstaje swego rodzaju tygiel kulturowy, który ma swoje odzwierciedlenie także w normach komunikacji.

Badania pokazują⁵⁴, że użytkownicy, którzy na co dzień używają języka suahili, dla których jednak nie jest on językiem rodzimym, powszechnie przenoszą do komunikacji normy z języka rodzimego⁵⁵.

⁵² H. Batibo, *The inter-cultural dimension in the use of languages of wider communication by minority language speakers*, "Journal of Multicultural Discourses", 4(2), 2009, s. 89–102. DOI: 10.1080/17447140802691716; C. Bwenge, A. Omar, L. Rushubirwa i Thompson, K. D., *Standards for learning Swahili as a foreign language in the 21st century*. National African Languages Re-source Center, Indiana University, Bloomington, IN, 2006. Niepublikowany artykuł dostępny pod adresem <https://canvas.wisc.edu/courses/files/download> [dostęp 4.11.2019].

⁵³ K. Thompson, *Representing language, culture, and language users in textbooks: A critical approach to Swahili multiculturalism*, "The Modern Language Journal", 97/4, 2013, s. 947–964..

⁵⁴ H. Batibo, *op. cit.*; Batibo, H. *The prevalence of cultural diversity in a multilingual situation: the case of age and gender dimensions in the Shisukuma and Kiswahili greeting rituals*, "Journal of Multicultural Discourses", 10(1), 2015, s. 100–111. DOI: 10.1080/17447143.2014.993398 [dostęp 4.11.2019]

⁵⁵ Na marginesie warto zauważyć, że mówiąc o normach komunikacji w języku suahili warto dlatego podawać region, z którego pochodzą omawiane przykłady. Badania przedstawione przez

Kulturowo warunkowane dziedziny słownictwa, które często bierze się pod uwagę badając wpływ języków rodzimych na użycie języka obcego, odnoszą się do systemu pokrewieństwa, kolorów, pór dnia i roku czy sposobu przedstawiania czasu.

Użytkownicy suahili z Nairobi⁵⁶, podobnie jak tanzańscy Sukuma⁵⁷ i wspomniani już polscy studenci, używają formy adresu typu *kaka* i *dada* poza systemem relacji wiekowej, czyli zarówno w stosunku do młodszego, jak i starszego rodzeństwa. Może to wynikać z wyższości kategorii płci (męskiej) nad wiekiem w danej kulturze. U Sukuma starsza siostra wita i przyklękając oddaje cześć swojemu młodszemu bratu, jednocześnie nazywając go *kaka*. Nie przystoi by użyła właściwego suahilijskiego terminu *mdogo wangu* ‘mój młodszy’, który postawiłby brata niżej w hierarchii społecznej.

Tanzańscy Ngoni⁵⁸ idą o krok dalej i suahilijskie formy adresatywne stosują w nowych kontekstach. Ngoni z zasady unikają używania imion rozmówców, uważając je za zbyt osobiste, żeby mogły być używane publicznie. Zamiast imion często wykorzystywane są zatem formy adresatywne, a wśród nich forma *bwana* czyli ‘pan’. Pomimo swojego znaczenia, forma ta używana jest zarówno w odniesieniu do mężczyzn, jak i kobiet, i często przyjmuje znaczenia typu ‘kolego/koleżanko, towarzyszu/towarzysko’. Ponadto, Ngoni witając się w suahili oddają cześć starszemu rozmówcy kucając i klękając, co nie jest praktykowane przez rodzimych użytkowników języka. Podobnie jak rodzimi Suahilijszczyki podają natomiast rozmówcy dłonie, najpierw prawą, potem lewą, które są przytrzymywane przez rozmówcę przez cały czas powitania.

Język suahili, który jest postrzegany jako język funkcyjny – używany bardziej jako środek komunikacji, niż wyraz tożsamości kulturowej, łatwo adaptuje zarówno nowe, zapożyczone struktury, jak i normy komunikacji. Jest językiem ważnym, zagrażającym innym, mniej rozpowszechnionym językom etnicznym, które bywają porzucane na jego rzecz przez użytkowników. Użytkownicy ci przejmują język suahili jako język pierwszy, nie przyjmując jednocześnie norm kulturowych i zasad komunikacji, których adaptacja następuje w dalszej kolejności i wymaga więcej czasu.

Aliwiye Omar przeprowadzone były na Zanzibarze i z takim odniesieniem należy je interpretować. Trudno bowiem jest mówić o normach socjokulturowych stosowanych powszechnie przez wszystkich użytkowników.

⁵⁶ J. Habwe, *op. cit.*

⁵⁷ H. Batibo, 2009, 2015, *op. cit.*

⁵⁸ G. Mapunda i G. Sommer, *op. cit.*

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

Bibliografia

- Agyekum, K. *The pragmatics of Akan greetings*. "Discourse Studies", 10(4), 2008, s. 493–516.
- Akindele, D. F. *Lumela/Lumela: A Socio-Pragmatic Analysis of Sesotho Greetings*, "Nordic Journal of African Studies", 16(1), 2007, s. 1–17.
- Austin, J. L. *How to do things with words*, Mass: Harvard University Press, 1962.
- Batibo, H. *The inter-cultural dimension in the use of languages of wider communication by minority language speakers*, "Journal of Multicultural Discourses", 4(2), 2009, s. 89–102. DOI: 10.1080/17447140802691716 (4.11.2019)
- Batibo, H. *The prevalence of cultural diversity in a multilingual situation: the case of age and gender dimensions in the Shisukuma and Kiswahili greeting rituals*, "Journal of Multicultural Discourses", 10(1), 2015, s. 100–111. DOI: 10.1080/17447143.2014.993398 (4.11.2019)
- Biber, D. et al. *Longman Grammar of Spoken and Written English*, China: Pearson Education Limited, 1999.
- Bwenge, C., Omar, A. S., Rushubirwa, L., i Thompson, K. D., *Standards for learning Swahili as a foreign language in the 21st century*. National African Languages Resource Center, Indiana University, Bloomington, IN, 2006. Niepublikowany artykuł dostępny pod adresem <https://canvas.wisc.edu/courses/files/download>
- Chamo, I. *Pragmatic Differences in Greetings: A Comparative Study of Hausa and English*. "BAJOLIN", 1(2), 2015, s. 258–274.
- Duranti, A. *Universal and Culture-Specific Properties of Greetings*, "Journal of Linguistic Anthropology", 7(1), 2008, s. 63–97.
- Folarin-Schleicher, A.: *Using greetings to teach cultural understanding*, "The Modern Language Journal", 81(3), 1987, s. 334–343.
- Goffman, E. *Relations in public: Microstudies of the public order*. New York: Basic Books, 1971.
- Habwe, J. *Politeness phenomena: a case of Kiswahili honorifics*, "Swahili Forum", 17, 2010, s. 126–142.
- Jibreen, M. *The Speech Act of Greeting: A Theoretical Reading*, "Journal of Kerbala University", 8(1) Humainies, 2010. <https://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=69248>
- Mapunda, G. i G. Sommer. *When Shikamoo Mama/Baba replaces Tukuwoni Mawu/Dadi: An account of shifting access rituals among the Ngoni of Tanzania*. "Linguistik Online", 84(5/17), 2017, s. 63–90.
- Maw, J. *Twende! A Practical Swahili Course*, New York: Oxford University Press, 1985.
- Nodoushan, M. *The Socio-Pragmatics of Greeting Forms in English and Persia*. "Journal of Language, Society and Culture", 17, 2006.

- Ntuli, C. D. *Intercultural Misunderstanding in South Africa: An Analysis of Nonverbal Communication Behaviour in Context*, "Intercultural Communication Studies", XXI: 2, 2012, s. 20–31.
- Omar, A. *How Learners Greet in Kiswahili: A Cross Sectional Survey*. [w:] L. F. Bouton i Y. Kachru (red.), *Pragmatics and language learning*, University of Illinois, 1991a, s. 59–73.
- Omar, A. *Conversation openings in Kiswahili: The pragmatic performance of Native and Non – Native Speakers*, "Kiswahili", vol. 58, 1991b, s. 12–24.
- Ostromecka-Frączak, B. *Dokąd zmierza polszczyzna?*, „Rozprawy Komisji Językowej ŁTN”, LXII, 2016, s. 82–89.
- Podobińska, Z. *Des salutations en swahili: la pragmatique versus la didactique*, "Studies of the Department of African Languages and Cultures", 38, 2005, s. 55–92.
- Searle, J. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Sommer, G. i A. Lupapula. *Comparing Address Forms and Systems: Some Examples from Bantu*, [w:] M. R. Marlo et al. (red.), *Selected Proceedings of the 42nd Annual Conference on African Linguistics*, 2012, s. 266–277.
- Thompson, K. *Representing language, culture, and language users in textbooks: A critical approach to Swahili multiculturalism*, "The Modern Language Journal", 97/4, 2013, s. 947–964.
- Wei, L. *The functions and use of greetings*, "Canadian Social Science", 6/4, 2010, s. 56–62.
- Wójtowicz, B. *Elementy Kulturowe w Nauczaniu Języków Afrykańskich*. „Roczniki Humanistyczne”, Tom LXIV, zeszyt 10, 2016, s. 97–113.
- Yahya-Othman, S. *Aren't you going to greet me? Impoliteness in Swahili greetings*, "Text" 15(2), 1995, s. 209–227.

ILE FUNTÓW NA FĀRSALA? MIARY I WAGI STOSOWANE W HANDLU ZANZIBARSKIM W 1830–1888

Streszczenie

Artykuł dotyczy systemu miar i wag używanego w Sułtanacie Zanzibarskim, w tym głównie w międzynarodowym porcie Zanzibar w latach 1830–1888. Powstał on w tej właśnie epoce, na potrzeby handlu pomiędzy kupcami miejscowymi, arabskimi, indyjskimi i zachodnimi, w oparciu o miary i wagi zaczerpnięte z różnych tradycji. Po okresie negocjowania standardów pomiędzy różnymi uczestnikami gry politycznej i handlowej, w stosunkowo krótkim czasie, ten eklektyczny system został, w pewnym stopniu, osadzony w tradycji angielskiej opartej na uncji, funcie wagowym i jardzie. O ile miary objętości zachowały charakter lokalny i nie były przeliczane na jednostki europejskie, również i one uległy globalizacji poprzez swoje odpowiedniki wagowe. Autor rozpatruje zanzibarski system miar i wag w kontekście politycznym i ekonomicznym. Uważa przy tym, że kluczowe dla zrozumienia procesu tworzenia się zanzibarskiego systemu miar i wag jest zrozumienie, w jaki sposób zachodni, a pośrednio również lokalni odbiorcy sami go konceptualizowali, jak również, jakie formy jego prezentacji wybierali.

Słowa kluczowe: Afryka Wschodnia, Zanzibar, XIX wiek, historia gospodarcza, handel, miary i wagi

*

Ze społecznego punktu widzenia miary i wagi umożliwiają komunikowanie potrzeb, werbalizowanie oczekiwań i zapewniają ekwiwalentność wymiany. Trwałość i pewność miary wydaje się zatem ich immanentną cechą, jednak w warunkach przednowoczesnych takimi systemami dysponowały, i to nie zawsze, jedynie wspólnoty lokalne. Ośrodki prowadzące handel na większą skalę musiały godzić systemy lokalne (niekiedy zróżnicowane) ze stosowanymi w handlu dalekosiężnym, narzucanymi przez regionalne ośrodki gospodarcze. Do cech charaktery-

stycznych wielu przednowoczesnych miar i wag należały: zmienność w czasie i przestrzeni, związek z konkretnym produktem, typem transakcji lub usługi (np. handel z lokalnym dostawcą lub kupcem zamorskim, fracht, sprzedaż detaliczna, usługi tragarzy), antropomorficzność (na przykład miary takie jak łokieć, stopa), związek z pewnym typem pojemnika (koszyk, barylka), stopniowalność danej miary („lekki”, „ciężki”, „dobrej wagi” itd.), preferencja dla miar objętościowych nad wagami w przypadku produktów sypkich, współistnienie miar lokalnych, regionalnych i uniwersalnych przy braku jednoznacznego powiązania między nimi.

Z drugiej strony, ze względów zarówno etycznych jak i praktycznych, ludzie zawsze dążyli do przezwyciężenia niejednoznaczności w omawianej dziedzinie. Oszustwa na wadze piętnowano i karano już w czasach starożytnych. Lokalnie próbowano kontrolować przestrzeganie standardów miar masy i długości, czemu służyły wzorce wystawione w centralnych punktach miast do publicznego użytku. Władze miejskie przeprowadzały okresowe inspekcje u sprzedawców. Choć systemy miar i wag zaczęto ujednolicać już w średniowieczu, dopiero w okresie Oświecenia, a zwłaszcza w epoce Rewolucji Francuskiej i w XIX wieku podjęto takie próby w skali globalnej. Miało to związek z rozwojem rynków krajowych, jak również globalnych, a także z ujednolicaniem systemów celnych w skali państw, co pomagało zachować kontrolę instytucjonalną nad przestrzeganiem reguł poboru cel¹.

W tym samym czasie procesy uniwersalizacji lub westernizacji systemów miar i wag występowały również w świecie pozaeuropejskim, nie tylko w związku z kształtowaniem się imperiów kolonialnych. Poza tymi imperiami miały one miejsce w państwach, które nie posiadały wyspecjalizowanego aparatu biurokratycznego, zdolnego do głębokich reform w tej dziedzinie, poddane natomiast były znacznej presji obcego kapitału handlowego. Ciekawym przykładem takiego państwa jest Zanzibar, który w XIX wieku, znajdując się pod panowaniem omańskich Bu Sa‘īdich, przejął kontrolę polityczną i handlową nad wybrzeżem Afryki Wschodniej. Po śmierci pierwszego i zarazem ostatniego władcy państwa omańsko-zanzibarskiego Sa‘īda bin Sułtana Āl Bu Sa‘īdi (1806–1856), Zanzibar stał się oddzielnym bytem politycznym, przejmując pozycję regionalnego mocarstwa w Afryce Wschodniej. Bu Sa‘īdi budowali swoją pozycję między innymi w oparciu o korzyści z handlu międzynarodowego. Sa‘īd zawarł z kilkoma państwami zachodnimi traktaty o przyjaźni i handlu, dzięki którym reprezentujący je kupcy otrzymali stosunkowo korzystne i stabilne warunki prowadzenia biznesu. Sułnatat Zanzibarski składał się z wybrzeży Afryki Wschodniej (od Mogadyszu na północy do dzisiejszej granicy Tanzanii i Mozambiku na południu), położonych wzdłuż nich

¹ Klasyczną pracą na ten temat jest: Witold Kula, *Miary i ludzie*, Warszawa, 2004, s. 149–156.

wielu małych wysepek oraz trzech dużych wysp: Zanzibaru, Pemby i Mafii. Poza goździkami, których plantacje znajdowały się na Zanzibarze i Pembie, Sułtanat niewiele produkował na eksport. Większość produktów kupowanych przez zagranicznych kupców pochodziła z obszarów kontynentu znajdujących się poza jego kontrolą². Mieszkańcy państwa, z wyjątkiem nielicznej klasy bogatszych plantatorów, nie konsumowali znacznych ilości dóbr importowanych. Port Zanzibar pod panowaniem Sa'īda, a następnie dwóch jego synów: Māğida bin Sa'īda (1856–1870) oraz Barğaša bin Sa'īda (1870–1888), zdobył pozycję ważnego ośrodka handlowego, przez który przepływały towary zamorskie przeznaczone dla interioru Afryki, jak i produkty afrykańskie cieszące się popytem w krajach zamorskich. Port częściowo pośredniczył w wymianie handlowej w zachodniej części Oceanu Indyjskiego, w tym niektórych portów Półwyspu Arabskiego, Madagaskaru, Komorów, a nawet Portugalskiej Afryki Wschodniej³.

Jak postaram się wykazać, zanzibarskie miary i wagi wykazywały kilka cech zbieżnych z przedstawioną powyżej charakterystyką systemów przednowoczesnych⁴, co nie jest zaskakujące, zważywszy na szczupłość aparatu państwowego Sułtanatu i wieloetniczny charakter społeczeństwa. Nazwy miar i wag używanych w handlu pochodzą głównie z języków indyjskich, arabskiego i suahili. Jednak rozpatrywanie systemu miar i wag poprzez dociekanie genealogii każdej jednostki, to znaczy przypisywanie ich do określonej tradycji kulturowej, nie przyniosłoby zadowalających rezultatów. Zamiast tego spróbuję przeanalizować proces tworzenia od podstaw hybrydalnego systemu oraz mechanizmów innowacji będących efektem konkretnych potrzeb i interesów. Kluczowe dla wyjaśnienia procesu tworzenia się zanzibarskiego systemu miar i wag jest przede wszystkim zrozumienie, w jaki sposób zachodni, a pośrednio również lokalni odbiorcy sami go konceptualizowali,

² Na ten temat patrz: Marek Pawelczak, *The State and the Stateless. The Sultanate of Zanzibar and the East African Mainland: Politics, Economy and Society, 1837–1888*, Warszawa 2010.

³ W. Webb do E. Ropesa, 15 VIII 1865, 26 I 1846, National Archives and Records Administration, Washington DC, USA (dalej NARA), Dispatches from US Consuls Zanzibar, 1836–1906, Microcopy 468, reel 2; W. Hathorne do Arnold Hines & Co. (dalej: AH), 14 XI 1879, William Hathorne Letter Books, MSS 1578 (dalej WH), book 1, Phillips Library, Peabody Essex Museum, Peabody, MA (dalej PEM); W. Hathorne do AH, 12 XII 1877, WH, book 2, PEM; W. H. O'Swald do O'Swald & Co., 18 IX 1858, Staatsarchiv, Hamburg, Niemcy (dalej STAH) 621-1/147/4, Bd. 9; T. Schultz do O'Swald & Co., 31 X 1865, STAH, 621-1/147/4, Bd. 16; T. Schultz do O'Swald & Co., 18 I 1870 STAH, 621-1/147/4, Bd. 21; J. Witt do O'Swald & Co., 2 IV 1863, STAH, 621-1/147/4, Bd. 14; J. Witt do O'Swald & Co., 13 XI 1865, STAH, 621-1/147/4, Bd. 17; H. Jabłoński to Ministère des Affaires étrangères (dalej MAE), 28 XI 1863, Centre des Archives diplomatiques du ministère des Affaires étrangères, La Courneuve, Francja (dalej CADMAE), P. 254, v. 2; Ledoux to MAE, 6 May 1883, CADMAE, P. 255, v. 5.

⁴ Na temat warunków badania systemu miar i wag i patrz: Kula, *Miary i ludzie*, s. 125.

jak również, jakie obierali strategie jego prezentacji. Nie można przy tym uciec od kontekstu politycznego i ekonomicznego. Sposób, w jaki prezentowano konflikty i trudności w stosowaniu systemu i jak zawierano kompromisy na temat spornych kwestii dotyka sedna dyskursu politycznego w przedkolonialnym Zanzibarze.

Używane na Zanzibarze i na wybrzeżu Afryki Wschodniej miary i wagi były przedmiotem zainteresowania zachodnich kupców, dyplomatów, podróżników oraz misjonarzy o zainteresowaniach językoznawczych⁵. Trudno znaleźć całościowy opis systemu po roku 1865, co może wynikać z faktu, że wcześniejsze, powszechnie znane opisy uważano za aktualne. Poza trudnościami spowodowanymi różnymi nazwami nadawanymi tym samym wagom (np. *pishi* i *kaylah* to ta sama waga, lub też różnymi zapisami (np. *man*, *maund*, *mani*), niełatwo uchwycić większe zmiany lub niespójności w systemie miar i wag. Jedynym autorem, który zauważył, że w końcu lat czterdziestych na Zanzibarze funkcjonowały w rzeczywistości trzy różne systemy miar i wag, był wysłannik francuskiego Ministerstwa Rolnictwa i Handlu, kapitan Loarer (imię nieustalone), który w latach 1848–49 brał udział w ekspedycji pod dowództwem kapitana Charlesa Guillaína i w oparciu o własne pomiary, wywiady i analizy sporządził obszerny, kilkusetstronicowy raport na temat handlu i gospodarki zanzibarskiej⁶. Opracowanie to, w przeciwieństwie do raportu dowódcy wyprawy, nigdy nie zostało opublikowane drukiem. Natomiast próbę całościowego przedstawienia systemu miar i wag, która dzięki publikacji zyskała popularność przedstawił Richard F. Burton, kierownik brytyjskiej ekspedycji geograficznej szukającej źródeł Nilu w latach 1856–1859. Burton, miłośnik kultury i języka arabskiego, otrzymał szczegółowe informacje przypuszczalnie od Arabów. W swojej książce *Lake Regions of Central Africa*⁷, opublikowanej wkrótce po powrocie ze wspomnianej wyprawy, omówił wszechstronnie miary masy, objętości i długości, przy czym użył terminologii zarówno arabskiej, indyjskiej, jak i suahilijskiej. Oszałamiając czytelnika erudycją lingwistyczną Burton niezbyt dbał o spójność zapisu oryginalnych nazw. Wiele do życzenia przedstawia również strona edytorska pracy, a zwłaszcza liczne niekonsekwencje w zapisie nazw miar i wag, choć w porównaniu z dziełem Guillaína wypada ona nieco lepiej. W 1872 roku, długo po zakończeniu ekspedycji, Burton wydał na podstawie zagubionych wcześniej materiałów pracę *Zanzibar, City, Island and*

⁵ Johann L. Krapf, *A Dictionary of the Suahili Language*, London 1882; *A Nika-English Dictionary. Compiled by the Late Rev. Dr. L. Krapf and the late Rev. J. Rebmann*, red. T. H. Sparshott, London: Society for Promoting Christian Knowledge 1887.

⁶ Loarer, *Ile de Zanguebar. Organisation, population, poids, mesures, et monnaies*, Archives Nationales d’Outre Mer, Aix-en-Provence, France (dalej ANOM), fm sg 2 oind 5/23, 1–2, Raport Loarera został wysłany do różnych izb handlowych we Francji. Charles Guillaín, *Documents sur l’histoire la géographie et le commerce de l’Afrique Orientale*, II/2, Paris, 1858, s. 403.

⁷ Richard F. Burton, *The Lake Regions of Central Africa, a Picture of Exploration*, I–II, London, 1860.

Coast, która zawiera bardziej rozwinięty opis zanzibarskiego systemu miar i wag, niż poprzednio wymieniona praca⁸.

Wagi

Analizę systemu miar i wag zacznę od miar masy, ponieważ ekspansja międzynarodowego kapitału i penetracja rynku przez zamorskich kupców właśnie na nie wywarły największy wpływ. Prześledzenie procesu ich kształtowania pozwoli łatwiej zrozumieć przemiany, jakim ulegały miary objętości i długości, do których przejdę w dalszej części artykułu. Punktem wyjścia do dalszych analiz będą teksty Richarda Burtona, które w największym stopniu zaważyły na wiedzy w omawianej kwestii zarówno dziewiętnastowiecznych odbiorców, jak i współczesnych badaczy. Powodem jest nie tylko fakt, że relacje brytyjskiego podróżnika od początku były znane z prac wydawanych w znacznych nakładach i różnych językach, lecz także czyniły wrażenie skończoności, logiki i przejrzystości, nawet jeśli uważnemu ich czytelnikowi nie mogły umknąć zawarte w nich luki i niedopowiedzenia. Wydaje się, że jako biegły arabista i miłośnik kultury arabskiej, podróżnik czerpał przede wszystkim z relacji arabskich kupców z Zanzibaru. Cytował też pracę Charlesa Guillaína, ale najwyraźniej nie był uzależniony od uzyskanych z niej informacji. Odmienne od wymienionych wcześniej Francuzów, Burton w charakterystyczny dla siebie sposób posługiwał się zarówno liczbą pojedynczą, jak i mnogą nazw jednostek masy. Stwarza to nieodparte wrażenie, że mamy do czynienia z systemem czysto arabskim.

Tabela I. System jednostek wag według Burtona (1860)

16 Wakiyyah (ounces, each = 1 dollar in weight)	= Ratl (or pound; in the plural, Artál).
3 Ratl, or 48 Wakiyyah	= 1 Man (Maund).
12 Amnan (Maunds)	= 1 Frasilah* (35 to 36 pounds).
60** Artál (pounds)	= 1 Frasilah
20 to 22 Farásilah (according to the article purchased)	= 1 Kandi (Candy)***.

* Powszechnie używana w tekstach europejskich forma l.m. od arabskiej nazwy *fārsala* (tak w niniejszym tekście). Pochodzenie nazwy jest niepewne.

** Sic, oczywista pomyłka w druku, w rzeczywistości 35 lub 36 funtów.

*** Burton, *The Lake Regions*, II, s. 391.

Przytaczam powyżej fragment *The Lake Regions of Central Africa*⁹. Podstawą systemu wag jest tu talar Marii Teresy (MTT), austriacka srebrna moneta będąca na Zanzibarze oficjalnym i rzeczywistym środkiem płatniczym aż do lat

⁸ Richard F. Burton, *Zanzibar: City, Island and Coast*, I–II, London 1872.

⁹ Burton, *The Lake Regions*, s. 391.

sześciedziesiątych XIX wieku, której waga odpowiadała arabskiej uncji, to znaczy *wakiyyah*¹⁰.

Dzięki terminom takim jak uncja oraz funt, oprócz sprawiającej wrażenie kompletności informacji o różnych jednostkach wagowych systemu, czytelnik otrzymuje wrażenie jego przekładalności na zunifikowany system angielski (*avoirdupois*). Burton z początku był jednoznaczny pisząc: „The Zanzibar lb. is the current English avoirdupois”. Jednak dalej autor informował czytelnika, że Arabowie używali jednostki *ratl* (z arab. *raṭl*)¹¹ „without the standard”¹², poza tym, że powinien on ważyć tyle, co szesnaście talarów Marii Teresy. Powołując się na kapitana Guillaína Burton pisał, że *ratl* waży o cztery gramy mniej niż angielski funt, nie wyjaśnił jednak przyczyny tego stanu rzeczy. Próbę wyjaśnienia nieścisłości, także w oparciu o pracę Guillaína, podjął autor dopiero w pracy wydanej w 1872 roku¹³. Przedstawiony w niej system pozostaje, co do zasady, bez zmian w porównaniu z wcześniejszym dziełem. Tym razem jednak Burton przytoczył pominięte wcześniej szczegóły na temat wagi arabskiego funta (*ratl*). Jak pisał, 16 nieużywanych monet¹⁴ powinno ważyć 449,568 gramów, to znaczy o mniej więcej 4 gramy mniej niż funt angielski. Średnio jednak 48 monet ważyło tylko 442 gramy, a więc strata do funta angielskiego wzrastała do 7 gramów. W ten sposób *maund*, który powinien ważyć 1,348 kg, w rzeczywistości miał tylko 1,326 kg, a *fārsala* zamiast 16,184 kg miała tylko 15,912 kg. W praktyce przyjęto zatem, że *fārsala* będzie miała 35 „light lbs avoirdupois” lub 15,874 kilogramów. Mimo to Burton zakończył swe rozważania twierdzeniem, że miejscowi (*native*) kupcy w dalszym ciągu przyjmowali, że *maund* waży 48 talarów Marii Teresy. Pisząc „native” o mieszkańcach Zanzibaru członkowie zachodniej społeczności kupieckiej zwykle mieli na myśli Indusów, choć, użyty przez Burтона, termin ten może również odnosić się do kupców nieeuropejskich w ogóle. Poniżej przedstawiano cały system wag prezentowany w pracy z 1872 roku.

W odróżnieniu od Burтона, który wyjaśniał pewne nieścisłości w funkcjonowaniu zanzibarskiego systemu miar i wag względami praktycznymi, kapitan Loarer przedstawiał go w kategoriach konfliktu i zawłaszczania władzy nad go-

¹⁰ Clara Semple, *The Story of the Maria Theresa Thaler*, Manchester: Barzan Publishing Ltd. 2005; Shepard Pond, *The Maria Theresa Thaler: A Famous Trade Coin*, „Bulletin of the Business Historical Society” 15, 1941, 2, s. 27; Raymond Gervais, *Pre-Colonial Currencies: A Note on the Maria Theresa Thaler*, „African Economic History” 11, 1982, s. 147–152.

¹¹ Poza cytatami, w pisowni nazw miar i wag arabskich przyjąłem ortografię na podstawie: Janusz Danecki, *Gramatyka języka arabskiego*, Warszawa 1994, 94. W nazwach suahilijskich stosuję standardową ortografię tego języka. Używam wyłącznie liczby pojedynczej, stąd np. *kayla* zamiast *kilā*.

¹² Burton, *The Lake Regions*, II, s. 391.

¹³ Burton, *Zanzibar*, II, s. 416.

¹⁴ Choć takie rzeczywiście znajdowały się w obiegu, ponieważ talary Marii Teresy bito przez cały wiek XIX, były one w mniejszości.

spodarką i systemem celnym przez banianów, czyli kupców i finansistów wyznania hinduistycznego z Kaćchu i Bombaju. W jego przekonaniu byli oni wszyscy objęci brytyjską jurysdykcją, co jednak w tym okresie było tylko częściowo prawdą¹⁵. Wśród imigrantów indyjskich licznie przeważali drobni kupcy, pracownicy umysłowi i rzemieślnicy. Ci, którzy osiągnęli wysoką pozycję w handlu i finansach, zawdzięczali to między innymi preferencyjnemu traktowaniu przez Saʿīda bin Sulṭana i jego następców. Przyczyniało się to do ich niepopularności wśród miejscowej ludności i mogło oddziaływać na opinie, jakie o nich wypowiadano¹⁶.

Tabela II. System jednostek wagowych wg Burtona (1872)¹⁷

12 Wakiyyat=1 Ruba Man (1/4 Maund)	=11 oz. 10.50 drs*.
16 Wakiyyat (& 1 Anna)	= 1 Ratl (lb.) = 15 [oz.] 8.00 [drs.]
24 Wakiyyat = 1 Nisf Man (1/2 Maund)	= 1 lb. 7 [oz.] 5.00 [drs.]
48 Wakiyyat, or German crowns	= 1 Man (Maund)= 2 lbs. 14 [oz.] 10.00 [drs.]
2 Man (\$96 weight)	= 1 Kaylah (measure) = 5 [lb.] 13 [oz.] 4.00 [drs.]
6 Kaylah	= 1 Farasaleh (fraisle) = 35 [lb.] 0 [oz.] 0 [drs.]
10 Farāsileh	= 1 Jizleh** = 350 [lb.] 0 [oz.] 0 [drs.]
2 Jizleh	= 1 Kandi (Candy) = 700 [lbs.] 0 [oz.] 0 [drs.]

* Oz. – uncja angielska, drs (*drams*) – 1/16 uncji.

** Z arabskiego: *gizla*.

Tak jak Burton, Loarer wychodził w swoim raporcie od informacji, że pierwotny zanzibarski system, oparty był na ciężarze talara Marii Teresy. Podobnie było w rejonie Morza Czerwonego, gdzie też płacono austriacką monetą i posługiwano się *fārsala*, jednostką gdzie indziej nieznaną, a i tam stosowaną jedynie do ważenia kawy. Jako że wszyscy Zanzibarczycy mieli dostęp do talarów Marii Teresy, system ten miał być przejrzysty i zniechęcający do oszustw. Mimo że autor nie precyzował, od jak dawna podstawą systemu miar i wag była austriacka moneta, czytelnik ma wrażenie, że system ten funkcjonował „od zawsze”. W rzeczywistości, mimo że talar Marii Teresy był znany w Afryce Wschodniej jeszcze za życia austriackiej cesarzowej¹⁸, status obowiązującej waluty uzyskał dopiero w ciągu lat trzydziestych XIX w., poprzednio zaś główną monetą był hiszpański talar „ze

¹⁵ Loarer, op. cit.

¹⁶ John Kirk Diary, 4 VII 1870, National Library of Scotland, Edinburgh, Papers of Sir John Kirk, (dalej: Kirk Diary), Acc. 9942, 2, f. 25.

¹⁷ Burton, *Zanzibar*, II, s. 416.

¹⁸ G. S. P. Freeman-Grenville, *The French at Kilwa Island. An Episode in Eighteen-century East African History*, Oxford: Clarendon Press 1965, s. 118, przypis 1.

słupami Heraklesa”¹⁹. Trudno sobie wyobrazić, że system miar i wag mógł funkcjonować w oparciu o monetę, która nie występowała powszechnie na rynku. Informacje zdobyte przez Loarera mogą być zatem nieprecyzyjne. Możliwe też, że przyznanie, iż system w opisywanej przez niego postaci funkcjonował na Zanzibarze nie więcej niż od około 10 lat burzyłoby narrację o tradycyjnym i sprawiedliwym stanie rzeczy panującym przed osiągnięciem przez Indusów dominującej pozycji w handlu²⁰.

Idealizowaniu stanu sprzed 1840 roku służą Loarerowi informacje o policyjnych kontrolach miar i wag w indyjskich sklepach na Zanzibarze, prowadzonych zanim Sayyid Sa‘īd bin Sultān przeprowadził się tam na stałe w 1840 r. Orientując się, że miary i wagi są polem do nadużyć, w czym, jak pisze Loarer, celowali kupcy indyjscy, władze prowadziły rutynowe inspekcje wag i odważników w należących do nich sklepach (zarówno hinduistów, jak muzułmanów) dwukrotnie w ciągu roku. Niekiedy prowadzono też kontrole doraźne, spowodowane skargą kupującego. Jeśli okazało się, że sklepikarz oszukiwał na wadze, karano go ciężką chłostą. Po przejęciu poboru ceł na Zanzibarze i wybrzeżu Afryki Wschodniej przez firmę Shiji Topana i przeprowadzce Sa‘īda na Zanzibar Indusi dążyli do likwidacji tych inspekcji, w czym wspierał ich zarówno poborca ceł, jak i konsul brytyjski Atkins Hamerton. Ostatecznie udało się to osiągnąć. W rezultacie, zdaniem Loarera, na Zanzibarze „kradnie się w biały dzień”. I w tym przypadku stan opisywany przez Francuza nie dotyczy zapewne okresu sprzed lat trzydziestych, ponieważ wówczas Indusi nie mieli prawa osiedlać się na stałe na Zanzibarze, a zatem nie mogli zakładać tam sklepów²¹.

Indusi nie poprzestali na lobbowaniu w sprawie zniesienia inspekcji, ale przede wszystkim wyparli z handlu kupców arabskich i suahilijskich („potajemnie i bez drżenia” – *sourdement et sans cousse*). Zastąpili też miejscowe miary i wagi swoimi, tylko z pozoru przypominającymi zanzibarskie. Jak pisze Loarer, kupcy z Indii przywozili ze sobą nie tylko towary, lecz także wagi i odważniki, które stopniowo wprowadzali do obiegu. Przy ich pomocy odważali towar tak, aby zważyć klientom jak najmniej. Jednocześnie jednak kupując produkty afrykańskie nadal korzystali z jednostek wagowych opartych na talarze Marii Teresy. Indyjskie odważniki nie były standaryzowane. Każdy kupiec miał własne, zbudowane najczęściej z bloków ołowiu osadzonych w żelaznych obudowach z takimiż uchwytami. Ich kontrola, w przeciwieństwie do talarów, była praktycznie niemożliwa. Loarer

¹⁹ William O’Swald do O’Swald & Co., 11.26 XI 1854, Staatsarciv Hamburg, Niemcy (dalej STA) 621-1/147/4, Bd. 5; Daniel H Mansfield to William L. Marcy, 31 I 1856, w: Norman Bennett, George Brooks Jr. (red.), *New England Merchants in Africa: A History Through Documents 1802 to 1865*, Boston 1965, s. 499.

²⁰ Loarer, op. cit.

²¹ Loarer, op. cit.

pisze z pewną przesadą, że Indusi stworzyli system tak, aby był najbardziej skomplikowany. Dzięki niemu mogli „łowić ryby w mętnej wodzie”. W rzeczywistości w pewien sposób go uprościli, ponieważ wagi poniżej *fārsala* zredukowali do *maunda* i jego frakcji, arabskiego funta zaś nie używali.

Ponieważ cło płacono się najczęściej od *fārsala* towaru, firma Jairam Shivji była głównym zainteresowanym, aby jednostka ta była jak najmniejsza. Jak pisze Loarer, machinacje i zamysły poborcy ceł początkowo nie zostały dostrzeżone, a Saʿīd bin Sulṭān nie oponował przeciw nim. Banianie mieli posłużyć się argumentem, że użycie własnych wag jest dla nich wymogiem religijnym, co nie było prawdą. Sulṭān w końcu upomniał się o swoje prawo. Okazję po temu dało przejęcie, najpóźniej w 1844 r., firmy dzierżawiącej cła przez syna Shivji Topana, Jairaama Shivji²². Doszło wówczas do ugody z władcą, na mocy której, w zamian za utrzymanie nowej wartości *fārsala*, dzierżawca dorzucił kilkadziesiąt tysięcy talarów rocznie do opłaty dzierżawnej. Mogło to nastąpić w 1844 roku, kiedy, według innego źródła, doszło do skokowego wzrostu opłaty dzierżawnej o 75 tysięcy talarów²³. Loarer zwraca uwagę, że koszty tej reformy ponieśli kupcy. Tym niemniej, w portach położonych w północnej części wybrzeża Sulṭanatu, z których Loarer wymienia Mombasę, Lamu, Pate, oraz porty wybrzeża Benadir: Merkę, Bravę i Mogadiszu, utrzymano stary system oparty na talarze Marii Teresy. Wydaje się, że do jego prawidłowego funkcjonowania potrzebne było utrzymanie tej monety w obiegu, a począwszy od lat sześćdziesiątych występował on w transakcjach handlowych jedynie na wybrzeżu Benadir. Pozwala to domniemywać, że w Mombasie i Lamu, gdzie za panowania Māḡida i Baḡāša osiedlało się bardzo wielu indyjskich kupców, przestał on funkcjonować już w latach sześćdziesiątych²⁴.

Również system „indyjski” nie okazał się trwały, ponieważ w związku z rosnącą pozycją kupców zachodnich, przede wszystkim amerykańskich, którzy przybywali na Zanzibar zaopatrzeni we własne odważniki, wkrótce zaczęto przeliczać *fārsala* na funty angielskie (suahili: *rotoli ulaya*, to znaczy funt europejski) licząc 1 *fārsala*=35 funtów²⁵. Przyjęcie angielskich jednostek wagowych sprawiło, że komora celna zaczęła w 1856 r. wykorzystywać zachodnią, profesjonalną wagę marki Dearborn, sprowadzoną z Bostonu²⁶. Waga w komorze celnej służyła odtąd

²² Chhaya Goswami, *The Call of the Sea. Kachchhi Traders in Muscat and Zanzibar, c. 1800–1880*, New Delhi: Orient Blackswan Private Ltd. 2011, s. 193.

²³ William Shepard, *A Visit to Zanzibar, 1844*, w: Bennett, Brooks (red.), *New England Merchants*, s. 260; Johann L. Krapf, *Additional Remarks*, 10 VI 1844, Church Missionary Society Archive, Birmingham, Wielka Brytania, C A5/O/16/25.

²⁴ Loarer, op. cit.

²⁵ Potwierdza to otrzymana z firmy O’Swald & Co. instrukcja dla Albrechta O’Swalda z 1852 r.: *Instructionen für Herrn Albrecht O’Swald*, 1 IV 1852, STA H 621-1/147/4, Bd. 3.

²⁶ Daniel H Mansfield to William L. Marcy, 31 I 1856, w: Norman Bennett, George Brooks Jr. (red.), *New England Merchants in Africa: A History Through Documents 1802 to 1865*, Boston 1965, s. 499.

jako standard wyznaczający cenę jednostkową towarów²⁷. Być może przyczyniło się to również do redefinicji *maunda*. U Loarera jednostka ta, funkcjonując wyłącznie w handlu detalicznym, nie była przedmiotem zainteresowania zachodnich kupców. Pozostała ona zatem w wersji wprowadzonej przez Indusów, co oznaczało, równoległe funkcjonowanie dwóch systemów. Jednak już w 1865 roku amerykański agent handlowy pisze o podwójnym *maund*: w wersji indyjskiej miał on 2 11/12 funta brytyjskiego,²⁸ oraz uproszczonej, w domyśle dla kupców zachodnich, gdzie 1 *maund* = 3 funty angielskie. Oznaczałoby to, że była to jednostka pozasystemowa, ponieważ w dalszym ciągu 1 *fārsala* równocześnie ważyła 35 funtów i 12 *maund* (tzn. 36 funtów)²⁹. Jak widać, próba zakotwiczenia systemu w zachodnich systemach wag nie skończyła się natychmiastowym sukcesem, co potwierdza Burton piszący o *fārsala*, która może mieć 35 lub 36 funtów³⁰. Guillaing pisząc o systemie mieszanym również podkreśla fakt, że proces asymilacji systemu zanzibarskich jednostek wagowych do funta nie przeszkodził stosować starego *maunda*, opartego na talarze Marii Teresy³¹.

Porównanie mas różnych jednostek wagowych w Tabeli III pokazuje, że wprowadzenie funta angielskiego jako jednostki przeliczeniowej było rozwiązaniem kompromisowym. *Fārsala* oparta na funcie angielskim miała masę nawet niewiele mniejszą od *fārsala* opartej na wadze przeciętnie zużytych monet. Mimo czcigodnej nazwy, nowy *maund* ważący poniżej 3 funtów angielskich, pozbawiony oparcia we wzorcu, jakim była powszechnie dostępna starożytnym moneta, był jednostką całkowicie sztuczną. Jednostkę o nazwie *man* używano w Międzyrzeczu i w świecie arabskim „od niepamiętnych czasów”. Przyjęła się ona również w Indiach, przypuszczalnie jeszcze w średniowieczu³². Prawdopodobnie na początku XVII wieku Anglicy przebywający w Indiach asymilowali stosowaną tam nazwę *man* do archaicznego słowa angielskiego *maund* oznaczającego „duży kosz z uszami”. Nazwa ta, stosowana we wszystkich brytyjskich dokumentach i publikacjach dotyczących Indii w XIX w. oznaczała, w zależności od regionu kraju, jednostkę wagi

²⁷ W. Hathorne do J. Bertram & Co., 28 X 1879, WH, PEM.

²⁸ Tak samo również w liście William Hinesa do Williama Sewarda, 25 X 1864, Bennett, Brooks (red.), *New England Merchants*, s. 526.

²⁹ Edward D. Ropes do William Sewarda, 5 X 1865, Bennett, Brooks (red.), *New England Merchants*, s. 541.

³⁰ Burton, *The Lake Regions*, II, s. 391.

³¹ „Mais il y a plus: depuis quelques années, soit pour remédier à cette instabilité dans le poids, soit pour faire cesser l'usage d'instruments d'évaluation que la mauvaise foi rendait plus défectueux encore, on en est venu, dans la pratique, à assimiler le poids de la frazela à celui de 35 livres anglaises, soit pour nous 15^k, 874, ce qui n'empêche pas le men d'être mesuré toujours par le poids de 48 piastres”. Guillaing, *Documents*, II/1, s. 400.

³² Henry Yule, A. C. Burnell, *Hobson-Jobson. The Anglo-Indian Dictionary*, Wordsworth Editions Ltd, 1996, s. 563–565.

wynoszącą od 10 do 40 kg. Burton jako wieloletni mieszkaniec Indii z pewnością wiedział, że indyjski *maund* niewiele miał wspólnego z zanzibarskim, o czym jednak nie wspomniał, ograniczając się do wzmianki o „maundzie” maskackim (9 lb) i omańskim (ważył o jedną czwartą mniej, niż zanzibarski). Przy tym przypisywanie tej nazwy w pisowni anglo-indyjskiej do miary arabskiej nie miało żadnego uzasadnienia, prócz jej legitymizacji wobec brytyjskiego czytelnika.

Tabela III: Podstawowe jednostki masy w systemie zanzibarskim według Loarera, Guillaína, Burtona i Rigby’ego (1lb = 0,45359237 kg, MTT= 28,0668 g)

Opis zanzibarskiego systemu miar i wag	MTT/ uncja	Ratl		Maund	Fārsala
		Waga oparta na nieużywanej monecie MTT w kg	Waga oparta na przeciętnie zużytych monetach		
Loarer (system „arabski”)	27,786/ [28,0668]	0,444576 =47,5 MTT	0,439666	1,333,728	16,004,736
Loarer (system „indyjski”)				1,319,835	15,838
Loarer (system „mieszany”)					15,856
Guillain, <i>Documents</i> , II/2, s. 400		0,449568	0,442	1,348/1,326	16,184/15,912
Burton, <i>Zanzibar</i> , II, s. 416		0,449568		1,348	16,184/ oparta na lb.=15,874
Rigby*		Nieco mniej niż 1 lb		48 MTT	35 lb

* C. P. Rigby, *General Rigby, Zanzibar and the Slave Trade: With Journals, Dispatches etc.*, Mrs Charles E. B. Russell (ed.), London, 1935.

Jako część systemu jednostek wagowych, choć, z uwagi na odmienne zastosowanie, nieco na jego marginesie, funkcjonowało *kandi*, jednostka wagi stosowana do frachtów i mierzenia pojemności statków³³. Nie używano jej w handlu hurtowym ze względu na dość nieokreśloną wartość. Na przykład w przypadku kości słoniowej 1 *kandi* = 21 *fārsala* = 333,354 kg lub 1/3 tony metrycznej, co może sugerować, że w tym wypadku była to jednostka zasymilowana do systemu metrycznego. Jednak już dla drzewa sandałowego, kopalu i goździków 1 *kandi* równe było 22 *fārsala*. W rzeczywistości zmienność *kandi* odzwierciedlała fakt, że cena frachtu wahała się w zależności od towaru, w tym ceny przypadającej na jednost-

³³ Guillain, *Documents*, II/2, s. 401.

kę masy, jak i efektywnie zajmowane miejsce w przeliczeniu na jednostkę masy. Poza tym *kandi* było na tyle luźno związane z systemem wag, że interpretowano je w kontekście miary objętości *gizla*, o czym świadczy fakt, że Burton umieścił tę ostatnią w przytoczonej wyżej tabeli miar masy. Jak pisze podróżnik: „Tonaż mierzy się na *gizla*, które jest bardzo nieprecyzyjną (*uncertain*) jednostką wagi. Od dwóch do trzech *gizla* przypada na *kandi*”³⁴.

Miary objętości

Jednostki pojemności z natury rzeczy miały charakter bardziej lokalny od jednostek masy. Być może silnemu zróżnicowaniu lokalnych miar objętości należy przypisać ogromną zmienność ceny zbóż w różnych punktach wybrzeża Afryki Wschodniej, którą podawano w jednostkach objętości *kayla*, przypadających na jednego talara Marii Teresy³⁵. Najbardziej dobitnym tego przykładem jest wymieniana przez Loarera i Guillaína *kayla* z Mogadyszu. Była ona znacznie mniejsza od zanzibarskiej (100 *kayla* Mogadyszu przypadało na 46 1/2 *kayla* zanzibarskiej)³⁶. Zmienność *kayla* dotyczyła również samego Zanzibaru³⁷. Loarer zwraca uwagę, że istniała również ogromna różnica między miarami służącymi do kupowania i do sprzedaży. Naturalnie, gdy kupiec skupował towar, miara była większa. Ponadto przyjęło się stosować różne miary objętości dla różnych produktów, w zależności od ich rozmiarów i konsystencji. W handlu, obok miar objętości *sensu stricto*, funkcjonowały standardowe pojemniki lub nawet sposoby pakowania, takie jak baryłka lub worek, w które pakowano konkretne towary. Również kupcy zachodni na Zanzibarze powszechnie posługiwali się kategorią „bela” (z ang. *bale*) oznaczającą większy pakunek, przy czym waga takiego pakunku wahała się, w zależności od produktu, w granicach od 30 do 100 kg³⁸. *Kayla*, mimo że była jednostką objętości, wyrażano również w jednostkach masy. Zawierała się ona w przedziale od 5 do 8 funtów angielskich, w zależności od tego, jaki towar mierzono. Potwier-

³⁴ Burton, *Zanzibar*, II, s. 417. W tym okresie niekiedy *kandi* opierano na „prawdziwym” *maund* indyjskim, o czym mówi instrukcja dla kpt. Matthieu pracującego dla hamburskiej firmy O'Swald. Niemcy znali *kandi* o masie 560 funtów angielskich (w porównaniu do 700 u Burтона i Guillaína), które przeliczali 20 bliżej nieokreślonych *maund* indyjskich. Jednocześnie jednak znany Niemcom *maund* do mierzenia muszli kauri miał 41 lb. *Instruction für Capt. Ch. Matthieu*, 1 IV 1852, STA H 621-1/147/4, Bd. 3. Według słownika Krapfa *kandi* to po prostu „a great mass or stock of stored things”. Krapf, *Dictionary*, s. 128.

³⁵ Guillaín, *Documents*, II/2, s. 313.

³⁶ Loarer, *Poids, mesures et monnaies*.

³⁷ Loarer zadał sobie trud zmierzenia pewnej liczby miar o pojemności 12 *kayla*. Największy pojemnik mieścił 43,58 l, najmniejszy 41,78 l, średnio zaś pojemniki miały 42,68 l. Oznaczało to, że *kayla* zanzibarska mieściła średnio 3,557 l., Loarer, op. cit.

³⁸ Belligny do Ministerstwa Spraw Zagranicznych, 7 X 1850, Centre des Archives diplomatiques du ministère des Affaires étrangères, La Courneuve, France (dalej CADMAE), P. 253.

dzają to relacje kupców z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XIX wieku: *kayla* zboża ważyła 6 funtów, ryżu – $6\frac{1}{2}$ funtów, sezamu – $4\frac{3}{4}$ funtów,³⁹ pieprzu 2 funty, a rogu nosorożca 6 funtów⁴⁰.

Jednostką większej objętości była wspomniana wcześniej *gizla* zanzibarska, równa 60 *kayla*, (tzn. 213,42 l), gdy mierzono zboże. Tymczasem *gizla* do mierzenia objętości zawierających wiele zanieczyszczeń muszli kauri miała już 73 *kayla* (260,77 l). Suahilijczycy na określenie dużej jednostki objętości posługiwali się nazwą *mzo*, co mogło oznaczać tyle, co „*gizla*”, ale na przykład na Pembie znano *mzo*, które zawierało 20 *kayla* zamiast 60. Jest to kolejny przykład zjawiska asymilacji miary lokalnej do miary funkcjonującej w ramach rynku regionalnego. Kirk pisał w 1877 r., że *gizla* na wybrzeżu wynosi mniej niż na Zanzibarze, i to właśnie od tej mniejszej miary płaci się cło⁴¹. Stosowanie sztucznej miary przez komorę celną mogło być elementem szerszej polityki fiskalnego drenażu handlu wewnątrz Sułtanatu Zanzibarskiego. W innym przypadku w taryfie celnej zamieniano miarę quasi objętościową dla skór zwierzęcych, jaką była *korja* na jednostkę wagi *fārsala*, w której mieściło się mniej skór, przy czym stawka celna pozostała bez zmian⁴².

Typowa dla systemów przednowoczesnych systemów miar i wag preferencja dla jednostek objętości kosztem miar masy przybrała na Zanzibarze złagodzone rozmiary. Miar objętościowych używano do relatywnie tańszych towarów sypkich i płynnych, takich jak zboże, sól, muszle kauri i oleje, natomiast droższe towary, takie jak goździki i pieprz, ważono na *fārsala*. Powodem miała być zdaniem Loarera, większa podatność miar pojemności na oszustwa. W przypadku goździków stosowanie miary masy zamiast objętości mogło wynikać z faktu, że po wysuszeniu traciły one na wadze nawet ponad 10 %, czego miara objętości nie ujawniała w takim stopniu, jak jednostka masy. Zatem kupujący był zainteresowany ważeniem goździków o ile były suche, a sprzedający wówczas, gdy były wilgotne, co jednak stosunkowo łatwo było stwierdzić. Ponieważ zasady dyktowali raczej dbający o reputację pośrednicy, wybrano miarę masy. Pozwoliło to uniknąć machinacji powodujących wahania ceny, jak również pogorszenie jakości skupowanego produktu.

Dowodem na trend modernizacyjny w handlu zanzibarskim jest tendencja do ujednolicenia jednostki objętości. Sposobem na standaryzację było znalezienie przelicznika wagowego dla towaru sypkiego lub płynnego. Podstawowa miara

³⁹ Edward D. Ropes do William Sewarda, 5 X 1865, Bennett, Brooks (red.), *New England Merchants*, s. 541.

⁴⁰ Instrukcja dla A. O'Swalda, Oswald 4/3 1852, *Instructionen für Herrn Albrecht O'Swald*, 1 IV 1852, STAII 621-1/147/4, Bd. 3.

⁴¹ Kirk Diary, 26 II 1877.

⁴² Ibidem.

objętości, *kayla* (suahili: *pishi*, wyraz pochodzenia portugalskiego, podobnie jak *kayla* w języku arabskim oznaczający „miarę”⁴³) miała przelicznik wagowy, Loarer pisze, że *kayla reglementaire* powinna zawierać 6 *rotoli* (funtów arabskich), przy czym autorowi raportu chodziło o funt angielski, ponieważ przeliczył tę wartość na 2,724 kg (6 lb) rośliny strączkowej *tcheroko*⁴⁴. U Guillaína natomiast mowa o roślinie *monggui* (określanej mianem *petite grain vert*) o wadze 2 *maud*, czyli 2,652 kg. Jak widać, także przelicznik wagowy stwarzał pole do różnych interpretacji, a zarazem nadużyć. Problemu tego nie udało się rozwiązać co najmniej do 1870 r., kiedy to w tej właśnie sprawie deputacja kupców zbożowych z indyjskiej, muzułmańskiej sekty Chodża przyszła do konsula brytyjskiego Johna Kirka. Kupcy stwierdzili, że w handlu detalicznym posługują się miarą *mpishi* (to znaczy *pishi* lub *kayla*), która powinna być równa dwóm *maund* świeżego groszku *choroko*. Według zwyczaju kupujący mógł mierzyć zboże samodzielnie poprzez wypełnienie miary „z górką” na ile to było możliwe. Następnie wyrównywano poziom deską, ale wynik zależał od promienia pojemnika, ponieważ kiedy ten był za duży, wyrównanie powierzchni ziarna było utrudnione. Kirk zaproponował, a deputacja się zgodziła, aby przy współpracy z sułtanem Māğidem bin Sa‘īdem wypracować standardową miarę *pishi*, którą przechowywałby u siebie sam sułtan. Substancją standaryzującą miała być tym razem woda⁴⁵. Niestety Māğid wkrótce zmarł i nie wiadomo, na ile postulat ten został zrealizowany w czasie panowania jego następcy Barğaša. Podobnie jak w przypadku *kayla*, trudności w określeniu pojemności *ğizla* skłaniały użytkowników do przeliczania jej na wagę⁴⁶.

Wydaje się, że tendencja do łączenia systemu miar objętości i masy, zamiast ścisłego ich rozgraniczania jest wyrazem potrzeby wprowadzenia porządku do zdecentralizowanego i poddanego interesom lokalnych grup interesów świata handlu. Fakt, że znajduje ona odzwierciedlenie w klasyfikacjach jednostek, np. w pracy Burtona, co przedstawiono poniżej⁴⁷, nie wynika jedynie z potrzeb człowieka Zachodu, ale również z odczuć znacznej części środowiska kupieckiego, co potwierdza wspomniana wyżej wizyta deputacji kupców Chodża u Kirka.

⁴³ Guillaín, *Documents*, II/2, s. 400.

⁴⁴ Loarer, op. cit.

⁴⁵ „I shall weigh the amount of water it contains and then define it promiscuously and every trader who professes to sell by the sirkar measure will use a form which when filled and levelled off by drawing over it a board shall contain exactly the same as Seyd Mejid's standard, as the weight of water by which it may always be tested”. Kirk Diary, III 1870.

⁴⁶ Guillaín, *Documents*, II/2, s. 401.

⁴⁷ Burton, *Zanzibar*, II, s. 417.

Tabela IV. Jednostki objętości wg Burtona

1 1/2 ratl to 2 ratl	= 1 kibabah
4 kibabah	= 1 kayla
8 kayla to 16 kaylah	= 1 farrah (فقر)
60 kayla	= 1 jizleh
112 kayla to 120 kayla	= 1 khandi

Burton, jak widać, wychodził od jednostki masy, prowadząc czytelnika przez kolejne miary objętości i dochodząc w końcu do kolejnej jednostki masy – *kandi*. Uwagę zwraca *farrah* (gdzie indziej występuje suahilijska nazwa *fara*), która w ogóle nie jest jednostką objętości, lecz raczej wyskalowanym pojemnikiem, który mógł zawierać dowolną liczbę *kayla*, zwykle zawierającą się w przedziale podanym przez Burtona. Autor ten mógł dojść do przekonania o istocie *farrah* na podstawie rozmowy z kupcami z Hamburga, którzy na własny użytek zbudowali miarę do mierzenia objętości muszli kauri i ustawili ją w komorze celnej skalując w *farrah*, przy czym pięć *farrah* odpowiadało jednemu *ğizla*. W przytoczonym wyżej zestawieniu niejednolita jest miara objętości *kibaba*, oparta na różnej liczbie *ratli*, a zatem również i *kayla*⁴⁸.

Miary długości

Miary długości były używane na Zanzibarze niemal wyłącznie do mierzenia tkanin, które importowano z różnych krajów, m.in. z Omanu i Indii, choć w latach czterdziestych zdecydowaną przewagę uzyskały tkaniny amerykańskie, w tym przede wszystkim tzw. *merikani*. Mierzone je na długość, odmiennie niż kwadratowe, niewielkie sztuki materiału, które nabywcy szczywali sobie, aby uzyskać tak zwane *leso*⁴⁹. W omawianym okresie wiele tkanin sprowadzano także z Wielkiej Brytanii, a także z Indii Brytyjskich. Loarer wymienia nazwy miar długości pochodzące z języka arabskiego i suahili, ale zasadniczo korespondujące z miarami angielskimi, ponieważ musiały odpowiadać długości sztuk materiału, które sprowadzano do Afryki, a te mierzono w jardach. Sztuki materiału miały np. 30 jardów, a bele 800 jardów. Można zaryzykować stwierdzenie, że kupcy zachodni sprzedawali na jardy, gdyby nie fakt, że manipulowano długo-

⁴⁸ *Instructionen für Herrn Albrecht Oswald*, 1 IV 1852, STA H 621-1/147/4, Bd. 3; 1 IV 1852, STA H 621-1/147/4, Bd. 3.

⁴⁹ Mackenzie Moon Ryan, *Converging Trades and New Technologies: The Emergence of Kanga Textiles on the Swahili Coast in the Late Nineteenth Century*, w: Pedro Machado, Sarah Fee, Gwyn Campbell (red.), *Textile Trades, Consumer Cultures and the Material Worlds of the Indian Ocean. An Ocean of Cloth*, Palgrave Series in Indian Ocean World Studies, Palgrave, Macmillan 2018, s. 253–286.

ścią sztuk płótna sprzedając je oznaczone fałszywą liczbą jardów, które rzekomo miały zawierać⁵⁰.

Podstawową miarą długości na Zanzibarze był zdaniem Loarera *ward* (znieskształcona wersja angielskiego *yard*). Jednak, jak pisze autor miara ta jest w rzeczywistości o 2–3 cm krótsza od jarda, tzn. zamiast 0,911–0,912 m, *ward* miał 0,88–0,89 m. Wynikało to, zdaniem Loarera z faktu, że kupcy dzieląc płótno na mniejsze części odcinali niezadrukowane fragmenty uszczuplając fabrycznie zapakowany zwój. Być może Loarer uznał, że obserwacja dotycząca pewnej kategorii tkaniny – o niezadrukowanych fragmentach – może być trafna wobec wszystkich innych tkanin. Jednak nie ulega raczej wątpliwości, że miary długości nie były stałe i nie do końca odpowiadały miarom angielskim.

Oprócz tego istniały miary długości „naturalne”, to znaczy antropometryczne, które jednak były w rzeczywistości frakcjami arabskiego *warda*, przy czym, oprócz Loarera, żaden z autorów nie wymienia tej właśnie miary jako podstawowej. Najmniejszą z wymienianych jednostek miar była równa odległości od końca kciuka do końca palca wskazującego u Burtona: *fitr* (z arab. *fitr*), i nieco większa, rozpiętość między kciukiem a małym palcem, u Burtona: *shibr* (z arab. *šibr*)⁵¹. W handlu zanzibarskim częściej stosowano łokieć, u Burtona: *dhiraa* (z arab. *dhirā'*, suah.: *mkono*), to znaczy połowę *ward*, miarę którą Burton określa mianem „primitive measure the cubit or elbow length”. Według słownika Johanna Krapfa, łokieć (*thiraa*) to miara wynosząca około pół jarda od łokcia do czubka środkowego palca. Stosowano również krótszą wersję łokcia (*thiraa konde*) – od łokcia do kostek zaciśniętych pięści⁵².

W tabeli V przedstawiono jednostki długości stosowane do tkanin wg Burtona.

Tabela V. Jednostki długości stosowane w pomiarach tkanin wg Burtona

2 1/2 Fitr (short spans)	= 1 Mukono, Ziraá, or cubit.
2 Mikono, or Ziraá (cubits)	= 1 Half-Shukkah (i.e. 3 feet of domestics).
2 Half-Shukkah	= 1 Shukkah, Mwenda, Upande, or Lupande, the Portuguese Braça (i.e. 6 feet of domestic).
2 Shukkahs	= 1 Tobe (Ar. Saub), Doti, Unguo ya ku shona (washing cloth), or simply Unguo (12 ft.)
2 Doti	= 1 Takah
7 to 11 Doti	= 1 Jurah or Gorah, the piece

Dopiero po powyższym zestawieniu brytyjski podróżnik wspomina *ward*. W rezultacie czytelnik odnosi wrażenie, że chodzi o jednostkę drugorzędną:

⁵⁰ Taria Topan do Ropes, Emmerton & Co., 29 VIII 1883, RE, *Lake Regions*, II, s. 388, box 56, fol. 1, PEM.

⁵¹ Guillain, *Documents*, II/2, s. 402; Burton, *Lake Regions*, II, s. 388, s. 391, Loarer, op. cit.

⁵² Krapf, *Dictionary*, s. 371.

„*Fitr* (*short span*) odpowiada odległości między rozpostartymi palcami: wskazującym i kciukiem; *shibr* (*long span*) sięga zaś od kciuka do małego palca; dwa *shibr* odpowiadają prymitywnej mierze długości łokcia (*the cubit or elbow length*). Dwa łokcie długości przypadają na *war* lub *jard*, a dwa *wár* (sic) na *ba'a* lub *sążeń*”⁵³.

Na wybrzeżu i we wschodnioafrykańskim interiorze stosowano całą gamę miar pochodnych od łokcia, ale stanowiących jego wielokrotność. *Kitambi* było jednostką dość nieokreśloną. Zwykle mierzyło 5–6 łokci, ale *kitambi cha amerikano*, to znaczy *kitambi* płótna *merikani* znana w Mombasie nawet 7 lub 8 łokci. *Kitambi cha kilemba* był to po prostu materiał na jeden turban, który też stanowił rodzaj jednostki płatniczej⁵⁴. Bardziej zdefiniowaną jednostką było *doti*, które mierzyło 12 łokci. Dotyczy to jednak wyłącznie sklepów na wybrzeżu, bowiem już kilka kilometrów w głąb lądu, wobec ludów interioru, sprzedawcy z wybrzeża stosowali *kitambi* o długości 4 łokci oraz *doti* o długości 8 łokci⁵⁵. Johann Ludwig Krapf z misjonarską wrażliwością ocenił to jako oszustwo, praktykę zmierzającą do zawłaszczenia sztuki materiału, która była zarazem najbardziej popularną jednostką płatniczą. Było tak ponieważ kupiec „zyskiwał w interiorze 2 *mikono* z każdego *kitambi*, które na wybrzeżu kosztowały 1/4 MTT”⁵⁶.

Burton, w przeciwieństwie do Loarera, dostrzegając przekładalność zanzibarskich miar długości na pojęcia angielskie takie jak stopa, łokieć, sążeń⁵⁷, nie uważał tego za kluczowe dla zrozumienia logiki systemu. Miary długości używane były przede wszystkim do mierzenia płótna, najważniejszego zachodniego importu, a zarazem najważniejszego towaru wykorzystywanego we wschodnioafrykańskim handlu karawanowym. Z punktu widzenia kupców zachodnich byłaby to zatem kwestia zasadnicza, jednak nie handlowali oni na *doti* czy *kitambi*, ale raczej na sztuki materiału i większe jednostki hurtowe –

⁵³ Burton, *The Lake Regions*, II, s. 388

⁵⁴ Krapf, *A Dictionary*, s. 158; Mtoro bin Mwenyi Bakari, *Desturi za Wasueheli na khabari za desturi za sheri'a za Wasuaheli*, red. Carl Velten, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1903, s. 232.

⁵⁵ *Doti*, jednostka długości, która w afrykańskim interiorze osiągnęła nieomal status jednostki walutowej, w Indiach nie była miarą, a raczej określeniem sztuki materiału przeznaczonej do przepasywania się. H. Yule, *Hobson-Jobson*, s. 314.

⁵⁶ Krapf, *A Dictionary*, s. 158. Nieuczciwość kupców zanzibarskich wobec mieszkańców interioru jest często przywoływana w tekstach podróżniczych. Patrz np.: Henry M. Stanley, *How I Found Livingstone: Travels, Adventures, and Discoveries in Central Africa: Including Four Months' Residence with Dr. Livingstone*, London 1872, s. 7.

⁵⁷ U Burtona stopa angielska jest jedynie punktem odniesienia, którym autor posługuje się, aby wytłumaczyć inne wartości, nie funkcjonuje natomiast zupełnie jako samodzielna miara, natomiast Guillain wspomina, że miara ta zaczyna być używana budownictwie okrętowym. Guillain, *Documents*, II/2, s. 402.

bele, standaryzowane w jardach⁵⁸. Brytyjski podróżnik natomiast zmarginalizował *ward* ponieważ osobiście zainteresowany był miarami długości znanymi w interiorze, to znaczy głównie *doti* i *shukka*, bo z tymi miał do czynienia podróżując szlakami karawanowymi, niemal codziennie płacąc płótnem za prowiant i usługi.

Burton wpisuje na listę jednostek długości również *jurah* (także: *gorah*, *jora*), pojęcie oznaczające po prostu „kawalek”, który mógł liczyć od 7 do 11 *doti*. Dotyczyło to jednak tylko tkaniny *merikani*. Jeden *jurah* indyjskiego płótna *kaniki* miał tylko 2 *doti*. W rzeczywistości mamy tu zapewne do czynienia nie tyle z miarą, co ze standardową sztuką materiału kupioną od pośrednika⁵⁹. Kupcy lokalni siłą rzeczy przejmowali system angielski dzieląc owe sztuki na mniejsze jednostki. W rezultacie na Zanzibarze rzeczywiście dwa łokcie równały się mniej więcej jednemu jardowi angielskiemu. Nie było już tak w handlu na kontynencie. W afrykańskich wioskach zwyczajowo do mierzenia łokcia zatrudniano najwyższego mieszkańca. U Somalijszczyków, wyższych przeciętnie od Suahilijszczyków, łokieć był dłuższy o 3 cm niż na Zanzibarze⁶⁰.

Podsumowanie i wnioski

Ośrodki prowadzące handel międzynarodowy na dużą skalę, takie jak Zanzibar, musiały godzić lokalne zwyczaje z potrzebami diaspor handlowych oraz silnych partnerów zewnętrznych takich jak Amerykanie czy Brytyjczycy, co owocowało stworzeniem systemu nie w pełni spójnego. W systemie tym rzuca się w oczy wielość miar, podwójne lub nawet potrójne nazewnictwo, alternatywne standardy odnoszące się zarówno do konkretnych lokalizacji, typów transakcji, jak i kategorii towarów. Cechy te wynikały po części także z niejednorodności społeczeństwa Sułtanatu Zanzibarskiego i niewielkiego poziomu integracji rynku wewnętrznego, a także z faktu, że miary miały różne zastosowania. Witold Kula zwracał uwagę na to, że zmienność i różnorodność miar bywała sposobem ukrycia wzrostu cen lub zysku pośrednika⁶¹. Wydaje się, że wniosek jest częściowo słuszny także dla regionu omawianego w niniejszym artykule.

Zachodni obserwatorzy, zgodnie z doświadczeniem wyniesionym z krajów pochodzenia, mieli tendencję do konstruowania spójnego systemu, złożonego ze wszystkich miar i wag, o których usłyszeli. Niekiedy dodawali dość wątpliwe quasi-miary, których nie można było stosować w handlu zagranicznym ze względu na ich nieokreśloność. Jednostki takie jak *fara* lub *jurah* były niekiedy użyteczne

⁵⁸ Grallert do O'Swald & Co., 30 IX 1884, STAII, 621-1/147/4, Bd. 35.

⁵⁹ E. D. Ropes Jr. to Ropes Emmerton, 9 IV 1888, Ropes, Emmerton and Company Records, MSS 103, Box 57, fol. 6, PEM.

⁶⁰ Guillaín, *Documents*, II/2, s. 402.

⁶¹ Kula, *Miary i ludzie*, s. 135–144.

jedynie w kontekście lokalnym. Słownik języka suahili Krapfa wymienia jeszcze inne przykłady takich quasi-miar, stosowanych najwyraźniej na lokalnych targowiskach. Na przykład *mhumbi* mogło oznaczać zarówno kopę, jak i kopiastą miarę, czy też miarę „z górką”⁶². W istocie relacje między jednostkami powstawały i były redefiniowane tam, gdzie istniała taka potrzeba, bez względu na to, czy następowało to w ramach jakości pewnego rodzaju (np. objętość) czy wykraczało poza nią.

Na przykładzie dziewiętnastowiecznego Zanzibaru widzimy stworzenie systemu miar i wag od podstaw w krótkim okresie, a następnie gwałtowny proces dostosowywania go do potrzeb *par excellence* globalnych. W funkcjonującym na Zanzibarze systemie miar i wag mamy do czynienia z trzema składowymi elementami:

- pojedynczymi jednostkami miar i wag, które miały swoje, zakorzenione w jednej z tradycji konstytuujących system, nazwy i niezbyt dokładnie określone, a przez to podlegające negocjacji, wartości;
- relacjami między jednostkami (na przykład 1 *fārsala* = 12 *maund*, 60 *kayla* = 1 *gizla*), które mogły być zakorzenione w jednej z tradycji składających się na system, lub przyjmowane *ad hoc*, przy czym relację można było modyfikować wprowadzając do niej nową jednostkę (na przykład zamiast indyjskiej *kandi* = 20 *maund*, zanzibarskie *kandi* = 20 *fārsala*);
- stałymi bezwzględными wartościami miar i wag, wprowadzanymi do systemu często pod wpływem zewnętrznym celu jego uporządkowania i przystosowania do potrzeb globalnych, na przykład funta angielskiego *avoirdupois*, uncji, jarda.

Cecha trwałości dotyczy pewnych zewnętrznych form systemu miar i wag, w tym przede wszystkim nazw jednostek i ogólnego schematu podziału (np. system dwunastkowy), lub systemu swoistego dla waluty jakiegoś kraju. Nie sposób na przykład nie zauważyć występowania w zanzibarskim systemie miar i wag połączenia systemu dwunastkowego i szesnastkowego, charakterystycznego dla indyjskiego systemu monetarnego. Analizując przemiany, które zaszły w nim w omawianym okresie, obserwujemy przede wszystkim innowację, a nawet tworzenie od podstaw. W rynku zanzibarskim uczestniczyły nowe kategorie kupców, którzy oferowali zupełnie nowe towary. Dla nich zaczęto wytwarzać lub pozyskiwać nowe produkty, np. goździki, muszle kauri lub kauczuk. Potrzebne były zatem nowe miary lub co najmniej scalenie w logiczną całość jednostek dotychczas wykorzystywanych.

Mechanizm tej innowacji był dość złożony. Zauważyć można przede wszystkim sukces zapożyczeń miar zachodnich (jard, funt angielski), przyjęcie jako podstawy jednostki artefaktu produkcji zachodniej (uncja oparta na talarze Marii

⁶² Krapf, *A Dictionary*, s. 248.

Teresy). Asymilacja poprzez dostosowanie tradycyjnej nazwy do nowej rzeczywistości (nowy *maund*, nowa *fārsala*) dała gorsze rezultaty. Najciekawsze jest, że w efekcie innowacji poszczególne części systemu nie muszą do siebie przystawać. Na przykład nie ma powodu, aby mięso na targu krojono według miary kompatybilnej ze służącą do ważenia towarów eksportowych, takich jak kość słoniowa lub kauczuk. Jednocześnie jednak rosnący zasięg rynku wewnętrznego, jak i coraz bardziej intensywne kontakty handlowe z zagranicą tworzyły nacisk na standaryzację i skuteczne formy jej egzekwowania. Łatwość przyjmowania innowacji zachodnich można wytłumaczyć względami dwojakiego rodzaju. Pierwszy związany był bezpośrednio z handlem zagranicznym, to znaczy z kupcami zachodnimi łatwiej było porozumieć się przy pomocy znanych im pojęć⁶³. Drugi dotyczy przyczyn technologicznych: początkowo monety znane ze stałości wagi służyły jako praktyczne odważniki, potem, dzięki przyjęciu funta angielskiego jako podstawy systemu, można było stosować oferowane przez rynek zachodni precyzyjne przyrządy do mierzenia i ważenia.

Jak wskazują powyższe analizy, sprowadzanie systemu miar i wag do roli wyłącznie komunikacyjnych i handlowych nie jest zasadne. Miary i wagi służyły również jako instrument władzy politycznej i ekonomicznej⁶⁴, co uwidacznia zakulisowo dokonana reforma *fārsala*, jednostki masy wykorzystywanej do naliczania cła na towary transportowane do portu zanzibarskiego. Fakt ten zdyskontował następnie władca, który przejął większość zysków z operacji przerzucając jej koszty na kupców, w tym okresie zarówno arabskich, jak i indyjskich. Loarer zapewne nie miał racji obciążając kupców indyjskich wyłączną odpowiedzialnością za nieuczciwe praktyki w zakresie miar i wag. W dłuższym okresie byli oni bardziej zainteresowani przestrzeganiem reguł *fair play* niż doraźnymi zyskami płynącymi z manipulowania miarą, o czym świadczy fakt, że dwadzieścia lat później przedstawiciele tej samej społeczności domagali się ujednolicenia miary objętości. Podobnie zaniechanie inspekcji sklepów na okoliczność stosowania fałszywej miary można interpretować nie jako wynik indyjskiego lobbingu, ale jako świadomą rezygnację z instrumentu przemocy wobec imigranckiej społeczności kupieckiej, aby nie odstraszać kolejnych imigrantów z Indii od osiedlania się na Zanzibarze. Wpisywała się ona w ogólną strategię polityki przyjaznej wobec kupców zagranicznych prowadzonej przez Sa'īda i jego następców.

Polityce wycofania się z tak istotnej sfery rządzenia sprzyjała defragmentacja władzy, która nastąpiła do śmierci Sa'īda. W czasach panowania Māğida konsulat brytyjski jako przedstawicielstwo mocarstwa, które *de facto* gwarantowało suwerenność Bu Sa'īdich rozciągnął stopniowo jurysdykcję nad całą ludnością in-

⁶³ Na ten temat patrz: Kula, *Miary i ludzie*, s. 149–150.

⁶⁴ Na ten problem zwrócił już uwagę Witold Kula. Patrz: Kula, *Miary i ludzie*, s. 24–31.

dyjską w Sułtanacie Zanzibarskim. Protegując Indusów, konsulat stał się dla nich alternatywnym ośrodkiem władzy wspierającym ich interesy między innymi przed sądami zanzibarskimi i samym sułtanem jako najwyższą instancją sądowniczą⁶⁵. Nie pociągnęło to jednak za sobą dalszych przemian czy choćby standaryzacji systemu miar i wag. Być może przyczyną były sprzeczne interesy w łonie diaspory indyjskiej. W rezultacie Sułtanat Zanzibarski dotrwał do końca swojej niepodległości (1888–1890) z systemem miar i wag zachowującym większość cech przednowoczesnych wymienionych we wstępie.

Dr hab. Marek Pawelczak jest historykiem, specjalistą w zakresie historii Afryki Wschodniej, adiunktem w Instytucie Historycznym UW.

Bibliografia

Źródła archiwalne

ANOM (Archives nationales d’outre mer, Aix-en-Provence, Francja), fm sg 2 oind 5/23
CADMAE (Centre des Archives diplomatiques du Ministère des Affaires étrangères, La Courneuve, Francja), mikrofilmy P 25, P 254, P255
CMS (Church Missionary Society Archive, Birmingham, Wielka Brytania), C A5/O/16/25.
NARA (National Archives and Records Administration, Washington DC, USA), Dispatches from US Consuls Zanzibar, 1836–1906, Microcopy 468
NLS (National Library of Scotland, Edinburgh), Papers of Sir John Kirk, Acc.9942, 2
PEM (Phillips Library, Peabody Essex Museum, Peabody, MA, USA), MSS 103, MSS 1578
STAHL (Staatsarchiv, Hamburg, Niemcy), Familie O’Swald, 621-1/147/4

Źródła opublikowane i opracowania

Bennett N., Brooks Jr. G. (red.), *New England Merchants in Africa: A History Through Documents 1802 to 1865*, Boston 1965.
Bishara F. A., *A Sea of Debt. Law and Economic Life in the Western Indian Ocean, 1780–1950*, Cambridge: Cambridge University Press 2017.
Burton R. F., *Zanzibar: City, Island and Coast*, I–II, London 1872.
Danecki J., *Gramatyka języka arabskiego*, Warszawa: Dialog 1994.
Freeman-Grenville G. S. P., *The French at Kihwa Island. An Episode in Eighteenth-century East African History*, Oxford: Clarendon Press 1965.
Gervais R., *Pre-Colonial Currencies: A Note on the Maria Theresa Thaler*, „African Economic History” 11, 1982, s. 147–152.
Goswami Ch., *The Call of the Sea. Kachchhi Traders in Muscat and Zanzibar, c. 1800–1880*, New Delhi: Orient Blackswan Private Ltd. 2011.
Guillain Ch., *Documents sur l’histoire, la géographie et le commerce de l’Afrique Orientale*, II/2, Paris, 1858.

⁶⁵ Patrz np. Fahad A. Bishara, *A Sea of Debt. Law and Economic Life in the Western Indian Ocean, 1780–1950*, Cambridge: Cambridge University Press 2017, s. 100–102.

- Krapf J. L., *A Dictionary of the Suahili Language*, London 1882.
- Kula W., *Miary i ludzie*, Warszawa: Książka i Wiedza: 2004.
- A Nika-English Dictionary. Compiled by the Late Rev. Dr. L. Krapf and the late Rev. J. Rebmann*, (red.) T. H. Sparshott, London: Society for Promoting Christian Knowledge 1887.
- Pawełczak M., *The State and the Stateless. The Sultanate of Zanzibar and the East African Mainland: Politics, Economy and Society, 1837–1888*, Warszawa: IHUW 2010.
- Pond S., *The Maria Theresa Thaler: A Famous Trade Coin*, „Bulletin of the Business Historical Society” 15, 1941, 2, s. 26–31.
- Rigby, C. P. *General Rigby, Zanzibar and the Slave Trade: With Journals, Dispatches etc.*, Mrs Charles E. B. Russell (ed.), London, 1935.
- Ryan M. M., *Converging Trades and New Technologies: The Emergence of Kanga Textiles on the Swahili Coast in the Late Nineteenth Century*, w: P. Machado, S. Fee, G. Campbell (red.), *Textile Trades, Consumer Cultures and the Material Worlds of the Indian Ocean. An Ocean of Cloth*, Palgrave Series in Indian Ocean World Studies, Palgrave, Macmillan 2018, s. 253–286.
- Semple C., *The Story of the Maria Theresa Thaler*, Manchester: Barzan Publishing Ltd. 2005.
- Stanley H. M., *How I Found Livingstone: Travels, Adventures, and Discoveries in Central Africa: Including Four Months' Residence with Dr. Livingstone*, London 1872.
- Yule H., Burnell A. C., *Hobson-Jobson. The Anglo-Indian Dictionary*, Wordsworth Editions Ltd, 1996.

MICHAŁ LEŚNIEWSKI

KOLEJNA (NIE)BIOGRAFIA CZAKI

Recenzja książki Johna Labanda *The Assassination of King Shaka. Zulu History's Dramatic Moment*, Johannesburg, Cape Town 2017.

Trzeba przyznać, że Czaka, założyciel państwa Zulusów, nie ma szczęścia do biografii. Z jednej strony jest zapewne jedną z nielicznych postaci z dziejów południa Afryki w XIX wieku, która jest rozpoznawana przez szerszą publiczność, w tym nieprofesjonalistów. Zapewne, nie małą w tym rolę odegrał mini serial z 1986 roku „Zulus Czaka” („Shaka Zulu”), który zdobył sobie popularność, także wśród polskich widzów. Ta rozpoznawalność nie zaowocowała powstaniem klasycznej biografii tego władcy. Jest to poniekąd tym bardziej zaskakujące, że postaci mniej znane, jak na przykład Faku, władca M’Pondo, doczekały się swoich naukowych monografii¹, choć trudno uznać, by w ich przypadku istniało więcej materiałów źródłowych lub by przygotowanie takiej biografii było łatwiejsze z innych powodów.

Faktem jest, że w ciągu XX wieku pojawiło się kilka biografii założyciela państwa Zulusów, ale praktycznie wszystkie one były biografiami popularnymi lub wręcz fabularyzowanymi². Tymczasem brakuje klasycznej naukowej biografii, chociaż projekty, czasami nawet bardzo zaawansowane, napisania takowej sięgają co najmniej początków XX wieku³. Właściwie jedynym wyjątkiem w tym wzglę-

¹ Zob. Timothy J. Stapleton, *Faku. Rulership and Colonialism in the Mpondo Kingdom*, Waterloo ON 2001. Z premedytacją w tym wyliczeniu nie uwzględniam Moshweshwe, twórcy Lesotho, gdyż ta postać, w Polsce niemal zupełnie nieznana, w kręgu historyków zajmujących się Afryką jest bardzo dobrze znana i doceniana. Stąd już w latach siedemdziesiątych XX wieku powstały na jego temat dwie bardzo poważne monografie. Zob. Peter Sanders, *Moshoeshoe. Chief of Sotho*, London 1975; Leonard Thompson, *Survival in Two Worlds: Moshoeshoe of Lesotho, 1786 – 1870*, Oxford 1975.

² Wystarczy wspomnieć takie książki, jak: R. R. R. Dhlomo, *Ushaka*, Pietermaritzburg 1936; T. Mofolo, *Chaka*, Morija 1925; E. A. Ritter, *Shaka Zulu*, London 1955; D. Cohen, *Shaka. King of the Zulus*, New York 1973; M. Kunene, *Emperor Shaka the Great*, London 1979.

³ Zob. James Stuart, *The Life and Reign of Tshaka, King of the Zulus*, b.d., Stuart Papers, File 52, KCAL, KCM 24149; *idem*, *The Life of Tshaka, 1904–1905*, Stuart Papers, File 53, KCAL, KCM 24159–24163.

dzie jest książka, a raczej książeczka Dana Wylie, *Shaka*⁴, która zresztą także nie jest pracą sensu stricto naukową, a w najlepszym przypadku może zostać uznana za popularnonaukową, nie zresztą jej nie ujmując. Paradoksem natomiast jest, że w ciągu ostatnich kilkunastu lat pojawiły się co najmniej dwie prace, które formalnie rzecz biorąc nie są biografiami twórcy zuluskiego państwa, chociaż faktycznie opisują jego życie, działalność i panowanie. Chodzi o książkę Dana Wylie z 2006 roku *Myth of Iron. Shaka in History* i prace Elizabeth A. Eldredge, *The Creation of the Zulu Kingdom, 1815–1828. War, Shaka, and the Consolidation of Power*, z 2014 roku⁵. Pierwsza z nich, według autora, była antybiografią Czaki, próbą dekonstrukcji jego mitu; druga zaś teoretycznie była poświęcona powstaniu państwa Zulusów. Jednakże obie są *de facto* obszernymi biografiami tego władcy⁶, chociaż starannie unikają zaakceptowania takiej klasyfikacji.

Do tej samej kategorii należy także recenzowana książka prof. Johna Labanda. Autor jest znanym i uznanym badaczem dziejów południowo-wschodniej Afryki, a zwłaszcza Zulusów i południowoafrykańskiej wojskowości. Jest obecnie najbardziej uznanym specjalistą historii wojny brytyjsko-zuluskiej z 1879 roku i autorem szeregu prac poświęconych tej wojnie i jej skutkom⁷. Ponadto jest autorem szeregu prac dotyczących dziejów KwaZulu-Natalu i Zulusów w XIX wieku⁸. Niewątpliwie dysponuje szeroką i dogłębną wiedzą na temat dziejów KwaZulu-Natalu w XIX stuleciu, choć trzeba także podkreślić, że nie jest specjalistą od wczesnych dziejów Zulusów i ich państwa. Pomimo tego wydaje się być jak najbardziej przygotowany do napisania biografii Czaki. Tym bardziej, że ze względu na istotne braki źródłowe taka biografia powinna mieć raczej charakter prezentacji wczesnych dziejów tworzącego się państwa Zulusów niż opisu jego życia.

Nie chodzi tylko o niedostatek źródeł, ale także o ich wiarygodność i daleko idące zmitologizowanie postaci twórcy państwa Zulusów. Z tego powodu pewnie miał rację Dan Wylie pisząc, że: „nie jest zbyt możliwe napisanie biografii

⁴ Zob. D. Wylie, *Shaka*, Sunnyside 2011.

⁵ Zob. Dan Wylie, *Myth of Iron. Shaka in History*, Oxford, Athens OH, Pietermaritzburg 2006; Elizabeth A. Eldredge, *The Creation of the Zulu Kingdom, 1815–1828. War, Shaka, and the Consolidation of Power*, Cambridge 2014.

⁶ Nie jest to wyłącznie moja opinia, o czym świadczy chociażby recenzja książki D. Wylie, autorstwa Seana Reddinga. Zob. Sean Redding, „Review of: *Myth of Iron: Shaka in History* by Dan Wylie”, *African Studies Review*, t. L, 2007, nr 3, s. 162–163, który także nie ma wątpliwości, że w przypadku tej książki mamy do czynienia z obszerną biografią twórcy państwa Zulusów.

⁷ Zob. np. John Laband, Paul Thompson, *Kingdom and Colony at War: Sixteen Studies on the Anglo-Zulu War of 1879*, Pietermaritzburg, Cape Town 1990; John Laband, *Kingdom in Crisis. The Zulu Response to the British Invasion of 1879*, Manchester 1992; idem, *The War Correspondent. The Anglo-Zulu War*, Johannesburg 1996.

⁸ Zob. np. J. Laband, *The Rise and Fall of the Zulu Nation*, London 1997; idem, *Historical Dictionary of the Zulu Wars*, Lanham, Toronto, Oxford 2009.

Czaki”⁹, oczywiście, jeżeli mówimy o klasycznej biografii. Jednocześnie liczne, wymienione wcześniej pozycje świadczą, że nie jest to do końca prawdą i opisanie życia i dzieła Czaki jest możliwe. Stąd taka niechęć? To zapewne temat na osobne studium.

Książka J. Labanda, jest kolejnym dowodem tego, że napisanie biografii Czaki jest jak najbardziej możliwe. Trudne, ale możliwe. Wprawdzie formalnie rzecz ujmując, tytuł tej monografii sugeruje, że przedmiotem zainteresowania autora są okoliczności śmierci Czaki w 1828 roku i jej skutki dla państwa Zulusów. Tymczasem faktycznie kwestie związane z kolejnymi zamachami na życie Czaki, a wreszcie z jego śmiercią w 1828 roku są pretekstem do ukazania biografii twórcy państwa Zulusów. Taka metoda ma pozwolić na uniknięcie mielizn wynikających z niedostatków bazy źródłowej.

Książka została podzielona na pięć części i dwadzieścia rozdziałów, chociaż nie jest długa (168 stron). Paradoksalnie, wyjście od kwestii śmierci Czaki i jego „losów pośmiertnych” ma głęboki sens. Bardziej konkretne informacje mamy bowiem o ostatnich czterech latach życia Czaki, od momentu, kiedy w Port Natalu (obecnie. Durban) pojawiają się brytyjscy kupcy i awanturnicy. Możemy kwestionować ich przekazy, zarzucać im nie tylko subiektywizm, wręcz skrajną stronniczość¹⁰, ale to nie zmienia faktu, że tylko dla tego okresu dysponujemy klasycznymi źródłami historycznymi. Co więcej mimo dość jednolitej proveniencji, jako że wszystkie one są albo źródłami narracyjnymi stworzonymi przez europejskich osadników lub oficjalnymi dokumentami administracji brytyjskiej i ludzi z nią powiązanych, to jednak nie reprezentują jednolitej wizji twórcy państwa Zulusów. Autor uzupełnia je o zapisane źródła mówione, głównie tradycje ludów zamieszkujących KwaZulu-Natal zgromadzone na przełomie XIX i XX wieku przez Jamesa Stuarta, a publikowane od lat siedemdziesiątych XX wieku¹¹.

Wykorzystanie szerokiego wachlarza źródeł i przyjęta metoda prezentacji panowania Czaki oczywiście nie likwiduje zasadniczego problemu, czyli braku wiarygodnych informacji dla okresu przed 1824 rokiem. Laband nie tyle rozwiązuje ten problem, co go omija. Koncentrując się na kluczowych i potwierdzonych źródłowo wydarzeniach tworzy szkielet opowieści, który pozwala mu na snucie

⁹ Zob. D. Wylie, *Myth of Iron*, s. 3.

¹⁰ Od końca lat osiemdziesiątych XX wieku stało się modne podważanie wiarygodności źródeł narracyjnych i dyplomatycznych wytwarzanych przez osadników i administrację kolonialną. Zob. np. Julian Cobbing, „Mfecane as Alibi. Thoughts on Dithakong and Mbolopo”, *Journal of African History*, t. XXIX, 1988, nr 3, s. 509–512; Dan Wylie, „‘Proprietor of Natal’. Henry Francis Fynn and the Mythography of Shaka”, *History in Africa*, t. XXII, 1995, s. 409–437.

¹¹ Zob. *The James Stuart Archive of Recorded Oral Evidence Relating to the History of the Zulu and Neighbouring Peoples*, red. Colin de B. Webb, John B. Wright, t. I–VI, Pietermaritzburg, Durban 1976–2014.

dywagacji słabiej osadzonych w materiale źródłowym. Przykładowo poprzez dociekania, kto mógł dokonać pierwszego zamachu na życie Czaki, jeszcze w 1824 roku, autor chciał przedstawić charakter tego państwa, a przede wszystkim fakt jego słabej konsolidacji. Wskazuje na siły odśrodkowe wywodzące się chociażby z rodziny samego władcy. To zaś dało pretekst do ukazania, że z tradycyjnego punktu widzenia Czaka był uzurpatorem. Co prawda był synem Senzangakhony, władcy AmaZulu, ale z pomniejszej żony, a co więcej, jego legalność mogła budzić wątpliwości¹².

To z kolei umożliwiło autorowi ukazanie drogi Czaki do panowania nad Zulusami. Skądinąd tej części jego biografii, która została najbardziej zmitologizowana, i o której faktycznie najmniej wiemy. Bazując na tradycjach ustnych i przekazach ze źródeł narracyjnych, Laband pokrótce opisuje tę drogę nie wdając się z nadto w kontrowersje dotyczące chociażby daty, kiedy Czaka został władcą Zulusów, przyjmując, iż był to rok 1816. To z jednej strony jest zrozumiałe, gdyż charakter i formuła książki, raczej popularyzatorskiej, nie zachęca do drobiazgowych dywagacji. Tym niemniej jednak trochę szkoda, że nie wskazał, iż możliwe są inne daty¹³.

Inny element słabości konsolidacji państwa wiązał się z jego charakterem. I znowu fakt zamachu na życie władcy w 1824 roku pozwala Labandowi na pokazanie, że państwo Zulusów powstało w kształcie, w jakim było w momencie śmierci Czaki, czyli w jesieni 1828 roku, zasadniczo na skutek podboju. A w swojej finalnej formie istniało niespełna dwa lata. Stąd wiele podporządkowanych ludów z trudem akceptowało dominację Zulusów i Czaki. Tak naprawdę były tylko trzy czynniki konsolidujące nowopowstałe państwo: podbój i przewaga militarna, lęk przed AmaNdwandwe, oraz osoba samego Czaki i jego charyzma, jako wojownika i zdobywcy.

Przedstawienie tego drugiego czynnika, a więc lęku przed AmaNdwandwe i jego władcą Zwide, w drugiej dekadzie XIX wieku najpotężniejszego władcy w tym regionie, pozwoliło autorowi pokazać złożoną sytuację geopolityczną regionu i uwarunkowania, w których działał tytułowy bohater. A przede wszystkim to, że nie był pierwszym tego rodzaju władcą, a jego działania miały swoje wcześniejsze analogie, a samo państwo Zulusów było tylko jednym z wielu. Natomiast ostatni czynnik, charyzma Czaki, jest motywem przewodnim kolejnych rozdziałów. Autor nie ukrywa przy tym, że wiele informacji na temat charakteru i działań

¹² J. Laband, *The Assassination of King Shaka. Zulu History's Dramatic Moment*, s. 21.

¹³ Datę tę zakwestionował Dan Wylie, zwracając uwagę, że był to jedynie szacunek Henryego F. Fynna i Francisa Farrewella i zasugerował rok 1812, jako moment przejścia władzy przez Czakę. Zob. D. Wylie, *Myth of Iron*, s. 149–150. Warto też zwrócić uwagę na to, że James Stuart na podstawie ustnych tradycji datował przejście władzy przez Czakę na 1814 rok. Zob. James Stuart, *The Zulu Military System*, Stuart Papers, KCAL, File 66, KCM 24354, f. 2.

tytułowego władcy jest niepewnych i sprzecznych. Tym niemniej udaje mu się zaprezentować charakter i metody panowania Czaki; kluczową rolę wojny i podbojów, jako narzędzia konsolidacji panowania, a przede wszystkim tworzenie mitu niezwyciężonego władcy, jeszcze za jego życia.

Dużo miejsca zostało poświęcone relacjom Czaki z europejskimi przybyszami. Jest to zrozumiałe biorąc pod uwagę, że to oni byli twórcami źródeł narracyjnych, dzięki którym dysponujemy bardziej konkretnymi informacjami na temat Czaki i jego państwa. Choć jednocześnie tworzy nieco przeinaczony obraz rzeczywistości, w której przybysze są ważniejsi, niż byli w rzeczywistości. To, co jest wartością, w tym przypadku to zaprezentowanie charakteru społeczności łowiecko-kupieckiej osiadłej w Port Natal (ob. Durban), która przyjęła wiele elementów lokalnej kultury, tworząc rozbudowane struktury klienckie, a nawet matrymonialne.

Druga, trzecia i czwarta część książki są w całości biografią zuluskiego władcy z okresu pomiędzy 1824 i 1828 rokiem. Narracja jest skonstruowana wokół głównych wydarzeń: ostatecznego pokonania AmaNdwandwe w 1826 roku, śmierci Nandi, matki Czaki w sierpniu 1827 roku, jako wydarzeniach kluczowych dla państwa i życia samego głównego bohatera. Jednocześnie narracja ta jest poniekąd próbą zaprezentowania genezy zamachu z 1828 roku i drogi do tego zamachu, dla której oba wydarzenia były kluczowe. Likwidacja głównej konkurencyjnej siły dała elitom nowego państwa poczucie bezpieczeństwa zewnętrznego. A śmierć Nandi uruchomiła, według dominującej tradycji, autodestrukcyjne cechy samego Czaki. Tyle, że autor przekonuje, iż za tym kryło się coś więcej niż paranoja bohatera biografii. Laband sugeruje, że uruchomiona powszechna histeria służyła jako narzędzie do rozprawienia się z tradycyjnymi elitami, zwłaszcza podbitych wodzostw¹⁴. Wskazuje przy tym, że po zakończeniu okresu żałoby działania Czaki były dość racjonalne i przeczy tym samym rozpowszechnionym tezom o utracie przez Czakę kontaktu z rzeczywistością.

Dużo, może nawet zbyt dużo miejsca jak na niezbyt obszerną pracę poświęca kolejnym misjom wysłanym przez zuluskiego monarchę do Kolonii Przylądkowej, choć sam opis i tezy odnośnie niepowodzenia obu misji są interesujące. Następnie przedstawia bezpośrednie okoliczności zamachu na Czakę dokonanego przez jego braci, zaczynając od nieudanej wyprawy przeciw królestwu Gaza (w obecnym Mozambiku) po sam zamach. Autor opisuje przyczyny niepowodzenia kampanii, spisek Dingane i Mhlangany, a wreszcie sam zamach i jego przebieg.

Ostatnie trzy rozdziały, składające się na część piątą, zostały poświęcone pośmiertnym losom tak samego Czaki, jak i jego państwa, walce o władzę między Dingane a Mhlanganą i niepokojach związanych z przejściem władzy, w tym, nadziejach szeregu dawnych wodzostw na wyemancypowanie się spod panowania

¹⁴ Zob. J. Laband, *The Assassination of King Shaka*, s. 99.

Zulusów. Przy okazji pokazał pokrótce mechanizm przejmowania władzy i rolę w nim arystokracji i kobiecego dworu, podkreślając znaczenie tego ostatniego, jako kluczowego dla określenia praw do dziedziczenia¹⁵.

Panowanie Dingane zostało omówione pokrótce. Dość tradycyjnie opis ten koncentruje się na relacjach z kolonistami z Port Natalu i konflikcie z Voortrekkerami. A trochę szkoda, gdyż, jak się wydaje, to Dingane był kluczową postacią w procesie ugruntowania zuluskiej państwowości. To on nadał państwu stworzonemu przez Czakę cechę trwałości. Tego jednak w tym opisie nie znajdziemy. Znajdziemy natomiast odwołanie do współczesności i używania Czaki i Dingane, jako symboli w walce politycznej, choć niestety wątek ten nie został rozwinięty.

W przypadku książki Johna Labanda dostajemy więc, wbrew tytułowi, popularno-naukową biografię Czaki. Książka jest napisana prostym przystępnym językiem. Czyta się ją dobrze i lekko. Dostarcza, mimo ograniczonej objętości rzetelnego zestawu informacji o samym Czace, jak i o wczesnej fazie istnienia państwa zuluskiego. Faktograficznie trudno coś jej zarzucić, podobnie w sferze interpretacji. Autor nie podejmuje prób mierzenia się z kwestiami kontrowersyjnymi, ale też nie takie było założenie tej pracy. Ewidentnie jest ona próbą przybliżenia życiorysu Czaki szerszej publiczności. I w tym względzie pracę należy uznać za udaną i wartościową. Książka Labanda to bardzo dobry wstęp dla osób pragnących postawić pierwsze kroki na drodze do poznawania dziejów Afryki południowo-wschodniej w pierwszej połowie XIX wieku.

¹⁵ *Ibidem*, s. 150. Zob. także E. A. Eldredge, *The Creation of the Zulu Kingdom, 1815–1828. War, Shaka, and the Consolidation of Power*, New York 2014, s. 276–277.

Jacek Łapott, *Dogonowie z bliska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2019, ss. 252.

Autor książki jest z wykształcenia etnologiem-afrykanistą. Praca powstała dzięki jego wiedzy i doświadczeniu badawczemu zdobytemu w trakcie kilkunastokrotnych wypraw do Afryki, których był organizatorem. Dogonowie z Mali, którym poświęcona jest ta książka, należą do jednej z wielu społeczności refugialnych, obok Nuba z Sudanu, Somba z Beninu, Kirdi z Kamerunu, Hadżeraj z Czadu czy Gagou z Wybrzeża Kości Słoniowej, które poznał Autor w trakcie swoich badań terenowych. Społeczności te musiały zmierzyć się z wyzwaniami współczesnej rzeczywistości.

Efekty tych zmagañ u Dogonów zostały przedstawione na przestrzeni lat 1987–2017, a więc w trzydziestoletniej perspektywie, która pozwala na zaprezentowanie procesu toczących się zmian kulturowych. Niezwykle cenne jest to, że Autor wyraźnie ukazuje drogę, jaką przebył w odkrywaniu kultury Dogonów relacje pomiędzy nim – badaczem kultury, a jej reprezentantami – Dogonami. We wstępie do książki stwierdził: „Moje relacje z ‘nosicielami kultury Dogonów’ stają się z czasem coraz bliższe i pełne wzajemnego szacunku”¹. To niewątpliwie efekt stosowanych przez Autora jakościowych metod badawczych, takich jak obserwacja, w szczególności obserwacja uczestnicząca, wywiad swobodny i tzw. *storytelling*.

Książka prezentuje unikalny, wielowymiarowy obraz kultury w procesie zmian. Jest rzetelnym studium, krok po kroku odsłaniającym odległy świat, który znalazł się w sferze wpływów globalizacji.

Zamierzonym celem książki było sporządzenie antologii własnych prac, zgodnie z chronologią ich powstania. Autor podkreśla we wstępie iż „Większość z nich jest poświęcona jakiemuś fragmentowi kultury Dogonów, a w innych kultura Dogonów stała się inspiracją do podjęcia jakiegoś szerszego tematu”².

Wartością niezaprzeczalną całej pracy jest odsłonięcie przez Autora-badacza zjawiska obecnie powszechnego w Afryce, a zapewne i wszędzie za światem – powstawania „tradycji odnalezionej” bądź „odnajdywanej”, jako owocu wspomnianych wyżej wpływów globalizacji, a także niejako na przekór niej. Ścieranie się

¹ J. Łapott, *Dogonowie z bliska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2019, s. 9.

² *Ibidem*, s. 10.

lokalności kultury, chroniącej swoją tożsamość, z globalnością narzucającą oczekiwania wobec niej, wieńczy powstanie nowej jakości. Mieści ona jednak tradycyjne wzory, oferując na sprzedaż to, co wymaga *de facto* ocalenia z punktu widzenia spójności kultury i celu, jakim jest jej przetrwanie we współczesnym świecie. Z tego powodu, z badawczego punktu widzenia, niezwykle cenne jest zakwestionowanie przez Autora słuszności twierdzenia głoszonego już sto lat temu: „[...] postęp społeczno-gospodarczy plus „misja cywilizacyjna” administracji kolonialnej wymuszają tak istotne zmiany w pozaeuropejskich kulturach tradycyjnych, że dni czy lata ich istnienia są już policzone”, kiedy mówi, że: „pogłoska o tej śmierci była mocno przesadzona”³. Taka ocena sytuacji pozwala mieć nadzieję, że z mapy kultur świata nie wyłoni się „papka kulturowa” łatwo dla wszystkich przyswajalna, a co za tym idzie, że nie zniknie cel i sens badań nad różnorodnością kultur świata. Taki stosunek do badanych kultur naznaczony jest głębokim humanizmem godnym naśladowania.

Na całość książki składa się osiemnaście rozdziałów opatrzonych wstępem, zakończeniem, bibliografią oraz osiemnastoma ilustracjami. Wielka szkoda, że Wydawca nie zreprodukował ich w kolorze.

Rozdziały te, poprzedzone *Wprowadzeniem do polskich badań afrykanistycznych. Gdzie kraj Dogonów a gdzie Polska?*, wyłamującym się ze wspomnianej chronologii – powstał w 2017 roku, krok po kroku odsłaniają bogactwo kultury Dogonów, prezentując kolejne tematy:

- *Tradycjonalizm kulturowy plemienia Dogon z Mali*
- *Atmo Domno – refleksje nad systemem władzy i stratyfikacją społeczną u Dogonów z Mali*
- *Sztuka Afryki u progu XXI wieku – refleksje etnologa*
- *Czy w Afryce jest jeszcze miejsce na tajne związki – rzecz o stowarzyszeniu Awa w plemieniu Dogon (Mali)*
- *Ukryty wymiar afrykańskiej przestrzeni*
- *Afrykański obraz świata białych – między kultem cargo a postawą roszczeniową (na przykładzie Dogonów z Mali)*
- *Plemiona Afryki Zachodniej wobec globalizacji – na przykładzie ludu Dogon*
- *Pochwała afrykańskiej tradycji oralnej – na przykładzie plemienia Dogon z Mali*
- *Afryka – kontynent specjalnej troski*
- *Wioska plemienia Dogon jako symbol ciała mitycznego przodka – czyli co zostało z mitu?*
- *Yaa iye-i la („Wczoraj to nie dzisiaj”) – rozwój i zmiana w kulturze Dogonów*
- *Dziś prawdziwych masek w Afryce już nie ma...?*

³ *Ibidem*, s. 222.

- „*Jesteśmy innej rasy i dlatego nasz dom nie jest dla nich*” – piętno wykluczenia
- *Is it safe? Bezpieczeństwo kulturowe – co to takiego?*
- *Czy współczesna Afryka zatracza zdolność komunikowania się?*
- *Oryginał, kopia, fałszerstwo. Rozważania na temat współczesnej sztuki afrykańskiej*
- *Etnolog pod presją zmian w Afryce.*

Uważam, że najlepszą rekomendacją tej książki są zacytowane przez Autora, nie bez dumy, lecz słusznie (!), słowa jednego z Dogonów – Pangale Dolo, który wprowadzał badacza w tajniki kultury: „*Jesteśmy już razem [nie wy u nas, nie obok, ale razem] my i wy i ten kto chce to opisać winien pisać prawdę*”⁴ oraz refleksje Autora: „Rodzi się pytanie: po ilu latach kontaktów i badań można zasłużyć na takie zaufanie Dogonów? Czy i jak można zweryfikować otrzymany przekaz?”⁵. Świadczą one nie tylko o profesjonalizmie badacza, lecz także o jego empatii, dzięki której zdobył zaufanie swoich informatorów, które umożliwiło mu dotarcie do jądra kultury Dogonów. Jednym z nich był Atmo Doumbo. A początkowo nie było to takie proste, gdyż, jak Autor sam przyznaje:

Podobno nasze zbyt natrączywe i szczegółowe pytania na niektóre tematy dotyczące kultury dogońskiej budziły niepokój „starszych”. Atmo został więc „oddelegowany” jako ich przedstawiciel na cały okres pobytu naszej ekipy w kraju Dogonów. To on miał w pewnym sensie decydować, jaki fragment wiedzy tego plemienia można nam było udostępnić⁶.

Konkludując – należy podkreślić znaczenie badań Autora i jego wkład do etnologii polskiej. Książka *Dogonowie z bliska*, obok monografii Lucjana Buchalika *Dawny Świat Dogonów. Dogon ya gali*⁷, jest unikalną monografią-antologią, niejako komplementarną wobec tej drugiej, gdyż wchodzi już głęboko w teraźniejszość. Charakteryzuje się problemowym podejściem do kwestii kultury Dogonów, ukazując w kolejnych rozdziałach nie tyle statyczne, następujące po sobie obrazy, co proces zmieniającej się kultury, odsłaniany mozolnie przez dociekliwego badacza i bystrego obserwatora, któremu udało się nawiązać długoletnią współpracę zwieńczoną prawdziwą przyjaźnią z Dogonami. Jej materialnym dowodem jest „zapisanie” Autorowi ziemi pod budowę polskiej misji naukowej przez dogoń-

⁴ Artykuł *Gdzie kraj Dogonów, a gdzie Polska*, z którego pochodzi cytat, został po raz pierwszy opublikowany [w:] W. Cisło, J. Różanski, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan napięcia i konflikty*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2014, s. 51–70, cyt. s. 31.

⁵ J. Łapott, *op. cit.*, s. 29.

⁶ *Ibidem*, s. 45.

⁷ Lucjan Buchalik, *Dawny Świat Dogonów. Dogon ya gali*, Muzeum Miejskie w Orach, Żory 2010. Książka ta to kompendium wiedzy o tradycyjnej kulturze Dogonów, choć także i tej z przelomu XX i XXI wieku.

skiego przewodnika i przyjaciela – Gadiolou Dolo w jego w rodzinnej wsi Sanga. Było to w 2010 roku. Ten osobisty aspekt badań nie może ważyć wprawdzie na znaczeniu samej książki, lecz świadczy o zaufaniu Dogonów, jakim obdarzyli badacza, który ma „dać świadectwo”.

Książka, w aspekcie metodologicznym, wchodzi w przestrzeń komunikacji międzykulturowej. Znajdujemy w niej także obszernie fragmenty wypowiedzi Dogonów, co przyczynia się do atrakcyjności warstwy narracyjnej. Jej zaletą z punktu widzenia charakteru naukowego są liczne i satysfakcjonujące poznawczo odniesienia do bogatej i zróżnicowanej literatury z dziedziny etnologii, etnografii, historii, a nawet nauk społecznych. Jest opatrzona licznymi przypisami; napisana w sposób przystępny, co bez wątpienia może wpłynąć na zainteresowanie nią czytelnika. Należy także podkreślić, że dzięki wymienionym zaletom, może być z pożytkiem wykorzystywana w dydaktyce akademickiej.

EWA KALINOWSKA

SAMBA DIABARÉ SAMB, ŻYJĄCY SKARB SENEGALU, ODSZEDŁ W WIEKU 95 LAT

El Hadji Samba Diabaré Samb, najstarszy griot Senegalu, zmarł 21 września 2019 roku. Był symbolem i żywym wcieleniem historii, tradycji i kultury. Niczyje odejście nie obrazuje lepiej słynnego zdania Amadou Hampâté Ba¹: „Kiedy w Afryce umiera starzec, to jakby spłonęła cała biblioteka”. Był historykiem, genealogiem, kronikarzem, poetą, muzykiem; nazywano go powszechnie *baayu ndaanaan yi*².

*

Samba Diabaré Samb urodził się w 1924 roku w Mouye, w rodzinie griotów grupy etnicznej Tukulerów³. Tak jak ojciec, dziadek i inni przodkowie, był związany z historią królestwa Dżołof⁴: w swoich opowieściach i śpiewie przedstawiał hi-



Fot Laurence Gavron, Senegal 2014 r.

¹ Malijski pisarz i etnolog (1901–1991), dyrektor Francuskiego Instytutu Czarnej Afryki w Bamako, minister pełnomocny Mali na Wybrzeżu Kości Słoniowej. Po 1960 roku założył w Bamako Instytut Nauk Humanistycznych, reprezentował Mali na forum UNESCO i był członkiem Rady Wykonawczej UNESCO.

² Ojciec artystów (wołof).

³ Tukulerzy (Tukulor, Toucouleur) – grupa etniczna w Afryce Zachodniej, zamieszkuje głównie obszary regionu Futa Toro w północnym Senegalu (niewielkie skupiska są obecne na południu Mauretanii). Kultura Tukulerów ma wiele cech wspólnych z kulturą Fulanów, czasami klasyfikuje się ich w obrębie tej grupy. Niekiedy uznaje się ich za osobną grupę, powstałą w wyniku łączenia się Fulan z Wolofami.

⁴ Dżołof (fr. *Djolo*, wołof: *Jolof*) – przedkolonialne królestwo na terenach dzisiejszego Senegalu, założone przez Wolofów. Królestwo powstało prawdopodobnie w XIII wieku, utrzymywało ścisłe kontakty handlowe z Imperium Mali (lub było od niego zależne). Szczyt rozkwitu Dżołofu przypada na XVI wiek, kiedy królestwo prowadziło zyskowny handel z Portugalczykami. Przetrwalo

historię władców Dżołof, związki rodzinne, panowanie, bitwy i inne ważne wydarzenia, aż do panowania ostatniego niezależnego króla Dżołof, Alboury Ndiaye (1875–1890). Był związany z rodem królewskim i jego potomkami do końca życia.

Samba Diabaré Samb był mistrzem gry na xalamie⁵, jednym z tradycyjnych instrumentów, który ma własności magiczne, towarzyszy narracjom griotów i pomaga w odtwarzaniu przeszłości. Mimo pozornej prostoty konstrukcji, wymaga wirtuozerii, którą Samb osiągnął ucząc się gry na xalamie od wczesnego dzieciństwa. Jako dziesięcioletni chłopiec grał i śpiewał dla króla Sidy Alboury Ndiaye⁶, który wysoko cenił jego występy.

Samba Diabaré Samb zaczął być szerzej znany na krótko przed uzyskaniem niepodległości przez Senegal w 1960 r., dzięki audycjom *Sénégal Demb*, poświęconym historii i dziedzictwu kulturowemu Senegalu. W 1962 r. Samba Diabaré Samb założył, wspólnie z Amadou Ndiaye Samem, Ensemble lyrique traditionnel (Tradycyjny Zespół Liryczny), któremu przyznano nieco później siedzibę w Théâtre national Daniel Sorano⁷, w Dakarze. Ten zespół wykonał po raz pierwszy w 1969 r. balladę *Saaraba*, wyrażającą nostalgię za utraconym rajem dzieciństwa, która została uznana za utwór kultowy.

W ciągu swego długiego życia Samba Diabaré Samb stał się znany w całym Senegalu: występował w radio, telewizji, jak też na żywo, podczas koncertów i spektakli; powstało o nim kilka filmów⁸. Otrzymał wiele odznaczeń, z których wymienimy tylko jedno: w 2006 roku został uznany przez UNESCO za żyjącego skarb ludzkości.

Samba Diabaré Samb był człowiekiem godnym, szlachetnym i skromnym. Podczas wywiadów mówił do końca, że wciąż nie umie wystarczająco dobrze grać na xalamie.

do podboju przez Francuzów w końcu XIX wieku.

⁵ Xalâm (wolof), instrument strunowy (od 4 do 7 strun). Pudło rezonansowe jest wykonywane z jednego kawałka drewna, membrana – ze skóry wołowej. Instrument jest znany w niemal całej Afryce Zachodniej (Mauretania, Senegal, Gambia, Mali, Burkina Faso, Niger, płn. Nigeria, płn. Ghana). Nazwy w innych językach: *bappe*, *diassare*, *hoddu* (fulfulde), *koliko* (gurunsi), *komsa*, *kontigi* (hausa), *koni*, *konting* (mandingo), *molo* (songhay/zarma), *ndere*, *ngoni* (bambara), *tidinit* (arabski – hassanijja).

⁶ Sidy Alboury Ndiaye (1880–1959), syn ostatniego niezależnego króla Dżołof.

⁷ Théâtre national Daniel Sorano: 45, Bd. de la République, Dakar. To otwarty w 1965 r. ośrodek artystyczny z salą na ponad 1000 miejsc, największą w Dakarze i Senegalu.

⁸ M.in. *Samba Diabaré Samb, le gardien du temple* (Samba Diabaré Samb, strażnik świątyni), w reżyserii Laurence Gavron, 2006 r.

INFORMACJE REDAKCJI

Lista recenzentów zewnętrznych „Afryki”

Dr Jacek Adamczyk – Polska Akademia Nauk
Prof. dr hab. Anna Barska – Uniwersytet Opolski
Dr hab. Joanna Bar – Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie
Dr hab. Elżbieta Budakowska, prof. UW – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Renata Czekalska – Uniwersytet Jagielloński, Kraków
Mgr Daniel Gazda – Instytut Etnologii i Archeologii PAN, Warszawa
Dr hab. Magdalena Horodecka – Uniwersytet Gdański
Dr hab. Iwona Kraska-Szlenk
Dr Andrzej Krasnowolski – badacz niezależny, Warszawa
Dr hab. Katarzyna Anna Kołodziejczyk – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Robert Kłosowicz, prof. UJ – Uniwersytet Jagielloński, Kraków
Dr hab. Maciej Kurcz, prof. UŚ – Uniwersytet Śląski, Cieszyn
Dr hab. Kamil Kuraszkiewicz – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Michał Leśniewski – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Wiesław Lizak – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Jacek Łapott, prof. US – Uniwersytet Szczeciński
Dr nauk med. Gabriela Majkut – Uniwersytet Medyczny im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu
Dr Joanna Mormul – Uniwersytet Jagielloński, Kraków
Dr hab. Grzegorz Myśliwski – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Anna Nadolska-Styczyńska – Uniwersytet Toruński
Dr hab. Anna Maria Niedźwiedź – Uniwersytet Jagielloński, Kraków
Prof. dr hab. Nina Pawlak – Uniwersytet Warszawski
Prof. dr hab. Jacek Jan Pawlik SVD – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn
Dr hab. Aneta Pawłowska, prof. UŁ, – Uniwersytet Łódzki
Dr hab. Robert Piętek, prof. UPH – Uniwersytet Przyrodniczo Humanistyczny w Siedlcach
Dr Joanna Popielska-Grzybowska, Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN, Warszawa
Dr hab. Magdalena Radkowska – Uniwersytet Warszawski
Prof. dr hab. Jarosław Różański OMI – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa
Dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł – Uniwersytet Warszawski
Prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

Dr hab. Ewa Siwierska – Uniwersytet Warszawski

Dr Margot Stańczyk-Minkiewicz – Akademia Marynarki Wojennej, Gdynia

Dr hab. Krzysztof Trzcíński, prof. UJ – Uniwersytet Jagielloński, Kraków

Dr Izabela Will – Uniwersytet Warszawski

Prof. dr hab. Izabella Zatorska – Uniwersytet Warszawski

Dr hab. Maciej Ząbek, prof. UW – Uniwersytet Warszawski

Dr hab. Magdalena Zdrada-Cok – Uniwersytet Śląski, Sosnowiec

Prof. dr hab. Jerzy Zdanowski – Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza
Modrzewskiego

Dr hab. Beata Wójtowicz – Uniwersytet Warszawski

Zasady przyjmowania tekstów do druku

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

Redakcja przyjmuje do druku artykuły naukowe, artykuły recenzyjne, recenzje, polemiki i relacje z wydarzeń naukowych i kulturalnych związanych z Afryką.

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

Teksty prosimy nadsyłać pocztą elektroniczną na adres: 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.

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

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

Ponadto wyrażam(y) zgodę na to, że warunkiem opublikowania artykułu w czasopiśmie „Afryka” jest przeniesienie praw autorskich na rzecz wydawcy czasopisma.

Podpis/Podpisy

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

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

Kwalifikowanie tekstów do publikacji

- Przed przesłaniem tekstu do recenzji sekretarz redakcji sprawdza, czy jest on zgodny z profilem merytorycznym pisma i spełnia wszystkie wymogi techniczne. Teksty, które spełniają powyższe warunki są przysyłane do redaktora naczelnego i tematycznego, którzy wyznaczają recenzentów.
- Każdy tekst jest recenzowany przez dwóch recenzentów w systemie ***double-blind review***. Oznacza to, że recenzenci nie znają tożsamości autora a autor nie zna tożsamości recenzentów.
- Recenzje sporządzane są w formie pisemnej.
- Recenzje zawierają informacje o przyjęciu tekstu, konieczności dokonania poprawek wskazanych przez recenzenta lub odrzuceniu tekstu. Tekst, który otrzymał co najmniej jedną negatywną recenzję nie jest publikowany.

Ghostwriting i Guest authorship

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

Wytyczne dla autorów tekstów

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

Do pliku „dane osobowe” powinna być dołączona krótka notka o autorze informująca o jego afiliacji i zainteresowaniach badawczych.

Do każdego tekstu należy załączyć abstrakt (w tym samym pliku) i słowa kluczowe w języku polskim i angielskim oraz bibliografię.

Konstrukcja artykułu naukowego

Artykuł we wstępie powinien zawierać określenie problemu badawczego oraz hipotezę lub tezę.

We wstępie należy przedstawić przyjętą metodę badań i źródła zgromadzonych materiałów.

Tekst powinien charakteryzować się logiczną kompozycją: powinien być podzielony na kolejne części poprzedzone śródtytułami ilustrującymi wyraźnie tok rozważań autora.

Tekst nie powinien zawierać kolokwializmów i metafor językowych.

Tekst powinien zawierać zakończenie z wnioskami odnoszącymi się do problemu badawczego i postawionej na wstępie hipotezy lub tezy.

Wymagania techniczne

- **Imię i nazwisko autora** powinno być umieszczone w pierwszej linii tekstu, wyrównane do lewego marginesu.
- **Tytuł** należy umieścić poniżej nazwiska – zapisany czcionką prostą (antykwą), bez cudzysłowu, wyrównany do środka strony, niezależnie od liczby wierszy.
- **Tekst** nie powinien przekraczać objętości 1 arkusza wydawniczego (22 strony).
- **Formatowanie:** edytor – Word; czcionka – 12, Times New Roman; odstęp między znakami – standardowy; interlinia – 1,5 wiersza; wielkość wcięcia wierszy akapitowych – 1,5 cm [Tab]; marginesy [wszystkie] – 2,5 cm; cytaty i zwroty obcojęzyczne – kursywą; wszystkie strony ponumerowane – dół strony [stopka] do środka.
- **Nazwa pliku** z tekstem powinna zawierać jedynie trzy pierwsze słowa tytułu tekstu.
- **Plik** powinien być przesłany w formacie doc, docx.
- **Ewentualne** zdjęcia, mapy, wykresy i tabele należy przysyłać w osobnym pliku JPG, ponumerowane, zaznaczając miejsce ich umieszczenia w tekście.
- **W tekście należy używać typowych skrótów**, powszechnie przyjętych w j. polskim takich jak „np.”, „etc.”, „itp.”, „jw.”. Nazwy miesięcy należy podawać pełnym wyrazem. Należy stosować pisownię określeń „wiek”, „rok”: przed – rozwinięte, np. w wieku XIX, w roku 1976; po – skrócone, np. w XX w., w 1888 r.
- **Autor jest zobowiązany** sprawdzić przyjętą polską pisownię nazw geograficznych i etnicznych.

Prosimy o przestrzeganie wymagań technicznych.

Przypisy

Odsyłacz przypisu w tekście, pisany cyfrą arabską, należy umieścić w górnej frakcji. Jeżeli odsyłacz występuje na końcu zdania, należy go umieścić przed kropką kończącą zdanie, z wyjątkiem zdań kończących się skrótem zakończonym kropką, jak np. „w.” lub „r.”

Numer przypisu umieszcza się u dołu strony, również w górnej frakcji, bez kropki. (czcionka – 10, Times New Roman)

W zapisie bibliograficznym umieszczonym w przypisach należy podawać kolejno: pierwszą lub pierwsze litery imienia autora cytowanego dzieła zakończone 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.”

Zapis bibliografii załącznikowej

Eco U., *Zapiski na pudelku od zapalek*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa, 2005.

Przy cytowaniu źródeł internetowych podajemy pierwszą literę (litery) imienia, nazwisko autora tekstu (jeśli jest znany), tytuł artykułu (italikami), adres strony internetowej, oraz informację z dnia dostępu np.:

M. Culross, <http://www.unc.edu/~hhalpin/ThingsFallApart/achebebio.html> (6.12.2011).

W tekście przypisu pełny zapis bibliograficzny dzieła należy umieścić w pierwszym przypisie, w którym jest ono cytowane. W kolejnych przypisach należy użyć tylko pierwszego lub pierwszych wyrazów w tytule, aby był on rozpoznawalny, a po przecinku numery stron. Jeśli cytowane jest tylko jedno dzieło danego autora, po nazwisku autora zakończonym przecinkiem należy użyć skrótu *op. cit.*,

a następnie umieścić numery stron. Jeśli w dwóch następujących po sobie przypisach cytowane jest to samo dzieło, w drugim należy używać słowa *ibidem*.

Cytowania

Fragmenty cytowane w tekście, krótsze niż 5 linijek powinny być ujęte w cudzysłów. Natomiast dłuższe – od nowego wiersza (czcionka 11) z wcięciem 35 mm, interlinia 1,15.

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI POLSKIEGO TOWARZYSTWA AFRYKANISTYCZNEGO W 2019 ROKU

W 2019 roku Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne prowadziło następującą działalność:

Seminarium Afrykanistyczne (współorganizowane z Katedrą Języków i Kultur Afryki UW):

- 10 stycznia — dr Krystyna Kamińska, „Jan Dybowski jako zapomniany badacz Afryki”
- 21 lutego — Wiesława Bolimowska, „Afryka w polityce globalnej po 1960 roku”
- 14 marca — Krzysztof Błażyca, „Mato Oput. Obrzędy pojednania w kulturze Aczoli na tle wojny w północnej Ugandzie (1986-2007)”
- 11 kwietnia — dr hab. Ewa Kalinowska, „Role społeczne i symbolika *pagnes*, tkanin Afryki Zachodniej”
- 16 maja — Bogusław Franczyk, „Kamienne stele „władców ziemi” - studium etnoarcheologiczne z północnego Burkina Faso”
- 6 czerwca — prof. Izabela Zatorska, „Gatunki związane z oraliteraturą malgaską i transpozycja ich w literaturze francuskojęzycznej”
- 7 listopada — mgr Izabela Cywa, „Mechanizm działania grup zbrojnych w Republice Środkowoafrykańskiej na przykładzie Gminy Gamboula”
- 12 grudnia — mgr Olga Clarke, „Zachodnioafrykańskie oblicza mody w Warszawie, studium etnograficzne”

Działalność popularyzatorska

Cykliczne spotkania „Afryka na Koszykowej” organizowane wspólnie z Biblioteką Publiczną m. st. Warszawy na Koszykowej, Katedrą Języków i Kultur Afryki UW, Staromiejskim Domem Kultury oraz AfryKamerą.

- 23 stycznia: „Kulturowy postkolonializm czyli o tym, jak kultury afrykańskie emigrują z kontynentu, a inne odnajdują swoje miejsce w Afryce”
- 27 lutego: „Oblicza migracji - handel ludźmi z Afryki Wschodniej”
- 20 marca: „Współpraca na rzecz edukacji w Afryce. Polskie działania w XXI w.” (debata i wystawa w dniach 20 marca – 5 kwietnia)
- 17 kwietnia: „Jak rozmawiać? Czyli o komunikacji między kulturami”

15 maja: „Złoty nosorożec” czyli czy w Afryce było średniowiecze”

30 października: „Afrykańskie muzea XXI wieku – tożsamość i polityka”

20 listopada: „Abiy Ahmed – premier Etiopii i laureat pokojowej nagrody Nobla zwraca wody Nilu”

18 grudnia: „Czy Haiti to Afryka?”

Działalność wydawnicza

Dwa numery czasopisma „Afryka” (numer 49 i 50).

W 2019 roku PTAfr przyznał nagrody za najlepsze publikacje naukowe i popularnonaukowe o tematyce afrykanistycznej w 2018 roku.

Otrzymali je:

1. Sabina Brakoniecka (w kategorii: monografia naukowa autora przed habilitacją) za książkę „Koncepcja reformy islamu w północnej Nigerii”
2. Jacek Jan Pawlik (w kategorii: publikacja naukowa autora, który uzyskał stopień doktora habilitowanego) za książkę „Twórcza codzienność mieszkańców Lomé”

Patronat naukowy

1. XV Naukowe Spotkania z Afryką pt. „Religia i polityka w Afryce” zorganizowana przez Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 16 i 17 kwietnia
2. Seminarium naukowe „Polscy pionierzy Afryki. W rocznicę czterdziestolecia wyprawy do Afryki Zachodniej” zorganizowana przez Instytut Archeologii UJ w Krakowie 3 października 2019

Przewodnicząca Zarządu PTAfr

Hanna Rubinkowska-Aniol

Skarbnik PTAfr

Jarosław Różański