

POLSKIE TOWARZYSTWO AFRYKANISTYCZNE
KATEDRA JĘZYKÓW I KULTUR AFRYKI UW

AFRYKA

Wokół wody w Afryce:
problematyka społeczna,
kulturowa i historyczna

Redakcja naukowa
Hanna Rubinkowska-Anioł
Izabela Will

NR 51/52 (2020/2021)

WARSZAWA

Wydawcy
Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne
Katedra Języków i Kultur Afryki Wydziału Orientalistycznego UW



POLSKIE
TOWARZYSTWO
AFRYKANISTYCZNE



KATEDRA
JĘZYKÓW
I KULTUR
AFRYKI



Recenzenci tomu

prof. dr hab. Arkadiusz Żukowski
dr Ewa Wołk-Sore

Rada Naukowa

prof. dr hab. Robert Kłosowicz
prof. dr hab. Nina Pawlak
prof. dr hab. Jarosław Różański
prof. dr hab. Ryszard Vorbrich
prof. dr hab. Arkadiusz Żukowski
dr hab. Elżbieta Budakowska, prof. UW
dr hab. Anna Niedźwiedz, prof. UJ
dr hab. Marek Pawełczak
dr hab. Małgorzata Szupejko

Redaktor naczelna

dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł, prof. UW

Sekretarz redakcji

dr Sabina Brakoniecka

Zespół redakcyjny

dr hab. Renata Diaz-Szmidt, UW
dr hab. Ewa Kalinowska, UW
dr hab. Kinga Lendzion, UKSW
dr hab. Aneta Pawłowska, prof. UŁ
dr Konrad Czernichowski, UMCS
dr Katarzyna Mich
dr Joanna Mormul, UJ
dr Izabela Will, UW

Adres redakcji

Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne
Katedra Języków i Kultur Afryki, Wydział Orientalistyczny UW
00-927 Warszawa, Krakowskie Przedmieście 26/28, tel. 22 55 20 517
e-mail: ptafrykanistyczne@gmail.com, <https://afryka.ptafr.org/pl/>

Wytyczne dla autorów

<https://afryka.ptafr.org/pl/index.php/afryka/about/submissions>

© Copyright by Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne

© Copyright by Katedra Języków i Kultur Afryki UW

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

ISBN 978-83-8017-439-9

Zdjęcie na okładce: Relief przedstawiający węża wychodzącego ze studni, miejscowość Daura w Nigerii
(fot. Izabela Will)

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

Nakład: 200 egz.



Realizacja wydawnicza:

Dom Wydawniczy ELIPSA
ul. Inflancka 15/198, 00-189 Warszawa
tel. 22 635 03 01
e-mail: elipsa@elipsa.pl, www.elipsa.pl

SPIS TREŚCI

NOTY O AUTORACH	7
------------------------------	----------

OBITUARIUM

Grzegorz Waliński (13.12.1963 – 13.02.2021)	9
---	---

WSTĘP

Woda w Afryce	11
---------------------	----

ARTYKUŁY

Renata Dulias Zasoby i wykorzystanie wód powierzchniowych Afryki	13
---	----

Kamil Kuraszkiewicz Wpływ wody na egipską architekturę grobową: przypadek grobowców prywatnych z czasów Starego Państwa	31
---	----

Hanna Rubinkowska-Anioł Tamy i zbiorniki wodne w Etiopii jako element polityki Hajle Syllasje I	51
--	----

Izabela Will Pojęcie „wody” w języku i kulturze hausa	69
--	----

Ewa Siwierska Symbolika wody w Koranie	89
---	----

Małgorzata Szupejko Gospodarowanie wodą w trudnych warunkach. Przykład Kamba z Machakos	111
--	-----

Magdalena Dębowska Działalność Wangari Muta Maathai. Świadectwo odpowiedzialności za naturę i prawa człowieka z perspektywy ruchu Green Belt Movement	141
---	-----

Dariusz Skonieczko Woda w rytuałach Batongów po przesiedleniu znad brzegów Zambezi	161
---	-----

KONFERENCJE

VI Kongres Afrykanistów Polskich	173
II Ogólnopolska Konferencja Afrykańska „Afryka – kierunki rozwoju”	178
Konferencja „EU – Sub-Saharan Africa challenges and opportunities: Engine for Growth and Job Creation?”	181
III Konferencja Afrykańska „Afryka: kontynent możliwości czy zagrożeń”	183
INFORMACJE REDAKCJI	189
INFORMACJE PTAfr	191

CONTENTS

NOTY O AUTORACH	7
------------------------------	----------

OBITUARIUM

Grzegorz Waliński (13.12.1963 – 13.02.2021)	9
---	---

INTRODUCTION

Water in Africa	11
-----------------------	----

ARTICLES

Renata Dulias Surface water resources in Africa	13
--	----

Kamil Kuraszkiewicz The influence of water on Egyptian tomb architecture: the case of private tombs from the times of the Old Kingdom	31
---	----

Hanna Rubinkowska-Anioł Dams and water reservoirs in Ethiopia as an element of Haile Sillase I's politics	51
---	----

Izabela Will Cultural conception of "water" in Hausaland	69
---	----

Ewa Siwierska Water symbolism in the Koran	89
---	----

Małgorzata Szupejko Water management in difficult conditions. An example of the Machakos Kamba	111
---	-----

Magdalena Dębowska The activities of Wangari Muta Maathai. Responsibility for nature and human rights from the perspectives of the Green Belt Movement	141
--	-----

Dariusz Skonieczko Water in Batongo's rituals after resettlement from the shores of the Zambezi	161
--	-----

CONFERENCES

6 th Congress of Polish Africanists	173
2 nd Polish African Conference „Africa – Directions of Development”	178
Conference „EU – Sub-Saharan Africa challenges and opportunities: Engine for Growth and Job Creation?”	181
3 rd African Conference „Africa – the Continent of Options or Threads”	183
EDITORIAL INFORMATION	189
PTAfr INFORMATION	191

NOTY O AUTORACH

dr hab. Renata Dulias, prof. UŚ

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Nauk Przyrodniczych, Instytut Nauk o Ziemi

Profesor Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, z wykształcenia geograf, z zamiłowania podróżnik i fotograf. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się na relacjach człowiek – środowisko przyrodnicze. Specjalizuje się w zagadnieniach geografii regionalnej oraz geomorfologii eolicznej i antropogenicznej, ze szczególnym uwzględnieniem wpływu górnictwa na krajobraz. Jest redaktorem czasopisma „Environmental & Socio-economic Studies”.

dr hab. Kamil Kuraskiewicz, prof. UW

Uniwersytet Warszawski

Wydział Orientalistyczny, Zakład Egiptologii

Kierownik Zakładu Egiptologii UW. Od ponad dwudziestu lat uczestniczy w badaniach Polsko-Egipskiej Misji Archeologicznej w Saqqara. Naukowo zajmuje się Egiptem w III tysiącleciu p.n.e., ze szczególnym uwzględnieniem władzy królewskiej, administracji państwowej i kontaktów z terenami ościennymi.

dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł, prof. UW

Uniwersytet Warszawski

Wydział Orientalistyczny, Katedra Języków i Kultur Afryki

Afrykanistka-historyk, profesor w Katedrze Języków i Kultur Afryki, kierownik kierunku Komunikacja międzykulturowa Azji i Afryki. Naukowo zajmuje się historią nowożytnej Etiopii ze szczególnym uwzględnieniem etiopskiej kultury politycznej oraz symboliki i legitymizacji władzy od końca XIX wieku do dzisiaj.

dr Izabela Will

Uniwersytet Warszawski

Wydział Orientalistyczny, Katedra Języków i Kultur Afryki

Adiunkt w Katedrze Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego. Jej zainteresowania badawcze dotyczą języka i kultury hausa, w szczególności gestów używanych w północnej Nigerii.

dr hab. Ewa Siwierska

Uniwersytet Warszawski

Wydział Orientalistyczny, Katedra Języków i Kultur Afryki

Afrykanistka-hausanistka, emerytowany pracownik Katedry Języków i Kultur Afryki. Zajmuje się piśmiennictwem muzułmańskim w języku hausa, historią islamu i ruchami religijnymi w Nigerii.

dr hab. Małgorzata Szupejko

Uniwersytet Warszawski

Wydział Orientalistyczny, Katedra Języków i Kultur Afryki

Małgorzata Szupejko jest socjologiem kultury i etnologiem, byłym pracownikiem Instytutu Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN oraz Katedry Języków i Kultur Afryki UW. Zajmuje się szeroko pojętymi procesami zmiany społecznej i rozwoju społeczeństw Afryki oraz analizą literatury afrykańskiej w językach europejskich w badaniach nad tożsamością współczesnego Afrykanina. Prowadziła badania socjologiczne i etnologiczne w Afryce (Kenia, Uganda, Zanzibar).

Magdalena Dębowska

Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne

Absolwentka wydziału Wiedza o Teatrze w Akademii Teatralnej w Warszawie z tytułem magistra sztuki, absolwentka Ośrodka Studiów Amerykańskich na Uniwersytecie Warszawskim z tytułem magistra kulturoznawstwa, jak również absolwentka podyplomowych studiów w Instytucie Krajów Rozwijających się UW. Interesuje się zagadnieniami kulturowymi Etiopii i Kenii.

Dariusz Skonieczko

Uniwersytet Łódzki

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych

Historyk sztuki, kustosz muzealny, afrykanista. Kurator zbiorów i wystaw etnograficznych Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie. Kurator wystawy stałej poświęconej etnografii afrykańskiej – *Afrykańskie wyprawy, azjatyckie drogi* (otwarcie, październik 2020). Doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Łódzkiego, gdzie pracuje nad wykorzystaniem interaktywnych technik hologramowych oraz sztucznej inteligencji w przestrzeniach muzealnych. Uczestnik wypraw afrykańskich m.in. do Zimbabwe i Demokratycznej Republiki Kongo, Kamerunu oraz organizator cyklu wypraw *Wiwat Polonia – szlakiem wypraw Rogozińskiego* – do Afryki Zachodniej w latach 2014–2016. Autor książki „Zapomniany odkrywca – Stefan Szolc Rogoziński”.

GRZEGORZ WALIŃSKI (13.12.1963 – 13.02.2021)

Grzegorz Waliński był afrykanistą, dyplomata, działaczem politycznym, założycielem Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego. Był też moim dobrym kolegą, z którym dzieliłem liczne doświadczenia, nie tylko naukowe. Odbyliśmy z Grzegorzem wiele rozmów, nie zawsze w poważnych okolicznościach. Wszystkie one były niezwykle interesujące i inspirujące, także wtedy kiedy ich tematyka nie dotyczyła dawnej Afryki, tematu dla nas obu fascynującego.

Grzegorza poznałem w październiku 1982 r. Wtedy to zaczęliśmy studia w Instytucie Historycznym UW. Zbliżyło nas zwłaszcza wspólne seminarium magisterskie poświęcone dziejom Afryki przedkolonialnej prowadzone przez profesorów Bronisława Nowaka i Michała Tymowskiego. Uczęszczaliśmy na nie obaj od 1984 roku. Grzegorz w owym czasie zajmował się państwami Akan ze Złotego Wybrzeża. W 1987 r. napisał pod kierunkiem prof. Michała Tymowskiego pracę poświęconą państwu Akim, której skrócona angielska wersja została opublikowana w *Fasciculi Historici* w 1990 r. pod tytułem „Political and economic changes in Akim in the first half of the 18th century”. Po studiach Grzegorz Waliński pracował przez pewien czas w redakcji encyklopedii PWN oraz w Polskim Radiu. Na początku lat dziewięćdziesiątych był też pracownikiem Zakładu Krajów Pozaeuropejskich PAN. Również w latach dziewięćdziesiątych studiował antropologię w École des hautes études en sciences sociales w Paryżu. W 1997 r. obronił na Wydziale Historycznym UW pracę doktorską pod tytułem *Terytorium a funkcjonowanie państwa Zulusów przed podbojem kolonialnym (1879)*. Promotorem doktoratu, jak i wcześniej pracy magisterskiej, był prof. Michał Tymowski. Szkoda wielka, że praca ta nie została opublikowana, bez wątpienia bowiem na publikację zasługiwała.

W latach 1996–2001 Grzegorz pracował w Polskim Komitecie ds. UNESCO, był członkiem polskiej delegacji na sesje UNESCO. W okresie 2002–2008 pełnił funkcję ambasadora RP w Nigerii z siedzibą w Abudży, akredytowany był także w Beninie, Ghanie, Kamerunie i Gwinei Równikowej. Żałować należy, że po powrocie z Nigerii jego wiedza, znajomość miejscowych realiów oraz doświadczenie nie zostały wykorzystane przez instytucje państwa polskiego. Tym bardziej, że tymi doświadczeniami chciał się dzielić. Świadczy o tym chociażby fakt, że

po powrocie z placówki dyplomatycznej został współzałożycielem i prezesem Polsko-Nigeryjskiego Towarzystwa Gospodarczego.

Po powrocie do kraju Grzegorz zajął się dziennikarstwem i działalnością polityczną. Publikował w „Dzienniku Trybuna”, w którym pełnił obowiązki szefa działu zagranicznego, a później redaktora naczelnego i sekretarza redakcji. Współpracował też z portalami Lewica24.pl oraz Strajk.eu, gdzie publikował m.in. teksty poświęcone współczesnym problemom Afryki. Przez pewien czas występował też w programach publicystycznych Telewizji Republika. Od 2019 r. był członkiem Krajowego Komitetu Wykonawczego Komunistycznej Partii Polski. Działalność w Stowarzyszeniu Historia Czerwona. Jego ostatnie sympatie polityczne oraz publikowanie w Trybunie z mojego punktu widzenia wydają się zaskakujące. Zastanawiałem się wielokrotnie, czym były spowodowane i jakie były motywacje Grzegorza, na ile była to decyzja poważna, na ile ekstrawagancka prowokacja, bo z prowokacji był znany. Żałuję, że nie miałem okazji porozmawiać z nim na ten temat. Chętnie wysłuchałbym jego argumentów, które skłoniły go do takich właśnie decyzji.

W ostatnim okresie jego zaangażowanie i praca związane były z Afryką. Przed samą śmiercią, na przełomie roku 2020 i 2021 był obserwatorem zagranicznym podczas wyborów prezydenckich w Republice Środkowoafrykańskiej. Żal wielki, że ani o Afryce, ani na inne tematy, nie będzie nam już dane toczyć długich nocnych dyskusji.

Robert Piętek
Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach

WODA W AFRYCE

Truizmem jest zarówno twierdzenie, że woda jest podstawą życia, jak i to, że jesteśmy od niej całkowicie zależni. Niemniej jednak spojrzenie na jakikolwiek obszar, region czy makroregion przez pryzmat wody – związanych z nią problemów, wyzwań i nadziei, pozwala na ujrzenie kwestii społecznych, kulturowych czy politycznych ze specyficznej perspektywy. Kwestie związane z wodą pozwalają też ujrzyć pod innym kątem zachodzące zmiany i procesy. Obecnie coraz częściej podkreśla się, że jako ludzie nie zdajemy sobie w pełni sprawy, jak bardzo zasoby wody na Ziemi są ograniczone. Od wielu lat staje się też oczywiste, że zbliżamy się do czasu, kiedy woda jako najcenniejsze dobro, stanie się najbardziej istotną przyczyną konfliktów. Mimo świadomości ogromnego jej znaczenia, zdarza się, że nie pamiętamy jak wiele aspektów naszego życia jest z wodą nierozzerwalnie związanych. Jest ona niezbędna nie tylko do picia i utrzymania higieny, ale pełni też ważną rolę w obrzędach i ceremoniach religijnych, wpływa na nasze zdrowie, w oczywisty sposób zapewnia wegetację, co przekłada się na kwestie ekonomiczne, umożliwia lub utrudnia transport, może niszczyć i dzielić, w sensie jak najbardziej dosłownym, ale też przenośnym, może też łączyć i budować. Z całą pewnością zbiorniki i ciekł wodne mają ogromny wpływ na układy i sojusze polityczne determinując zarówno lokalną, jak też regionalną lub światową politykę. Wszystko to dotyczy każdego zakątka naszej planety, odnosi się również do Afryki.

Kiedy myślimy o tym kontynencie, wydaje się on pod względem wody wyjątkowo wrażliwy. Kojarzy się z największymi suchymi terenami na świecie i z wieloma problemami powodującymi utrudniony dostęp do wody, a także z tego utrudnionego dostępu wynikającymi. Te wyobrażenia, mimo że stereotypowe, są poparte faktami. W Afryce położona jest Sahara – największa pustynia na świecie, a znaczny procent kontynentu to obszary suche. Dla wielu mieszkańców Afryki dostęp do wody, przede wszystkim czystej wody, jest utrudniony. Z drugiej jednak strony należy pamiętać, że Afryka jest nie tylko wielkim, ale i zróżnicowanym kontynentem i, jak w wielu innych kwestiach, tak i sytuacja związana z wodą w różnych częściach kontynentu przedstawia się rozmaicie. Niektóre tereny na brak wody nie mogą narzekać, przez Afrykę przepływają jedne z największych rzek na świecie – Nil i Kongo, znajdują się tam też wielkie jeziora, z których największe to Jezioro Wiktorii, tereny lasów tropikalnych charakteryzują się ogromną wilgot-

nością powietrza, a miliony mieszkańców wielkich afrykańskich miast pobierają czystą wodę z kranu tak samo, jak mieszkańcy świata Zachodu. Afrykanie starają się też przedstawić propozycje, jak problemy z wodą można rozwiązywać (por. Dębowska, Szupejko w tym tomie). Afrykanie wybudowali też ogromne zapory wodne – Wielka Tama Assuańska w Egipcie, Wielka Tama Etiopskiego Odrodzenia w Etiopii nieopodal granicy z Sudanem (por. Rubinkowska-Anioł w tym tomie), czy nieukończone jeszcze, a mające stać się największymi tego typu budowlami na kontynencie, tamy Inga w Demokratycznej Republice Konga. Tamy te i wiele mniejszych umożliwiają nawadnianie ogromnych terenów uprawnych oraz produkcję energii, a jednocześnie jak wszystkie inne gigantyczne budowle, wpływają – często destrukcyjnie – na środowisko naturalne i stosunki społeczne w regionach.

Szybko zachodzące procesy polityczne, społeczne, ekonomiczne, które na różny sposób są związane z wodą, mają znaczące konsekwencje dla wielu aspektów życia na kontynencie. Chęć przedstawienia przykładów tego, jak można spojrzeć na historię i kultury Afryki poprzez pryzmat wody skłoniła autorów niniejszej publikacji do poświęcenia kolejnego numeru „Afryki” właśnie tym kwestiom.

Tom otwiera rozdział autorstwa Renaty Dulias przedstawiający ogólną sytuację zasobów wód na kontynencie. Spojrzenie z perspektywy dziejów Afryki reprezentują teksty: Kamila Kuraszkiewicza dotyczący okresu Starego Państwa o wpływie wody na egipską architekturę grobową oraz Hanny Rubinkowskiej-Anioł na temat wykorzystania budowy tam w Etiopii w polityce cesarza Hajle Syllasje I. Perspektywa kulturoznawcza została przedstawiona w tekście Izabeli Will poświęconym pojęciu „wody” w kulturze i języku zachodnioafrykańskiego ludu Hausa. Ewa Siwierska zaproponowała spojrzenie religioznawcy i poddała analizie symbolikę wody w Koranie. Kwestie społeczne znalazły odzwierciedlenie w tekstach: Małgorzaty Szupejko (poświęcony przykładowi kenijskiej grupy etnicznej Kamba i gospodarowaniu przez nich wodą w trudnych warunkach), Magdaleny Dębowskiej (poświęcony działalności Wangari Muta Maathai, założycielki ruchu Green Belt Movement, jako reprezentacji świadectwa odpowiedzialności za naturę i prawa człowieka) oraz Dariusza Skonieczki (na temat roli wody w rytuałach Batongów po przesiedleniu znad brzegów Zambezi).

Niniejszy tom inicjuje „Afrykę” w nowej odsłonie. Do Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego jako wydawca dołączyła Katedra Języków i Kultur Afryki Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. W zamierzeniu „Afryka” ma ukazywać się jako rocznik, a kolejne numery będą dotyczyć określonych tematów. Mam nadzieję, że poziom publikacji nie zawiedzie oczekiwań Czytelników i będzie godnie kontynuował pisanie o Afryce, jak miało to miejsce w poprzednich pięćdziesięciu numerach.

Hanna Rubinkowska-Anioł
Redaktor naczelna

RENATA DULIAS
Uniwersytet Śląski w Katowicach

ZASOBY I WYKORZYSTANIE WÓD POWIERZCHNIOWYCH AFRYKI

Streszczenie

W pracy przedstawiono wybrane zagadnienia związane z wodami powierzchniowymi Afryki kontynentalnej. W pierwszej części scharakteryzowano główne rzeki, jeziora, obszary wodno-błotne i zaporowe zbiorniki wodne, a w drugiej zarysowano ich znaczenie dla rolnictwa, rybołówstwa i żeglugi śródlądowej. Dane zaczerpnięto z literatury, rocznika statystycznego FAO oraz baz danych: Aquastat, World Waterfalls Database oraz Global Lakes and Wetlands Database. W Afryce występują największe na świecie systemy rzeczne (Nil, Kongo), jedno z największych na świecie jezior (Jezioro Wiktorii, Tanganika), największe na świecie obszary wodno-błotne (Sudd, delta Okavango, delta wewnętrzna Nigru) oraz zaporowe zbiorniki wodne należące do największych na świecie (Wolta na rzece Wolta i Kariba na Zambezi). Zasoby wodne są jednak nierównomiernie rozmieszczone i zależne od zmienności opadów w skali krótko- i długoterminowej. Obok regionów z dużymi możliwościami nawadniania pól wodami rzek oraz rozwoju rybołówstwa i żeglugi śródlądowej, w Afryce występują regiony z drastycznie niskimi zasobami wód powierzchniowych. Zmiany klimatu w sprzężeniu z rosnącą populacją kontynentu jeszcze bardziej te dysproporcje pogłębia.

Słowa kluczowe: zasoby wodne, żegluga śródlądowa, nawadnianie, rybołówstwo śródlądowe

Surface water resources in Africa

Abstract

The paper presents selected issues related to the surface waters of continental Africa. In the first part, the main rivers, lakes, wetlands, and dam reservoirs are characterized, and the second outlines their importance for agriculture, fisheries, and inland waterways. The data were taken from the literature, the FAO statistical yearbook and the Aquastat, World Waterfalls Database, and Global Lakes and Wetlands Database. Africa has the world's largest river systems (Nile, Congo), one of the world's largest lakes (Lake Victoria, Tanganyika), the world's largest wetlands

(Sudd, Okavango delta, Niger inner delta), and dam reservoirs that are among the largest in the world (Volta on the Volta River and Kariba on the Zambezi). However, water resources are unevenly distributed and dependent on exceptional variability in precipitation in the short and long term. Next to the regions with vast irrigation possibilities and the development of fisheries and inland waterways, Africa has regions with drastically low surface water resources. Climate change, combined with a growing population, will deepen the disparities.

Key words: water resources, inland waterways, irrigation, inland fishery

1. Wprowadzenie

Afryka jest drugim, po Australii, najbardziej suchym kontynentem świata, ale także drugim, po Azji, najbardziej zaludnionym. Kontynent zamieszkuje 17,2% globalnej populacji, ale dysponuje on jedynie 9,2% światowych odnawialnych zasobów wodnych (FAO 2017). Zasoby wodne są nierównomiernie rozmieszczone, np. 54,5% przypada na Afrykę Centralną, 21,1% na Afrykę Zachodnią, a jedynie 2% na Afrykę Północną (FAO 2017). Występowanie obszarów deficytu i nadwyżek zasobów wodnych jest uwarunkowane czynnikami przyrodniczymi, ale czynniki antropogeniczne mogą te stany dodatkowo pogłębiać lub łagodzić. Na kontynencie, na którym rolnictwo jest podstawowym źródłem utrzymania, a ono samo jest silnie zależne od opadów, nierówności w dostępie do wody mają poważne skutki społeczno-ekonomiczne, włącznie z najdotkliwszymi – głodem i ubóstwem. Według prognoz w kolejnych trzech dekadach nastąpi podwojenie liczby ludności Afryki, co przy zasobach wodnych utrzymujących się na obecnym poziomie zagraża bezpieczeństwu żywnościowemu większości krajów kontynentu. Afryka stoi więc przed coraz większymi wyzwaniami związanymi z zapewnieniem wystarczającej ilości wody dla rosnącej populacji i to w warunkach zmian klimatu.

Źródłem wody pitnej dla około 3/4 ludności Afryki są wody podziemne (UNEP 2010: 23). Pod względem skali zaopatrzenia dotyczy to w szczególności dużych, szybko rozwijających się miast, takich jak Lagos, Abidżan, Lusaka czy Kampala. Wody podziemne odgrywają również ogromną rolę na obszarach wiejskich, gdzie czerpane są ręcznymi pompami głębinowymi. W krajach zajmujących rozległe tereny pustynne, takich jak Libia, Algieria, Tunezja, Namibia czy Botswana, otrzymujących niewiele opadów, wody podziemne są praktycznie jedynym źródłem zaspokojenia potrzeb wodnych ludności np. w Libii czy Tunezji w 95% (UNEP 2010: 113, 115). Wodom podziemnym zawdzięczają swoje istnienie także oazy na pustyniach Afryki Północnej.

Wody powierzchniowe są wykorzystywane przede wszystkim przez takie działy gospodarki jak rolnictwo, rybołówstwo, żegluga śródlądowa i energetyka. Około

1/4 populacji Afryki korzysta z nich w celach konsumpcyjnych, mimo iż nie zawsze spełniają one kryteria wód pitnych. Szeroki zakres wykorzystania zasobów wód powierzchniowych ma swoje odzwierciedlenie w mnogości problemów natury środowiskowej, społecznej czy gospodarczej, które nie sposób ująć komplementarnie w krótkim opisie. Celem niniejszej pracy jest ogólne, poglądowe przedstawienie wybranych zagadnień związanych z wodami powierzchniowymi Afryki kontynentalnej. Niniejszy rozdział składa się z dwóch części, odnoszących się, odpowiednio, do zasobów i wykorzystania wód powierzchniowych. Powstał w oparciu o literaturę przedmiotu, a dane statystyczne zaczerpnięto z bazy Aquastat FAO (Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Wyżywienia i Rolnictwa), rocznika statystycznego FAO, materiałów UNEP (Programu Środowiskowego Organizacji Narodów Zjednoczonych) oraz baz danych: World Waterfalls Database i Global Lakes and Wetlands Database.

2. Zasoby wód powierzchniowych

2.1. Rzeki

Rzeki Afryki są zasilane przede wszystkim przez wody opadowe. Znikome znaczenie, ograniczone do trzech gór w strefie równikowej (Kilimandżaro, Kenia, Ruwenzori) ma zasilanie przez topniejące lodowce i śniegi, nieco większy jest udział zasilania rzek wodami podziemnymi np. na obrzeżach Kotliny Kalahari (Mydel, Groch 1998: 65). Zasoby wód powierzchniowych Afryki są zatem w ściślejszej zależności od warunków klimatycznych – wysokości opadów i ich rozłożenia w ciągu roku oraz od parowania. W strefie klimatu równikowego wahania przepływu rzek są małe, natomiast w strefie klimatu podrównikowego znacząco zmienne, bo nawiązujące do jednej lub dwóch, dłuższych lub krótszych pór deszczowych w roku. W strefie klimatu zwrotnikowego płyną rzeki okresowe, a w jego skrajnie suchej odmianie – rzeki epizodyczne. Wadi wypełniają się tu wodą raz na kilka miesięcy lub lat, ale każde wezbranie ma bardzo gwałtowny przebieg. Odpływ trwa niekiedy tylko przez kilka godzin. Nierównomierne rozmieszczenie rzek w Afryce oraz sezonowe zmiany ich przepływów są przyczyną dużego zróżnicowania regionalnego w dostępie ludności do wody.

Dla zasobów wodnych w Afryce duże znaczenie mają obszary górskie i wyżynne wyniesione ponad otaczające tereny 200–800 m, które otrzymują więcej opadów i tracą mniej wody na ewapotranspirację (UNEP 2010: 6). Dzięki nim wiele rzek przepływających przez strefy suche lub półsuche, na przykład Nil, Senegal czy Niger, ma zapewniony przepływ w ciągu całego roku. Obszary te odgrywają zatem ogromną rolę w zaopatrzeniu ludności w wodę lub świadczeniu innych

usług ekosystemowych, mimo ich często bardzo dalekiego położenia od regionów, które zasilają. Obszarami o dużych zasobach wodnych są Wyżyny: Futa Dżalon, Dżos, Bije, Abisyńska, Kenijska, Płaskowyż Lesotho oraz Wielki Rów Zachodni i Atlas Średni (UNEP 2010: 6). Obszary te bywały przyczyną konfliktów między państwami, ale są też okazją do współpracy np. w ramach Komisji Basenu Nigru, która wspomaga zarządzanie zasobami wodnymi dla sprawiedliwego dla wszystkich stron „korzystania”.

Kontynent afrykański jest odwadniany do Oceanu Indyjskiego (18,5% powierzchni) oraz do Oceanu Atlantyckiego i będącego jego częścią Morza Śródziemnego (51% powierzchni). Znaczną część kontynentu (30,5% powierzchni) stanowią trzy wielkie obszary bezodpływowe (Mydel, Groch 1998: 65). Największy z nich występuje w Afryce Północnej, obejmując większą część Sahary łącznie z masywami środkowosaharyjskimi oraz Kotliną Czadu. Drugi obszar bezodpływowy jest położony w Afryce Wschodniej w strefie Rowu Wschodnioafrykańskiego, a trzeci w Afryce Południowej, gdzie bezodpływowe są po części Kotliny Kalahari, Wyżyna Bije i Płaskowyż Damara. Rzeki na terenach bezodpływowych uchodzą do jezior lub giną w piaskach czy mokradłach.

Układ sieci rzecznej Afryki jest powiązany z budową geologiczną i ukształtowaniem powierzchni terenu. Pierwotnie do oceanów spływały jedynie rzeki z wydmwigniętych wybrzeży, krótkie i bystre, natomiast wewnątrz kontynentu występowały bezodpływowe kotliny, w obrębie których ukształtowały się duże systemy rzeczne. W wyniku erozji wstecznej rzek przybrzeżnych nastąpiło przeciągnięcie rzek płynących w wewnętrznych kotlinach i skierowanie ich ku wybrzeżom (Goudie 2005: 438, 454). Powyższe przemiany w hydrografii Afryki znaczone są występowaniem w dolnych odcinkach rzek licznych progów i wodospadów, podczas gdy ich środkowe odcinki charakteryzują się mniejszym spadkiem, rzeki płyną wolniej, często wieloma korytami, po zabagnionych równinach.

Najpotężniejszą rzeką Afryki i drugą, co do wielkości na świecie jest rzeka Kongo ze średnim przepływem u ujścia ponad 40 000 m³/s (Alsdorf et al. 2016: 389). Jej dorzecze ma powierzchnię 3,7 mln km² obejmując swym zasięgiem dziewięć krajów: Demokratyczną Republikę Konga, Republikę Środkowoafrykańską, Republikę Konga, Angolę, Kamerun, Burundi, Ruandę, Tanzanię i Zambię. Przepływ Konga jest stosunkowo stabilny, ponieważ znaczna część dorzecza zawsze znajduje się w strefie deszczowej. Najbardziej burzliwy przepływ Kongo ma w swym górnym odcinku, który stanowi Lualaba. Między miastami Kongolo i Kindu rzeka przełamuje się przez skały piaskowcowe płynąc w 120-kilometrowym kanionie (zwanym Wrotami Piekieł) z licznymi progami i wodospadami (Bonnerjee et al. 2009: 20). Kolejny niezeglowny odcinek znajduje się między miastami Kisanгани i Ubundu – to Wodospady Wagenia (dawniej – Stanleya). Na odcinku około 100 km rzeka pokonuje siedem progów, mając średni przepływ 16 990 m³/s (World

Waterfall Database 2020), co stawia ją na trzecim miejscu na świecie pod tym względem. Na dwóch pierwszych miejscach znajdują się natomiast wodospady w dolnym biegu Konga – Inga z średnim przepływem 25 768 m³/s oraz Livingstone’a z średnim przepływem 25 060 m³/s (World Waterfall Database 2020). Dane te ilustrują wielkość zasobów wodnych dorzecza Konga. Jest to ponadto najgłębsza rzeka świata (ponad 200 m) (UNEP 2010: 41). Z powyższych względów Kongo wraz z dopływami mają ogromny potencjał dla rozwoju energetyki, żeglugi i rybołówstwa.

Najdłuższa rzeka Afryki i świata, Nil, ma długość 6671 km (wraz z Kagerą). Wypływa z Jeziora Wiktorii, w miejscu dawnych wodospadów Ripon, które po wybudowaniu zapory Owen Falls zostały zalane wodami jeziora. Tak rozpoczyna się Nil Biały, przy czym jego górne odcinki mają kolejno nazwy: Nil Wiktorii, Nil Alberta i Nil Górski (Makowski 2006: 159). Nil Wiktorii wpływa do jeziora Kioga, z którego spada Wodospadami Murchisona i wpływa na obszar Wielkiego Rowu Zachodniego. Po przepłynięciu przez Jezioro Alberta przyjmuje nazwę Nil Alberta. Pokonuje kilka katarakt docierając do rozległej kotliny Sudd jako Nil Górski. Wpływając do kotliny jest już wielką rzeką o niewielkich wahaniami przepływu. Jednak podczas płynięcia przez występujące w jej dnie mokradła traci znaczną część wody w wyniku dużego parowania i niesie niemal o połowę mniej wody, a wahania przepływu są duże (UNEP 2010: 72). Od tego miejsca rzeka nazywana jest Nilem Białym. Pod Chartumem potężnieje, bo przyjmuje wody górskiego Nilu Błękitnego, a latem także wody Atbary. Tak „wzmocniona” rzeka, już jako Nil Główny przepływa przez całą szerokość Sahary. Początkowo pokonywała sześć granitowych katarakt, ale część z nich została zalana wodami zaporowych zbiorników wodnych. Poniżej Asuanu dno doliny rozszerza się znacznie, a pod Kairem zaczyna się rozległa delta. Do Morza Śródziemnego Nil uchodzi wieloma ramionami. Średni przepływ dla Nilu jest określany na 2300 m³/s (Makowski 2006: 160).

W Zachodniej Afryce największą rzeką jest Niger (4200 km) mający swój początek na Wyżynie Futa Dżalon, gdzie jest zasilany wysokimi opadami rzędu 1400–1600 mm rocznie. Na terytorium Mali rzeka przepływa przez równinę Macina, gdzie tworzy wewnętrzną deltę. W porze suchej płynie tu wieloma odnogami, w porze deszczowej rozlewa się szeroko. W okresach suszy, jakie miały miejsce w latach 70.–90. XX w. przepływ Nigru zmniejszył się w niektórych stacjach pomiarowych do około 30% średniego przepływu (UNEP 2010: 62). Niger uchodzi do Zatoki Gwinejskiej tworząc jedną z największych delt na świecie.

Ważnymi rzekami Afryki Zachodniej są także Senegal i Wolta. Pierwsza z nich, podobnie jak Niger, ma swój początek na obfitej w deszcze Wyżynie Futa Dżalon, ale zanim dotrze do Oceanu Atlantyckiego przepływa przez suche tereny na pograniczu Mauretanii i Senegalu oraz w Mali. Przepływy rzeki są bardzo zmienne, co utrudnia zarządzanie zasobami wodnymi dorzecza. Zmiennymi przepływami

charakteryzuje się także rzeka Wolta, co jest konsekwencją bardzo zróżnicowanych opadów w jej dorzeczu, generalnie rosnących z biegiem rzeki, ale występujących w czasie jednej pory deszczowej na północy i dwóch na południu. Negatywny wpływ na bilans wodny dorzecza mają wysokie wskaźniki ewapotranspiracji na obszarze Burkina Faso i północnej Ghany (UNEP 2010: 99). W środkowym biegu Wolta została przegrodzona zaporą Akosombo a powstały w ten sposób zbiornik wodny jest największym na świecie pod względem powierzchni. Przepływ Wolty u ujścia wynosi średnio 1210 m³/s (Volta River 2020).

W Afryce Południowej głównymi rzekami są Zambezi, Oranje i Limpopo. Profil podłużny Zambezi (2660 km) odznacza się zróżnicowanymi spadkiem – odcinki wyrównane przedzielane są progami i wodospadami, z najbardziej znanymi Wodospadami Wiktorii na pograniczu Zambii i Zimbabwe. Obecnie przepływ rzeki regulują zbiorniki zaporowe, w tym największy na świecie pod względem pojemności zbiornik Kariba. Zmianie uległy jednak naturalne wzorce przepływów (powodzi) w dolnym biegu rzeki, co wpłynęło niekorzystnie na występujące tu ekosystemy podmokłe, w tym deltę (UNEP 2010: 102). U ujścia do Oceanu Indyjskiego przepływ Zambezi wynosi średnio 3424 m³/s (Beilfuss i dos Santos 2001: 29).

Rzeka Oranje ma swoje źródła w Górach Smoczych, gdzie jest zasilana wysokimi opadami, przekraczającymi 1000 mm rocznie. Dorzecze obejmuje terytoria Republiki Południowej Afryki, Namibii, Botswany i Lesotho. Rzeka płynie ze wschodu na zachód, a więc w kierunku obszarów o malejących opadach deszczu. Przepływ, wynosząc średnio 365 m³/s (Orange River 2020), jest około dziesięć razy mniejszy niż w Zambezi.

Dorzecze rzeki Limpopo otrzymuje zróżnicowaną wysokość opadów – od 400 do ponad 700 mm, jednak wskutek ewapotranspiracji i utraty części wód na mokradłach średni przepływ w rzece jest stosunkowo niewielki, ponadto bardzo zmienny w ciągu roku. Cechą tej rzeki jest także duże obciążenie materiałem osadowym (UNEP 2010: 59). Dla ludności wiejskiej stanowiącej większość populacji dorzecza, oba te czynniki stanowią poważne utrudnienie w nawadnianiu pól.

W Afryce Wschodniej na obszarze tzw. Rogu Afryki głównymi rzekami są Dżuba i Shabelle, mające źródła na Wyżynie Etiopskiej, na wysokości ponad 3000 m n.p.m. W górnych biegach są obficie zasilane przez opady, ale po wpłynięciu na niższe tereny o zdecydowanie mniejszych opadach, wysokich temperaturach i dużym parowaniu ich przepływy są bardzo zmienne w ciągu roku (UNEP 2010: 45). W większości lat Shabelle nie dopływa do Dżuby, ale jednocześnie obie rzeki, co jakiś czas, są odpowiedzialne za katastrofalne powodzie.

2.2. Jeziora

W Afryce znajdują się jedne z największych jezior naturalnych świata. Większość z nich jest położona w Afryce Wschodniej w regionie Wielkich Rowów Afrykańskich. Wyróżnia się cztery główne typy genetyczne mis jeziornych: 1) tektoniczne w dnach rowów tektonicznych (ryftów) np. Tanganika, Malawi, Alberta, Turkana, 2) tektoniczne we wklęsłych strukturach geologicznych zwanych nieckami synklinalnymi np. Jezioro Wiktorii, Czad, 3) zastoiskowe, powstałe na skutek przegrodzenia doliny przez potok lawy np. Tana oraz 4) szotty np. Szatt el Dżarid (Mydel, Groch 1998: 68).

Cechami charakterystycznymi jezior w dolinach ryftowych są wydłużone kształty i znaczna głębokość. Najgłębszym spośród nich, a zarazem najgłębszym w Afryce i drugim pod tym względem na świecie jest Jezioro Tanganika (1470 m). Należy do dorzecza Konga, ale w okresie niskiego stanu wód jest bezodpływowe, gdyż ustaje wypływ rzeki Lukuga. Jego powierzchnia wynosi 32,8 tys. km² (WWF 2004). Jezioro Malawi (29,3 tys. km²), położone na południe od Tanganiki, jest odwadniane przez Shire do rzeki Zambezi, a Jeziora – Edwarda i Alberta, położone na północ od Tanganiki – do dorzecza Nilu. Tektoniczne pochodzenie ma także bezodpływowe Jezioro Turkana uważane za największe na świecie jezioro pustynne, a jednocześnie najbardziej zasolone spośród jezior afrykańskich (Avery 2018: 1).

Największym jeziorem afrykańskim jest Jezioro Wiktorii – ma powierzchnię 68,8 tys. km², co stawia je na trzecim miejscu na świecie. Powstało w niecce tektonicznej i jest stosunkowo płytkie (maksymalna głębokość 92 m). W synklinalnym obniżeniu powstało także, położone na Saharze, bezodpływowe Jezioro Czad. W ostatnim półwieczu jezioro to drastycznie zmniejszyło swoją powierzchnię, zarówno z przyczyn antropogenicznych, jak naturalnych. Sprężenie przedłużającej się suszy z nadmiernym wypasem, deforestacją i poborem wody w celach irygacyjnych spowodowało ponad osiemnastokrotne zmniejszenie się powierzchni jeziora, z 25 tys. km² w roku 1960 do zaledwie 1350 km² w 2009 r. (Coe, Foley 2011: 3355). Konsekwencje tych zmian są dotkliwe dla człowieka i środowiska – zmniejszenie zasobów wodnych, spadek produkcji ryb, niedobór paszy dla zwierząt, zasolenie gleby, ekspansja roślin inwazyjnych, zmniejszenie bioróżnorodności, ubóstwo ludności.

W Afryce występuje bardzo dużo bezodpływowych jezior o charakterze sezonowym, czyli zmieniających swe rozmiary w rytm zmian pór roku. W porze deszczowej rozlewają się szeroko, a w porze suchej całkowicie lub częściowo wysychają. W północno-zachodniej Afryce, zwłaszcza na południowym przedpolu Atlasu, występują liczne szotty i sebk (Makowski 2006: 161). Pierwsze z nich to słone jeziora funkcjonujące w porze deszczowej, natomiast w porze suchej na ich wysychających brzegach tworzą się charakterystyczne białe wykwyty soli i gipsu.

Sebki mają postać ilastych solnisk o rozległym płaskim dnie z wodą pojawiającą się na krótko w okresie deszczowym. W południowej części kontynentu misy jezior bezodpływowych mają bardziej zróżnicowaną genezę, np. tektoniczną, eoliczną, krasową. Regionalnie nazywane są pan lub vloer. W porze suchej wysychające nadbrzeżne muły pokrywa wapienna skorupa. W niektórych miejscach powstały specyficzne „pojezierza” zwane panneveld (Czepe et al. 1969: 476). Największą afrykańską „pan”, o powierzchni niemal 4,8 tys. km², jest Etosza w północnej Namibii. Dla ludów zamieszkujących okolice jeziora (np. Herero) do czasu powstania parku narodowego był to teren łowiecki, ze względu na obfitość zwierzyny poszukującej wody i soli.

Jednymi z bardziej niezwykłych są Jeziora Ounianga położone w północno-wschodnim Czadzie w centralnej części Sahary. To kilkanaście jezior o charakterystycznie wydłużonym kształcie wzdłuż linii północ-południe, jako efekt oddziaływania stałych wiatrów pasatów. Przyniesiony wiatrem piasek buduje podłużne wydmy oddzielające poszczególne jeziora. Pomimo ekstremalnie dużego parowania (jednego z najwyższych na świecie – ponad 7000 mm), zazwyczaj prowadzącego na pustyniach do wytrącania soli, większość jezior Ounianga ma słodką wodę (Bourma et al. 2017: 219). Jeziora zawdzięczają swe istnienie ciągłemu zasilaniu wodami podziemnymi z piaskowców nubijskich (Kröpelin 2009: 6). Ten niespotykany na innych pustyniach system hydrologiczny w połączeniu z niezwykłym krajobrazem został objęty ochroną i wpisany na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO.

2.3. Obszary wodno-błotne

Niezwykle ważnym, ale niedocenianym elementem zasobów wodnych są obszary wodno-błotne, do których zalicza się „bagna, błota, torfowiska, zbiorniki wodne naturalne lub sztuczne, stałe lub okresowe, o wodach stojących lub płynących, słodkich, słonawych lub słonych, łącznie z wodami morskimi, których głębokość podczas odpływu nie przekracza sześciu metrów” (Ramsar Convention 1971: 1).

Na liście konwencji ramsarskiej znajduje się 397 afrykańskich obszarów wodno-błotnych o znaczeniu międzynarodowym, co stanowi 16,5% ich światowej liczby (Ramsar List 2020). Występują one we wszystkich państwach kontynentu, z wyjątkiem Libii, Angoli, Somalii, Etiopii i Erytrei. Paradoksalnie, jedna trzecia wszystkich obszarów wodno-błotnych w Afryce znajduje się w trzech państwach północnej strefy suchej – w Algierii, Tunezji i Maroku, jednak na ogół są niewielkie i łącznie zajmują małą powierzchnię. Nie umniejsza to ich dużego znaczenia dla ochrony opisywanych ekosystemów. Są to najczęściej obszary szottów i oaz. Największym obiektem jest Asz-szat asz-Szarki w Algierii (0,85 mln ha) o bardzo zróżnicowanym środowisku przyrodniczym ze względu na występowanie wód słodkich, słonawych i słonych, a także źródeł termalnych.

Łączna powierzchnia obszarów wodno-błotnych w Afryce wynosi około 108 mln ha, czyli ponad 42% ich powierzchni światowej. Największy udział mają one w powierzchni Afryki Zachodniej i Centralnej (odpowiednio 7,5% i 5,5%), a najmniejszy w Afryce Wschodniej (1,9%) i Północnej (0,8%) (Ramsar List 2020). Do największych obszarów wodno-błotnych należą: Sudd w Sudanie Południowym (5,7 mln ha), Delta Okavango w Botswanie (5,5 mln ha), Delta wewnętrzna Nigru w Mali (4,1 mln ha), Delta Zambezi w Mozambiku (3,2 mln ha) oraz Malagarasi Muyovozi w Tanzanii (3,2 mln ha) (Ramsar List 2020).

Jednym z największych ekosystemów słodkowodnych na świecie jest obszar wodno-błotny Sudd. Odznacza się niezwykle dynamiką warunków klimatycznych, hydrologicznych, geomorfologicznych i biologicznych zależnych od reżimu wodnego Nilu Białego i jego dopływów. W porze deszczowej wody powodziowe rozlewają się na powierzchni tysięcy kilometrów kwadratowych, podczas gdy w porze suchej powierzchnia wód jest o połowę mniejsza. Flora i fauna niezliczonej liczby kanałów, jezior i wysp odznacza się wielką różnorodnością. Do rytmu corocznych, spektakularnych zmian w środowisku przyrodniczym zaadaptowała się około milionowa populacja plemion Nuer, Dinka, Shilluk, Anyuak, praktykujących m.in. budowanie sezonowych osad na wyspach, tradycyjne techniki łowiectwa, rybołówstwa i pasterstwa. Większość plemion jest koczowniczych i przemieszcza się ze swoimi dużymi stadami bydła wraz ze zmianami poziomu wody (Rebelo i El Moghraby 2018: 1304). Sudd ma bardzo duże wartości kulturowe dla społeczności Nilotów. W okresach niskiego przepływu mokradła są centrum nawiązywania relacji i tańców prowadzących do małżeństwa, a same mokradła wykorzystywane są jako posagi i swoisty środek płatniczy.

Reżim hydrologiczny obszaru Sudd został zaburzony w latach 60. XX w., po podniesieniu się o 2,5 m poziomu Jeziora Wiktorii, z którego wypływa Nil Biały (Sutcliffe i Brown 2018: 540). W wyniku wojny domowej w Sudanie mokradła Sudd znalazły się pod dużą presją ze strony uchodźców i ich bydła. Konkurencja plemion o pastwiska, wylesianie, eksploatacja odkrytych niedawno złóż ropy naftowej, rozwój infrastruktury budzą obawy o zakłócenie stosunków wodnych na tym obszarze (Rebelo i El Moghraby 2018: 1305). Plany dokończenia budowy kanału Jonglei, który miał na celu obniżenie poziomu wody na Sudd i skierowanie jej na południe do wykorzystania w dolnym biegu Nilu, zostały na razie zaniechane. Obszar został zgłoszony do wpisania na listę Światowego Dziedzictwa UNESCO.

Innym przykładem obszaru wodno-błotnego jest wewnętrzna delta Nigru w Mali. Ten największy w Afryce Zachodniej teren podmokły znajduje się w miejscu połączenia Nigru z rzeką Bani, na którym wody rzeczne płyną naprzemiennie to szerokim korytem, to licznymi odnogami. Powodzie są uwarunkowane opadami w górnym biegu rzeki, gdyż nad samą deltą są one niewielkie, a niemal połowa wód w delcie jest tracona wskutek parowania (UNEP 2010: 67). Obszar śródlą-

dowej delty Nigru ma wysoką wartość przyrodniczą, ale przede wszystkim kluczowe znaczenie dla gospodarki Mali – rolnictwa, hodowli i rybołówstwa. Około milionowa populacja zamieszkująca te tereny dotkliwie odczuła susze w latach 70. i 80. XX w.

Na wielu obszarach Afryki tereny podmokłe ulegają degradacji wskutek osuszania w celach rolniczych, wypasu zwierząt, wycinania drzew na opał, zbierania trzciny na strzechy chat, eksploatacji gliny do produkcji cegieł, budowy tam i zapór wodnych, zanieczyszczenia ściekami itp. Zarządzanie takimi terenami napotyka na szereg problemów. Z jednej strony występują uzasadnione potrzeby bytowe rosnącej populacji, na ogół nieświadomej ponadregionalnej funkcji ekologicznej terenów podmokłych, a z drugiej strony w niektórych państwach agencje zarządzające mokradłami borykają się z nieskoordynowanymi i sprzecznymi interesami ministerstw zajmujących się zasobami naturalnymi. Ponadto niewystarczające finansowanie działalności agencji utrudnia bezkonfliktowe wprowadzanie zrównoważonego gospodarowania na terenach podmokłych (Barakagira, de Wit 2019: 67).

2.4. Zaporowe zbiorniki wodne

W Afryce znajdują się jedne z największych na świecie antropogenicznych zbiorników wodnych – pod względem powierzchni jest to zbiornik Wolta na Wolcie w Ghanie (8482 km², 150 km³), a pod względem pojemności zbiornik Kariba na rzece Zambezi na granicy Zambii i Zimbabwe (180,6 km³, przy powierzchni 5100 km²) (WWF 2004). Niewiele mniejszy jest Zbiornik Namera w Egipcie i Sudanie powstały wskutek przegrodzenia Nilu Wielką Tamą Asuańską (6500 km², 162 km³). Na rzece Zambezi w Mozambiku utworzono zbiornik wodny Cahora Bassa (2739 km², 63 km³) (WWF 2004). W całej Afryce istnieje około 1300 zapór na rzekach do produkcji energii elektrycznej, nawadniania i w celach retencyjnych. Ich pojemność w skali kontynentu wynosi prawie 37 tys. km³ (FAO 2017). W skali poszczególnych krajów największą sumaryczną pojemność mają zbiorniki zaporowe w Zimbabwe, Zambii, Ghanie, Mozambiku, Malawi, Ugandzie, Tanzanii, Egipcie, Wybrzeżu Kości Słoniowej i Lesotho, czyli w krajach z największymi inwestycjami hydroenergetycznymi.

Budowa zapór wodnych, poza korzyściami ekonomicznymi – produkcją energii elektrycznej, rozwojem żeglugi śródlądowej i rybołówstwa, wiąże się także z problemami społecznymi i środowiskowymi, a niekiedy z utratą dziedzictwa kulturowego, np. wskutek zalania części doliny Nilu. Dla ludności najbardziej dotkliwe są masowe przesiedlenia, np. przy tworzeniu zbiornika Namera około 100–120 tys. osób, zbiornika Wolta około 80 tys. osób, a zbiornika Merowe na Nilu (w Sudanie) – około 55–70 tys. osób (Termiński 2013: 89).

3. Wykorzystanie wód powierzchniowych

3.1. Rolnictwo

Dla Afryki, w której dwie trzecie ludności utrzymuje się z rolnictwa, warunkiem bezpieczeństwa żywnościowego są terminowe i odpowiednio wysokie opady. Tymczasem Afryka doświadcza wyjątkowej zmienności opadów, zarówno w skali krótko-, jak i długoterminowej (Nicholson 2000: 144). Problem ten jest ekstremalnie wyrażony w suchej i półsuchej strefie Afryki Subsaharyjskiej, gdzie deficyt wody dotyka ponad 100 milionów osób zamieszkujących pas ziemi ciągnący się od Senegalu na zachodzie po Somalię i Erytreę na wschodzie. W tej sytuacji ogromnego znaczenia nabiera dostęp do wód powierzchniowych – rzek i zbiorników wodnych, umożliwiających nawadnianie pól oraz pojenie zwierząt domowych. Według hydrologów bezpieczeństwo żywnościowe w strefie Sahelu poprawiłoby tworzenie małych stawów do gromadzenia wody, czemu sprzyja ukształtowanie powierzchni terenu. Ilość takich stawów o pojemności 1000 m³ mogłaby wynosić od 2–5/km² do nawet 30–50/km² na południu strefy (UNEP 2010: 4).

Wyjątkowo silną zależność rolnictwa afrykańskiego od wody obrazuje fakt, że około 40% powierzchni kontynentu może być wykorzystane rolniczo jedynie przy zastosowaniu nawadniania. W dolinie Nilu od starożytnych czasów wykorzystywano potencjał letniej fali powodziowej do nawadniania nadrzecznej równiny. Dzięki powtarzającemu się corocznie podnoszeniu poziomu wody nawet o 8 m i nanoszeniu bardzo żyznych namulów powstała długa oaza zajęta pod uprawę bawełny, ryżu, trzciny cukrowej, pszenicy. Wody rzeki rozprowadzano kilometrowymi kanałami na całą szerokość doliny, a za pomocą różnych urządzeń wyciągano na wyższe terasy (Chudzik, Żmudziński 2017: 18). Od XIX w. wody powodziowe gromadzano w wielkich zbiornikach wodnych dla zapewnienia zapasów na okres niskich stanów wody i przedłużenia wegetacji na cały rok. Obecnie rolę regulatora wody w rzece pełnią zapory wodne, ale ma to także niekorzystne strony dla rolnictwa. Znamiennym skutkiem środowiskowym po wybudowaniu Wielkiej Tamy Asuańskiej i jej mniejszej poprzedniczki Tamy Asuańskiej było przerwanie transportu żyznych namulów w stronę dolnego Nilu i jego delty. Przyniosło to poważne problemy dla rolnictwa – jałowienie i erozję gleb, cofanie i obniżanie się poziomu delty i postępujące zasolenie jej osadów. Dla zwiększenia plonów rolnicy stosują większą ilość nawozów, co z kolei nie pozostaje bez wpływu na ekosystemy wodne i przybrzeżne.

W Afryce Zachodniej już od czasów starożytnych do nawadniania pól wykorzystywano wody Nigru, zwłaszcza na obszarze jego wewnętrznej delty. W XX w., po wybudowaniu zapór wodnych nawadnianiem objęto rozległe obszary dotychczas nieprzydatne dla rolnictwa. W Nigerii powierzchnia obszarów nawadnianych wynosi 293 tys. ha, a w Mali 380 tys. ha (FAO 2020).

W dorzeczu Senegalu zamieszkiwanym przez grupy etniczne czterech państw – Mali, Mauretanii, Senegalu i Gwinei, rzeka jest bardzo ważnym zasobem wspierającym rolnictwo i hodowlę. Szybko rosnąca populacja żyje tu w bardzo trudnych warunkach naturalnych, z częstym występowaniem susz. Dla poprawy sytuacji żywnościowej w regionie, w ostatnich dekadach XX w. zainwestowano w duże systemy nawadniania. Po wybudowaniu zapór wodnych – Manantali w Mali i Dama w Senegalu, nawadnianiem można objąć obszar o powierzchni około 400 tys. ha, ale wykorzystywana jest tylko 1/3 tego potencjału, głównie z powodu nieodpowiedniej konserwacji infrastruktury (UNEP 2010: 94).

W Afryce Południowej do nawadniania bardzo intensywnie jest wykorzystywana rzeka Oranje. Po spiętrzeniu wód tamami rozprowadzono je kanałami na tysiące hektarów jałowych ziem, które zamieniono w produktywne grunty rolne, z dużym udziałem winnic. Dla nadrzecznego rolnictwa problem stanowi jednak ogromna masa osadów niesiona przez Oranje w porze deszczowej, co zagraża funkcjonowaniu kanałów nawadniających.

W skali całego kontynentu obszary nawadniane mają największą powierzchnię w Egipcie (3,82 mln ha), Sudanie (1,85 mln ha), Republice Południowej Afryki (1,67 mln ha), w Maroku (1,53 mln ha), Algierii (1,36 mln ha) oraz w Etiopii (0,86 mln ha) (FAO 2020).

3.2. Rybołówstwo śródlądowe

Połowy śródlądowe w Afryce stanowią aż 25% połowów światowych (2,86 mln ton) (Funge-Smith 2018: 2). W przeliczeniu na osobę wynosiły około 2,56 kg/rok, dziesięciokrotnie więcej niż w Europie. Zdecydowanie najważniejszym obszarem rybołówstwa śródlądowego jest region Wielkich Jezior Afrykańskich (37% połowów w Afryce, aż 9,2% połowów światowych), na drugim miejscu plasuje się Afryka Zachodnia (odpowiednio 20% i 5%) (Funge-Smith 2018: 21). Połowy w półsuchej strefie Sahelu (307 tys. ton) są porównywalne z połowami w zasobnej w wodę Afryce Centralnej (304 tys. ton). Rybołówstwo w Sahelu jest silnie zależne od niestabilnych warunków klimatycznych wyrażonych zmiennością opadów, w konsekwencji występowaniem susz i powodzi. Mimo to Sahel obejmuje jedno z najbogatszych zasobów rybnych kontynentu w rzekach Niger, Senegal, Chari i Logone, a także części Wolty i Gambi oraz w dorzeczu Jeziora Czad.

Rybołówstwo afrykańskie przybrało różną formę w zależności od regionu i kraju. Przykładowo, w Burkina Faso duże znaczenie mają połowy z około tysiąca małych, po części sezonowych zbiorników wodnych (Bajot et al. 1997: 15), w Egipcie ryby odławia się z Nilu i dużych zbiorników zaporowych, a w Ugandzie głównie z jezior.

Rybołówstwo w rejonie Wielkich Jezior w istotny sposób przyczynia się do bezpieczeństwa żywnościowego w dużym regionie, który obejmuje Demokratyczną

Republikę Konga, Ugandę, Kenię, Tanzanię, Ruandę, Burundi, Zambię, Malawi, Mozambik, Zimbabwe i nie tylko. Połowy są największe na Jeziorach: Wiktorii, (dagaa – 457 tys. ton, okonie – 199 tys. ton), Alberta (129 tys. ton), Malawi (99 tys. ton), Tanganika (kapenta – 52 tys. ton) (Funge-Smith 2018: 12, 18). Nieformalny odlów i handel jest trudny do oszacowania.

W latach pięćdziesiątych XX w. do Jeziora Wiktorii wprowadzono potajemnie okonia nilowego *Lates niloticus* i tilapię *Oreochromis niloticus*. Introdukowane gatunki ryb stały się dominującymi, a połowy wielokrotnie wzrosły. Ceną za taką ingerencję było wyginięcie w ciągu zaledwie trzech dekad dużej liczby endemicznych pielęgnic, głównie *Haplochromis nyerere* (spadek udziału w biomase ryb z 90% do mniej niż 1%) i drastycznej, niepowetowanej utraty bioróżnorodności (Witte et al. 2008: 54). Uwolniona od konkurencji z nią endemiczna sardynka zwana dagaa zwiększyła swoją liczebność a połowy tego gatunku wzrosły ponad czterdziestokrotnie z 13 tys. ton do ponad 567 tys. ton (Geheb et al. 2008: 86). Obecnie łowiska Jeziora Wiktorii dostarczają ryb ośmiu milionom ludzi wzdłuż jego brzegu i wspierają ponad 100 tys. rybaków.

Jednym z najważniejszych łowisk ryb w Afryce jest Jezioro Tanganika. Połowy na skalę przemysłową rozpoczęto w latach pięćdziesiątych XX w., ale po trzech dekadach prosperity skala rybołówstwa zaczęła maleć. Jako przyczynę zmniejszających się połowów wskazywane jest ocieplanie się klimatu. Stwierdzono, że w jeziorach tropikalnych podwyższenie temperatury wód utrudnia mieszanie się natlenionej warstwy górnej z bogatą w składniki odżywcze warstwą dolną, co prowadzi do zmniejszenia ilości pokarmu dla ryb. Nie bez znaczenia jest tzw. przełowienie, będące konsekwencją zwiększenia liczby ludności wokół jeziora, w tym licznych uchodźców z obszarów regionalnych konfliktów.

Około 2/3 połowów śródlądowych w Afryce zapewnia osiem państw (w tys. ton): Uganda – 396, Nigeria – 338, Tanzania – 310, Egipt – 241, Demokratyczna Republika Konga – 229, Kenia – 156, Malawi – 142 i Czad – 110 (Funge-Smith 2018: 25–50). Zdecydowanymi liderami w połowach ryb w przeliczeniu na jednego mieszkańca są Uganda – ponad 11 kg/rok, Czad – ponad 9 kg/rok oraz Republika Środkowoafrykańska – 8 kg/rok. Rybołówstwo śródlądowe nie występuje w Algierii i Libii, a w kilku krajach połowy są bardzo małe w skali roku: w Lesotho – 52 tony, w Eswatini – 65 ton, w Botswanie – 81 ton (Funge-Smith 2018: 25–53).

3.3. Żegluga śródlądowa

Istotnym czynnikiem hamującym penetrację Afryki Subsaharyjskiej przez kolonizatorów były trudności żeglugowe w dolnych odcinkach rzek, w których występują liczne progi i wodospady np. Wodospady Livingstone’a na rzece Kongo. W Afryce Północnej przykładem trudności nawigacyjnych, poza Nilem z jego sześcioma katarak-

tami, był Nil Biały na obszarze Sudd. Rzeka płynie tu po niemal absolutnej równinie pośród bujnych traw, papirusów i ogromnych „kier” roślinności wodnej blokujących przepływ łodzi (Czepe et al. 1969: 496). Z pokonaniem tego odcinka borykali się zarówno odkrywcy z czasów rzymskich, jak i podróżnicy i badacze w XIX i XX w.

Najważniejszym systemem żeglugi śródlądowej w Afryce jest Kongo. W granicach samej Demokratycznej Republiki Konga znajduje się 14,5 tys. km żeglownych dróg wodnych, z tego około 1000 km jest dostępnych przez cały rok dla barek o pojemności od 800 do 1100 ton (Bonnerjee et al. 2009: 21). Transport rzeczny mógłby więc odegrać dużą rolę w rozwoju gospodarczym i społecznym tej części Afryki, ale jego potencjał nie jest wykorzystany z powodu problemów ze starym sprzętem, brakiem konserwacji infrastruktury i słabym funkcjonowaniem publicznych agencji wodnych. Większość portów jest w złym stanie, a częsty brak oznaczeń nawigacyjnych i wytyczonych torów wodnych przyczynia się do wypadków statków. Ilość towarów transportowanych drogą wodną (produktów rolnych, drewna, minerałów i paliwa) nie jest dokładnie znana, ale szacuje się, że jest bardzo skromna w porównaniu z ruchem na europejskich rzekach. Istnieją trzy główne drogi wodne, z których wszystkie zbiegają się w Kinszasie – biegną one z Kisangani, z Ilebo oraz z Bangi (UNEP 2010: 42). Z handlowego punktu widzenia ważny jest odcinek z Ilebo, ponieważ stanowi połączenie rzeczne, przez które transportowana jest część produkcji miedzi z Katangi na wybrzeże do portu Matadi. Ruch handlowy w porcie Kinszasa to mniej niż milion ton rocznie, jednak transport wodny jest niezbędny do komunikacji z regionami niedostępnymi drogami.

Ogromny potencjał w zakresie śródlądowego transportu wodnego mają rzeki i jeziora w dorzeczu Nilu. Większość z 11 krajów nadbrzeżnych Nilu ma żeglowne zbiorniki wodne, a między nimi łącznie ponad 70 portów wodnych, najwięcej w Egipcie i Ugandzie (State of the River Nile Basin 2012: 194). Dla żeglugi śródlądowej najważniejsze znaczenie ma Jezioro Wiktorii, odcinki Nilu Białego w Sudanie Południowym oraz Nil w Sudanie i Egipcie. W połowie XX w. stanowiły one ważny element regionalnego systemu transportowego. Parowce zapewniały niezawodne i tanie połączenie między górnymi i dolnymi nadbrzeżami, przewożąc produkty rolne, zwierzęta gospodarskie, ryby, towary ogólne i pasażerów. Obecnie śródlądowy transport wodny jest rzadko wykorzystywany, zwłaszcza na wodach górskich. Nagły wzrost poziomu wody w regionie Wielkich Jezior wskutek bardzo wysokich opadów w latach sześćdziesiątych XX w. (Kite 1981: 234), który spowodował zatopienie pirsów i obiektów portowych oraz wybuch wojny domowej w Sudanie i zakłócenie szlaku handlowego z północy na południe, doprowadziły do skoncentrowania się na transporcie drogowym. Taka sytuacja panuje do dziś. Żegluga śródlądowa w regionie jest dodatkowo ograniczona przez tamy Jebel Aulia, Sennar i Roseires, które albo nie mają śluz, albo blokady nie działają (State of the River Nile Basin 2012: 195). Transport wodny na Nilu jest najlepiej rozwi-

nięty w Egipcie, gdzie odbywa się na drogach wodnych Asuan – Kair (960 km), Kair – Aleksandria (220 km) i Kair – Damietta (225 km). Połączenie z innymi krajami dorzecza Nilu umożliwia droga wodna Asuan – Wadi Halfa (350 km). Pomimo dobrego zaplecza hydrotechnicznego, umożliwiającego całoroczny ruch, egipskie śródlądowe drogi wodne są bardzo słabo wykorzystywane do transportu, który w około 90% jest zdominowany przez transport drogowy (State of the River Nile Basin 2012: 194).

W Afryce Zachodniej najważniejszą drogą wodną jest rzeka Niger, która jako szlak transportowy funkcjonuje już od starożytności. Dzięki rzece rozprzestrzeniały się i mieszały wpływy różnych kultur. Pomimo iż w biegu Nigru występują liczne odcinki niezeglowne, z powodu trudnych do pokonania progów i bystrzy, ponad trzy czwarte jego długości jest wykorzystywane w żegludze śródlądowej, ale w różnych porach roku i przez jednostki o różnej wielkości.

W ostatnich dziesięcioleciach na wielu rzekach Afryki wynikły trudności nawigacyjne z powodu zamulenia koryt. Obrazuje to przykład rzeki Benue w Nigerii. W jej zlewni na nieregularny reżim hydrologiczny, nałożył się gwałtowny rozwój rolnictwa nadrzecznego. Doprowadziło to do silnej erozji gleby i zamulenia rzeki w stopniu ograniczającym żeglugę do zaledwie 60 dni w roku (UNEP 2010: 32).

4. Zakończenie

Wody powierzchniowe Afryki, poza wskazanym wyżej znaczeniem dla rolnictwa, rybołówstwa i żeglugi śródlądowej, odgrywają dużą rolę w produkcji energii elektrycznej. Zagadnienie to nie zostało poruszone w pracy, zaznaczyć jednak należy, że rzeki Afryki mają ogromny potencjał hydroenergetyczny, który mimo nierównego rozłożenia na kontynencie, mógłby zaspokoić wszystkie jego potrzeby energetyczne (UNEP 2010: 143). Obecnie elektrownie wodne dostarczają około 1/3 energii elektrycznej.

Krajobrazy i ekosystemy, w których wody powierzchniowe są ważnym lub głównym elementem, odgrywają także znaczącą rolę w rozwoju branży turystycznej. Do najcenniejszych obiektów hydrograficznych będących destynacjami turystycznymi należą te znajdujące się na Liście Światowego Dziedzictwa UNESCO, np. Wodospady Wiktorii w Zambii i Zimbabwe, delta Okavango w Botswanie czy park narodowy Mana Pools w Zimbabwe. Atrakcjami turystycznymi są rejsy po Nilu, rafting, rybołówstwo rekreacyjne i inne. Dochody z usług przewodnickich, sprzedaży wyrobów rzemieślniczych, pokazów tradycyjnych tańców itp. są często ważnym źródłem utrzymania lokalnych społeczności.

Wody powierzchniowe Afryki są pod wpływem narastającej antropopresji. W dużych miastach postęp w zakresie zaopatrzenia ludności w urządzenia sani-

tarne nie nadąża za wzrostem populacji, więc ścieki bytowe są odprowadzane bezpośrednio do rzek i zbiorników wodnych. Z kolei brak dostępu do bezpiecznej wody zmusza ludność do korzystania z zanieczyszczonych wód powierzchniowych narażając ją na choroby przenoszone przez wodę.

W wielu regionach Afryki wody rzeczne są zanieczyszczane wskutek chemizacji rolnictwa oraz działalności górniczej i przemysłowej. Przykładem może być zanieczyszczenie wód w delcie Nigru wskutek 16,5 tys. wycieków ropy (3 mln baryłek) w latach 1976–2015 (Osuagwu i Olaifa 2018: 3).

Afryka jest uważana za kontynent najbardziej wrażliwy na zmiany klimatu. Według prognoz zwiększą one niedobór wody na kontynencie i pogłębią regionalne dysproporcje w dostępie do niej. Jednocześnie prognozy demograficzne wskazują na wzrost liczby ludności Afryki do 2,5 mld w 2050 r. Narastający deficyt wody, w tym zasobów wód powierzchniowych, wydaje się być nieuniknionym. Szansą na sprostanie ogromnym wyzwaniom w zakresie wody jest bardziej racjonalne wykorzystywanie zasobów wodnych kontynentu, co jednak wymaga odpowiedniego zarządzania, inwestycji, środków finansowych i współpracy międzynarodowej.

Bibliografia

- Alsdorf, Douglas et al. 2016. „Opportunities for hydrologic research in the Congo Basin”. *Reviews of Geophysics* 54, 378–409.
- Avery, Sean. 2018. „How Ethiopia and Kenya have put a world heritage site in danger”. *The Conservation UK*, July 8.
- Baijot, Etienne; Jaques Moreau; Sana Bouda. 1997. *Hydrobiological aspects of fisheries in small reservoirs in the Sahel region*. Wageningen: Technical Centre for Agricultural and Rural Cooperation.
- Barakagira, Alex; Anton H. de Wit. 2019. „The role of wetland management agencies within the local community in the conservation of wetlands in Uganda”. *Environmental & Socio-economic Studies* 7, 1, 59–74.
- Beilfuss, Richard; David dos Santos. 2001. „Patterns of hydrological change in the Zambezi delta, Mozambique”. *Program for the sustainable management of Cahora Bassa Dam and the Lower Zambezi Valley. Working Paper* 2, 1–152.
- Bonnerjee, Sobhanlal et al. 2009. *Inland waterborne transport: Connecting countries*. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, UNESCO.
- Bourma, Arrakhais A. et al. 2017. „Contribution to knowledge of the Lakes of Ounianga by bathymetry and physicochemistry”. *International Journal of Water Resources and Environmental Engineering* 9, 10, 218–225.
- Chudzik, Patryk; Mateusz Żmudziński. 2017. „Rola Nilu w kształtowaniu kultury starożytnego Egiptu”. *Prace Kulturoznawcze* 21, 3, 13–25.
- Coe, Michael T.; Jonathan A. Foley. 2011. „Human and natural impacts on the water resources of the Lake Chad Basin”. *Journal of Geophysical Research* 106, D4, 3349–3356.

- Czeppe, Zdzisław; Jan Flis; Rodion Mochnacki. 1969. *Geografia fizyczna świata*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- FAO. 2017. *AQUASTAT Main Database*. Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO).
- FAO. 2020. *World food and agriculture – Statistical Yearbook 2020*. Rome.
- Funge-Smith, Simon. 2018. „Review of the state of the world fishery resources: Inland fisheries”. *Fisheries and Aquaculture, FAO Circular*, C942, Revision 3.
- Geheb, Kim et al. 2008. „Nile perch and the hungry of Lake Victoria: Gender, status and food in an East African fishery”. *Food Policy* 33, 85–98.
- Goudie, Andrew S. 2005. „The drainage of Africa since the Cretaceous”. *Geomorphology* 67, 437–456.
- Kite, G.W. 1981. „Recent changes in level of Lake Victoria”. *Hydrological Sciences Journal* 26, 3, 233–243.
- Kröpelin, Stefan. 2009. „Lakes in the Sahara”. *German Research* 2, 9.
- Makowski, Jerzy. 2006. *Geografia fizyczna świata*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mydel, Rajmund; Jerzy Groch, (red.). 1998. *Przeglądowy atlas świata*. Afryka. Kraków: Fogra Oficyna Wydawnicza.
- Nicholson, Sharon. 2000. „The nature of rainfall variability over Africa on time scales of decades to millennia”. *Global and Planetary Change* 26, 1, 137–158.
- Orange River. 2020. https://en.wikipedia.org/wiki/Orange_River, dostęp z dnia 15 września 2020.
- Osuagwu, Eze S.; Eseoghene Olaifa. 2018. „Effects of oil spills on fish production in the Niger Delta”. *PLoS One* 13, 10, e0205114.
- Ramsar Convention. 1971. „Convention on wetlands of international importance especially as waterfowl habitat”. Ramsar, Iran, 1–6.
- Ramsar List. 2020. The List of wetlands of international importance.
- Rebelo, Lisa-Maria; Asim I. El Moghraby. 2018. „The Sudd (South Sudan)”, w: C.M. Finlayson et al. (red.), *The wetland book*. Dordrecht: Springer, 1299–1306.
- State of the River Nile Basin. 2012. Entebbe: Nile Basin Initiative.
- Sutcliffe, John; Emma Brown. 2018. „Water losses from the Sudd”. *Hydrological Sciences Journal* 63, 4, 527–541.
- Termiński, Bogumił. 2013. „Wysiedlenia inwestycyjne: przyczyny, konsekwencje i kontekst prawny”. *Revista Europea de Derecho de la Navegación Marítima y Aeronáutica* 30, 79–118.
- UNEP. 2010. *Africa water atlas*. Nairobi: Division of Early Warning and Assessment (DEWA). United Nations Environment Programme (UNEP).
- Volta River. 2020. https://en.wikipedia.org/wiki/Volta_River, dostęp z dnia 15 września 2020.
- Witte, Frans et al. 2008. „The fish fauna of Lake Victoria during a century of human induced perturbations”, w: J. Snoeks, A. Getahun (red.), *Proceedings of the Fourth International Conference on African Fish and Fisheries, Addis Ababa, Ethiopia*. Tervuren: Royal Museum for Central Africa, Zoological Documentation Online Series, 49–66.
- World Waterfalls Database. 2020. <https://www.worldwaterfalldatabase.co>
- WWF. 2004. *Global Lakes and Wetlands Database*. World Wildlife Found. Washington. <http://www.wwfus.org/science/data.cfm>

KAMIL KURASZKIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

WPŁYW WODY NA EGIPSKĄ ARCHITEKTURĘ GROBOWĄ: PRZYPADEK GROBOWCÓW PRYWATNYCH Z CZASÓW STAREGO PAŃSTWA

Streszczenie

Świadectwa znajdujące na cmentarzysku dworzan po zachodniej stronie kompleksu Piramidy Schodkowej w Saqqara wskazują, że starożytni budowniczości grobowców reagowali na zmiany klimatyczne (związane z tzw. 4.2 ka event) wprowadzając nowatorskie środki mające zminimalizować negatywny wpływ opadów deszczu na kult pośmiertny osób prywatnych. Artykuł prezentuje rozwiązania, które miały na celu ochronę miejsc pochówku i odnowienie uszkodzonych przez wodę miejsc kultu.

Słowa kluczowe: Egipt, Saqqara, Stare Państwo, Epoka Piramid, architektura grobowa, grobowce, zmiany klimatu, opady deszczu

The influence of water on Egyptian tomb architecture: the case of private tombs from the times of the Old Kingdom

Abstract

The evidence found on the cemetery of palace officials west of the Step Pyramid complex in Saqqara indicates that ancient Egyptian tomb builders reacted to climate changes that occurred toward the end of the Old Kingdom (related to the 4.2 ka event) by introducing specific, innovative measures solutions to minimize a negative impact of rainfalls on the non-royal funerary cults. The solutions designed to protect the burial places and to re-activate offering places damaged by water are presented.

Key words: Egypt, Saqqara, Old Kingdom, Pyramid Age, funerary architecture, tombs, climate changes, rainfalls

1. Wprowadzenie

Stwierdzenie, że Egipt jest darem Nilu, to truizm; cywilizacja starożytnego Egiptu powstała i rozwijała się dzięki rzece, której znaczenie nie ograniczało się do dostarczania wody i pożywienia, komunikacji i transportu, czy wreszcie orientacji przestrzennej, nie wspominając o roli religijnej (por. Butzer 1976). Co najzupełniej naturalne, odwołania do Nilu i wody dają się zauważyć we wszystkich aspektach starożytnej egipskiej kultury. W starożytności charakterystyczną cechą rzeki był gwałtowny – ale następujący w przewidywalnym rytmie – wzrost poziomu wody. W czasie corocznych wylewów Nilu poziom wody w rzece podnosił się o kilka metrów (w północnym Egipcie; na południu przybór był odpowiednio wyższy), w wyniku czego znaczna część doliny była zalewana (Seidlmayer 2001; Stanley et al. 2003; Bárta 2011: 296–299). To zjawisko nie tylko determinowało rytm funkcjonowania egipskiej gospodarki, ale też kształtowało urbanistykę i architekturę. Stałe siedziby ludzkie, ze zrozumiałych względów, musiały mieć zapewniony łatwy dostęp do wody, a więc znajdować się stosunkowo blisko rzeki lub łączących się z nią kanałów. Z drugiej jednak strony, ponieważ materiały wykorzystywane najpowszechniej w budownictwie mieszkalnym (cegła suszona, o której będzie mowa dalej, glina, drewno, trzcina – por. Badawy 1954: 2–4) w większości nie były odporne na działanie wody, zabudowania powinny być położone na bezpiecznym gruncie, poza terenami zalewowymi, albo mieć odpowiednio dostosowaną konstrukcję (Snape 2014: 27, 31–32; Moeller 2016: 51–53; por. Seidlmayer 2001: 81–87). Jednak, choć dziś może się to nie wydawać oczywiste, Nil nie był jedynym źródłem wody, z którą mieli do czynienia starożytni Egipcjanie. Obecnie, kiedy roczna suma opadów nie przekracza 18 mm, deszcze nie odgrywają znaczącej roli w gospodarce Egiptu, ale w niektórych okresach ich oddziaływanie było wręcz dramatyczne¹. Taki właśnie przypadek miał miejsce około 4200 lat temu i on będzie przedmiotem poniższych rozważań.

W XXIII w. p.n.e., u schyłku Starego Państwa – epoki budowniczych Piramid, następowały gwałtowne zjawiska pogodowe o globalnej skali, związane ze zmianą klimatu (tzw. 4.2 ka event, por. Walker et al. 2012: 653–656). Klimat Egiptu stawał się coraz bardziej suchy, ale procesowi temu towarzyszyły okresowe intensywne

¹ Choć sporadycznie dają o sobie znać w gwałtowny sposób, co miało miejsce np. w marcu 2020 r.: <https://www.aljazeera.com/news/2020/3/13/storms-bring-widespread-floods-to-egypt-killing-5> (data dostępu 22 listopada 2020). Wprawdzie w kamiennej architekturze monumentalnej instalacje odprowadzające wodę deszczową były stosowane już za czasów V dynastii (Clarke, Engelbach 1930: 151–161; Badawy 1954: 4; Arnold 2000: 57–58, 74), jednak są one poświadczone w świątyniach, a więc budowlach użytkowanych przez żywych, natomiast dotychczas nie stwierdzono podobnych rozwiązań w grobowcach, tym bardziej prywatnych. Ponadto opisywane tutaj zjawiska, a co za tym idzie – ich skutki, miały bezprecedensową skalę.

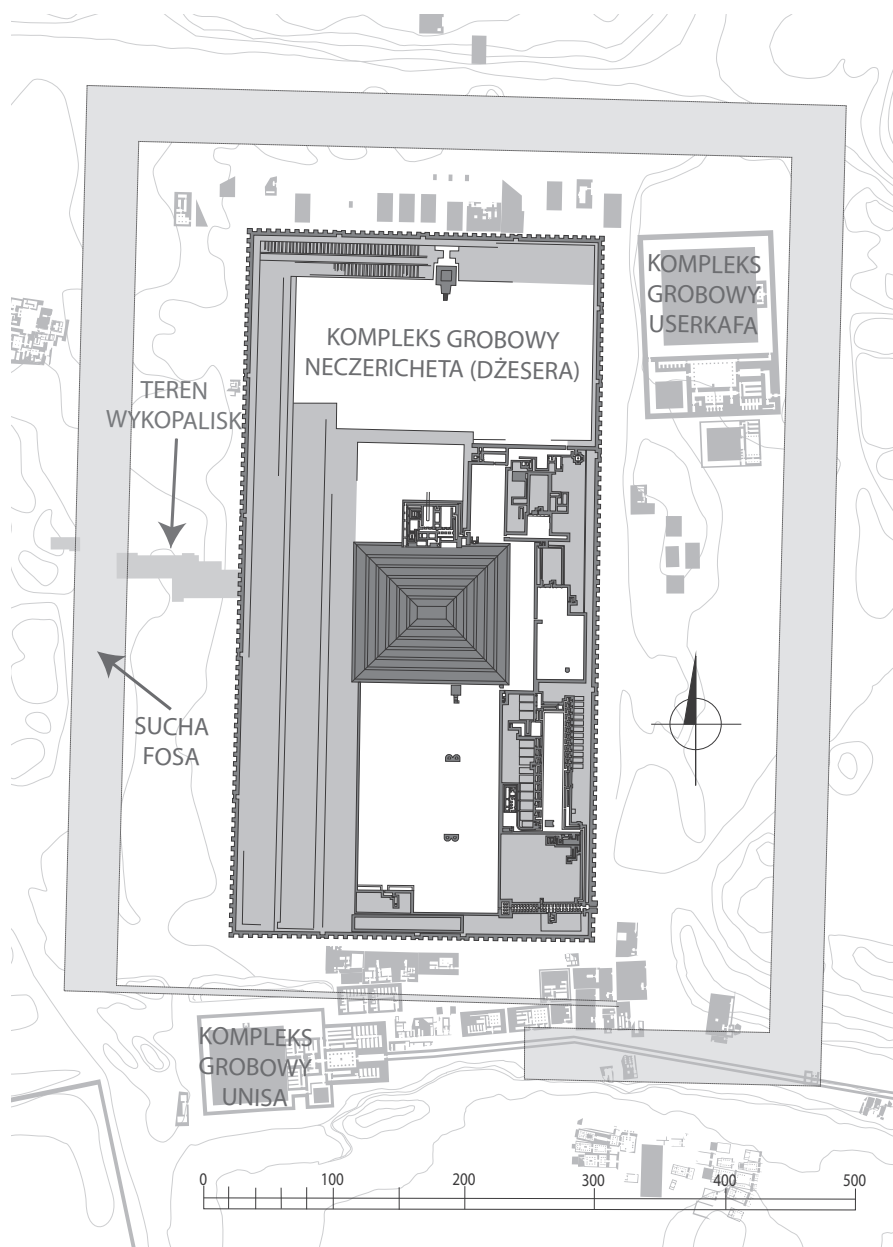
opady deszczu o bezprecedensowej skali. W odróżnieniu od wylewów Nilu, było to zjawisko nieprzewidywalne.

Architektura jest dostosowywana do możliwości, umiejętności i potrzeb budowniczych i użytkowników, a każda zmiana zachodząca w tym zakresie – rozwój technologii budowlanych, wykorzystanie nowych materiałów, zmiana trybu życia, a niekiedy także zjawiska przyrodnicze, mogą owocować zmianami w formach i rozwiązaniach architektonicznych. Dotyczy to nie tylko architektury mieszkalnej, ale i grobowej; badania polskiej misji archeologicznej na cmentarzysku w Saqqara dostarczyły świadectw znaczących modyfikacji wprowadzanych w odpowiedzi na zmieniające się warunki klimatyczne. Wyniki tych badań pokazują, w jaki sposób starożytni budowniczowie grobowców zmagali się ze skutkami zjawisk, które wykraczały poza ich dotychczasowe doświadczenie.

2. Cmentarzysko

Położona na skraju Pustyni Zachodniej Saqqara stanowiła najstarszą i najważniejszą część nekropoli Memfis – jednej z największych metropolii starożytnego Egiptu, wielkiego ośrodka religijnego i administracyjnego, przez długi czas głównej rezydencji władców. W ciągu ponad trzech tysięcy lat nieprzerwanego funkcjonowania Memfis, na nekropoli memfickiej pochowano tysiące osób, od zwykłych obywateli po urzędników, dostojników i królów. Centralnym (choć nie najstarszym) punktem Saqqary jest wzniesiony w połowie XXVII w. p.n.e. kompleks grobowy króla Neczericheta (dziś lepiej znanego pod nadanym mu w późniejszej epoce imieniem Dżeser) – pierwsza monumentalna konstrukcja kamienna w Egipcie, obejmująca najstarszą z egipskich piramid – Piramidę Schodkową (il. 1). Na stu-metrowej szerokości obszarze rozciągającym się między zachodnim murem kompleksu grobowego Neczericheta a otaczającą go tzw. Suchą Fosą skalne podłoże obniża się ku zachodowi kilkoma nieregularnymi tarasami, z czasem pokrytymi depozytami tzw. *dakki*, które nagromadziły się w wyniku wydobywania oraz obróbki kamienia, erozji i naturalnej akumulacji (Welc i Trzeciński 2013) tworząc łagodny stok; przy różnicy wysokości ok. 10 m jego nachylenie wynosi w przybliżeniu 10%. W połowie XXIV w. p.n.e. (co odpowiada schyłkowi rządów V dynastii), w wyniku powiększania się położonego dalej na południe cmentarzyska przy piramidzie Unisa, zaczęły tu powstawać grobowce dworzan (il. 2–3)². Większość z nich miała formę mastab; ten charakterystyczny dla czasów Starego Państwa typ grobowca składa się z kamiennej lub ceglanej nadbudowy na planie prostokąta, zawierającej

² Pełna, aktualizowana bibliografia stanowiska jest zamieszczona na stronie internetowej Polsko-Egipskiej Misji Archeologicznej Saqqara: <http://saqqara.uw.edu.pl/pl/publikacje/>.



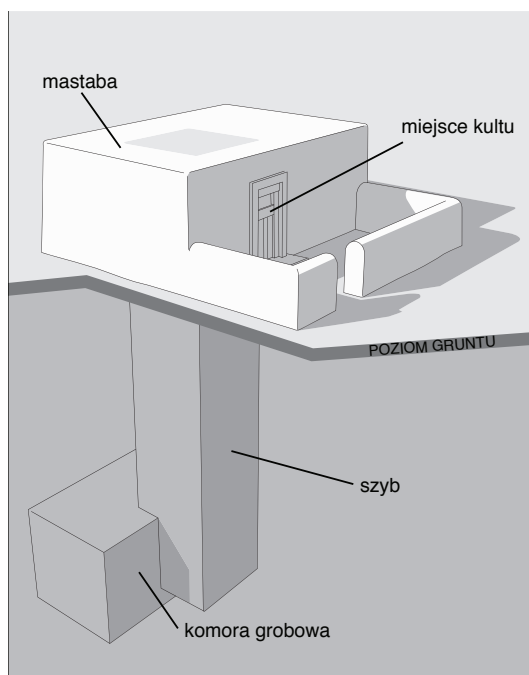
Il. 1. Położenie terenu wykopalisk w obrębie centralnej Saqqary



Il. 2. Widok stanowiska od zachodu



Il. 3. Plan i przekrój stanowiska (1 – mur kompleksu Piramidy Schodkowej; 2 – mastaby z czasów VI dynastii; 3 – grobowiec Merefnebefa)



Il. 4. Schemat mastaby z czasów VI dynastii

miejsce kultu, a wzniesionej ponad wykutą w skale komorą grobową (il. 4). Zależnie od pozycji społecznej, a co za tym idzie, zamożności właściciela, mastaby mogły przybierać formę zarówno wielkich kamiennych budowli z licznymi wewnętrznymi pomieszczeniami o ścianach bogato dekorowanych reliefami lub malowidłami, jak i niedużych konstrukcji z tańszymi materiałami, w których miejscem kultu była jedynie nisza w ścianie. Należy jednak pamiętać, że nawet na taką stosunkowo skromną formę pochówku mogli sobie pozwolić jedynie przedstawiciele średnich i wyższych warstw społeczeństwa, osiągających wystarczające dochody; o pochówkach ludzi najuboższych w czasach Starego Państwa nie wiemy niemal nic.

Ukształtowanie terenu sprzyjało rozmieszczeniu grobowców w równoległych rzędach na linii północ-południe (il. 3). Rzędy mastab, z których każdy był położony nieco wyżej od poprzedniego, składały się na efekt – niewątpliwie zamierzony – spiętrzonych tarasów, zwieńczonych charakterystycznym, szerokim pasem muru temenosu, z monumentalną sylwetką Piramidy Schodkowej pośrodku; w ten sposób cmentarzysko dostojników zostało wizualnie połączone z grobowcem wielkiego władcy z przeszłości, stanowiąc niejako jego kontynuację. Dostęp do grobowców prowadził od południa, przez tzw. wadi Unisa biegnące równolegle do południowego boku kompleksu Piramidy Schodkowej, a następnie na północ kilkoma szerokimi alejami między rzędami mastab. Na początkowych etapach rozwoju cmentarza drogi te były połączone poprzecznymi ścieżkami, których większość jednak z czasem została zabudowana (Kuraszkiewicz 2013: 278–283).

Cmentarzysko funkcjonowało około dwóch stuleci, przechodząc szereg etapów budowy, modyfikacji i niszczenia oraz podlegając naturalnym procesom degradacji, zanim zostało ostatecznie opuszczone przed epoką herakleopolitańską (tzn. przed połową XXII w. p.n.e.). Dopiero około tysiąca lat później ponownie zaczęto wykorzystywać ten teren, nie wznosząc już jednak monumentalnych budowli, co mogłoby naruszyć pozostałości z wcześniejszych epok; co więcej, obszar ten nie

był też badany archeologicznie przed rozpoczęciem prac polskiej misji. Te okoliczności sprawiły, że sekwencja warstw archeologicznych nie została zaburzona, co umożliwia w miarę dokładne odtworzenie historii stanowiska.

3. Datowanie

W przypadku nie-królewskich grobowców z czasów Starego Państwa ustalenie dokładnej daty powstania jest bardzo trudne, a w wielu przypadkach wręcz niemożliwe (Harpur 1987; Strudwick 1985: 2–52; Cherpion 1989; Seidlmayer 1997: 17–55; Swinton 2014; Baud 1998; Brovarski 2005: 32–39; Brovarski 2006; Jánosi 2005: 36–74). Inskrypcje w grobowcach z tego okresu zwykle nie zawierają żadnych dat, a nawet jeśli są w nich wymienione imiona królewskie, to nie zawsze dają one pewną podstawę datowania. Inskrypcje w grobowcach prywatnych tylko w stosunkowo nielicznych przypadkach odnoszą się do dokonań właściciela za rządów wymienionego z imienia króla; królewskie imiona najczęściej wskazują jedynie *terminus post quem*, ponieważ dotyczą udziału właściciela grobowca w sprawowaniu kultu królewskiego, który mógł się utrzymywać bardzo długo, w niektórych znanych przypadkach nawet kilkaset lat po śmierci władcy. Co więcej, chronologia Starego Państwa zawiera mnóstwo znaków zapytania i niejasności, ze względu na niedostatek zachowanych źródeł i szczególnie system datowania stosowany w tym okresie³. Z tych powodów w dyskusji na temat grobowców z czasów Starego Państwa najczęściej unika się dat bezwzględnych, a datowanie dokładniejsze niż przypisanie do panowania konkretnego władcy jest zwykle niemożliwe (por. np. Dee et al. 2008; Rowland 2008; Bárta 2013; Swinton 2014).

³ Aż do końca epoki faraonńskiej Egipcjanie nie prowadzili ciągłej rachuby lat od jednego początkowego momentu. Lata były liczone w obrębie każdego panowania i rachuba zaczynała się od nowa wraz z wstąpieniem na tron kolejnego władcy. W czasach Starego Państwa sytuacja była jeszcze bardziej skomplikowana, ponieważ nie liczono po prostu kolejnych lat (w ten sposób, że po roku 1 następuje rok 2, 3 itd.), lecz stosowano system oparty na spisach bydła, będących podstawą naliczania podatków. Spis był zarządzany na początku panowania, więc pierwszy rok rządów nowego króla określano jako „rok pierwszego spisu za panowania króla X”. Kolejne spisy z założenia odbywały się co dwa lata, więc drugi rok panowania był „rokiem po pierwszym spisie bydła”, po czym następował „rok drugiego spisu” i tak dalej. Zachowane źródła wskazują jednak, że niekiedy (zapewne wtedy, gdy skarb państwa potrzebował dodatkowego zasilenia) spisy bydła mogły być zarządzane rok po roku. Ponieważ jednak datowanych inskrypcji z czasów Starego Państwa przetrwało stosunkowo niewiele, a jedyny znany dokument podsumowujący, rok po roku, dłuższy okres historii – tzw. annały królewskie (Wilkinson 2000) – zachował się fragmentarycznie, nie sposób ustalić, do jakiego stopnia dwuletni cykl spisów bydła był przestrzegany. Por. np. von Beckerath 1962; Strudwick 1985: 2–3; Spalinger 1994; Kanawati i Abder-Raziq 2000: 21–23; Baud 2006; Verner 2008; daty bezwzględne tutaj cytowane za: Malek 2000.

Ramy chronologiczne omawianego cmentarzyska (obejmujące panowanie ostatniego władcy V dynastii – Unisa oraz królów VI dynastii: Userkare, Pepi I, Merenre, Pepi II i jego następców) opierają się na trzech punktach: grobowcach Merefnebefa, Ni-Pepiego i Ichiego/Meriego, które można datować ze stosunkowo dużą dokładnością. Budowa grobowca Merefnebefa – jednego z pierwszych, jakie powstały w tym miejscu – zaczęła się u schyłku rządów Tetiego (ok. 2345–2323 p.n.e.), trwała przez krótkie panowanie Userkare (ok. 2323–2321 p.n.e.) i została porzucona na początku panowania Pepi I (ok. 2321–2287 p.n.e.) (Myśliwiec 2011; Myśliwiec et al., 2004: 246–250). Najpóźniejszy pewnie datowany grobowiec, należący do urzędnika o imieniu Ni-Pepi, powstał w drugiej połowie długich rządów Pepi II (ok. 2278–2184 p.n.e.) (Myśliwiec 2008: 174; Kuraszkiewicz 2013: 100–107); po jego zbudowaniu cmentarzysko przeszło jeszcze co najmniej jedną fazę rozwoju. Ostatni z trzech wspomnianych wyżej grobowców, wykuty w zachodnim brzegu Suchej Fosy, pochodzi z przełomu panowania Pepi I i Merenre (ok. 2287–2278 p.n.e.) (Kuraszkiewicz 2014; por. Myśliwiec 2003: 121–126). Jego właściciel, nosiciel pieczęci boga Ichi/Meri, wraz ze swoim synem (i imiennikiem) brał udział w królewskiej ekspedycji poświadczonej pod koniec rządów Pepi I (Kuraszkiewicz 2014; id. 2016)⁴.

Datowanie tych trzech grobowców, w połączeniu ze względną chronologią wynikającą ze stratygrafii i rozmieszczenia budowli (tego, jak do siebie przylegają i jak się nakładają), a także ich cech architektonicznych (Myśliwiec et al. 2004: 246–250; Myśliwiec et al. 2010: 97; Mycielska-Dowgiałło i Woronko 1998; Mycielska-Dowgiałło et al. 1999; Szafrński 1999; Ćwiek 2000; Myśliwiec 2011; Kuraszkiewicz 2013: 22–23, 274–284) pozwala zaproponować przybliżone daty powstania większości zidentyfikowanych dotychczas konstrukcji. Zaobserwowane i opisane tu modyfikacje architektoniczne pozwalają odnieść rozwój cmentarzyska do historii geologicznej i paleoklimatologicznej.

4. Architektura

Omawiane cmentarzysko obejmuje kilka grobowców wykutych w skale, ale przede wszystkim wolno stojące mastaby (o długości nie przekraczającej 10 m). Mastaby były zbudowane z suszonych na słońcu cegieł formowanych z mułu nilowego lub zmieszanego z wodą pokruszonego lokalnego marglowego wapienia – *taflu* (il. 5). Cegła suszona, przy swoich licznych zaletach (jest stosunkowo tania, może być wytwarzana na miejscu budowy, a nie wymaga wydobycia w kamie-

⁴ Ekspedycja, w której brał udział Ichi/Meri, odbyła się w „roku po osiemnastym spisie bydła za panowania Pepi I”, co teoretycznie może oznaczać każdą datę między 19 (przy założeniu corocznych spisów) a 27 (jeżeli spisy odbywały się co dwa lata) rokiem panowania tego władcy.



Il. 5. Fragment muru mastaby z suszonej cegły (fot. K. Kuraszkiewicz/CAS UW)

niolomie i transportu, do jej obróbki i układania nie potrzeba licznego zespołu robotników), ma dwie poważne wady: jest podatna na erozję i łatwo rozpuszcza się w wodzie (Kemp 2000; Spencer 1979; Spencer 1994; por. Kuraszkiewicz 2013: 242–243). Tylko w nielicznych przypadkach do budowy użyto kamienia (*taflu* lub wapienia lepszej jakości), jednak najczęściej nie w formie opracowanych bloków, lecz nieregularnych odłamków, co obniżało stabilność i trwałość konstrukcji. Jako spoiwo i tynk stosowano zaprawę opartą na mule lub *taflu*. Jedynie niektóre elementy architektoniczne, podlegające największym obciążeniom (przede wszystkim nadproża, sporadycznie progi) wykonywano z kamienia. W miarę możliwości ekonomicznych kamienne bywały też elementy związane bezpośrednio z kultem pośmiertnym, takie jak ślepe wrota, stoły i baseny ofiarne. W tym przypadku o wyborze materiału decydowała nie ich wytrzymałość na obciążenia, ale trwałość i możliwość wykonania dekoracji.

Każdy egipski grobowiec, z definicji, musiał zawierać dwie funkcjonalnie istotne części: miejsce kultu i miejsce pochówku (il. 4). Miejsce kultu powinno być dostępne dla żywych, dlatego zwykle było usytuowane na poziomie gruntu. Standard wykonania miejsca kultu zależał naturalnie od zamożności właściciela, ale zarówno bogato zdobiona kaplica z ozdobnymi ślepymi wrotami i stołem ofiarnym, jak i prosta nisza z podwyższeniem pełniły tę samą funkcję – umożliwiały składanie ofiar, którymi żywił się zmarły przebywający w zaświatach. Aby spełniać swoją funkcję, miejsce kultu musiało być rytualnie czyste i identyfikować odbiorcę ofiar, to znaczy być opatrzone co najmniej jego imieniem, a w miarę możliwości również wizerunkiem. Ponieważ z założenia kult pośmiertny miał trwać wiecznie,

główne elementy miejsca kultu starano się wykonywać z kamienia i opatrywać rzeźbionymi (ponieważ są trwalsze od malowanych) inskrypcjami.

Zadaniem miejsca pochówku było zapewnienie bezpieczeństwa złożonemu w nim ciału, które zgodnie z egipskimi wyobrażeniami o życiu pośmiertnym musiało pozostać nienaruszone. Z tego powodu budowniczowie grobowców starali się, aby komory grobowe były możliwie najtrudniej dostępne; do raz zamkniętego po pogrzebie miejsca pochówku nikt więcej nie miał wchodzić. Ponieważ pochówkom zwykle towarzyszyło mniej lub bardziej bogate (zależnie od zamożności zmarłego) wyposażenie, grabieże grobów były w starożytnym Egipcie prawdziwą plagą, dlatego budowniczowie wkładali dużo starań w utrudnienie dostępu do komór grobowych. Na omawianym cmentarzysku w niemal wszystkich grobowcach są one umieszczone na dnie głębokiego pionowego szybu (por. Reisner 1936: 57–74; Dodson i Ikram 2008: 13–22, 136; Bolshakov 1997: 24–25, 28–30, 121–122). Po pogrzebie dostęp do komory grobowej blokowano, zwykle zamurując wejście i zasypując szyb materiałem pozostałym po budowie grobowca, to znaczy drobnymi odłamkami kamienia i cegieł, żwirem, piaskiem itd. (Kuraszkiewicz 2013: 267–269, z przypisami). Starożytni złodzieje wykazywali jednak determinację nie mniejszą niż budowniczowie i mimo zabezpieczeń większość egipskich grobowców została obrabowana już w starożytności.

5. Zniszczenia powodowane przez wodę

Kiedy u schyłku Starego Państwa klimat zaczął się gwałtownie zmieniać, Egipt nawiedzały coraz częstsze opady deszczu. Ukształtowanie terenu po zachodniej stronie kompleksu Piramidy Schodkowej powodowało, że w czasie gwałtownych opadów strumienie wody spływały ku zachodowi. Ponieważ większość stojących na stoku mastab była wzniesiona z materiałów podatnych na rozpuszczanie (co w normalnych warunkach, przy niewielkich opadach nie stanowiło problemu)⁵, płynąca przez dłuższy czas woda rozpuszczała i wypłukiwała suszoną cegłę, niosąc gruz dalej na zachód i wlewając się do podziemnych pomieszczeń (Trzeciński et al. 2010; Welc i Trzeciński 2013; Welc i Marks 2014; Marks 2016). Skalę zniszczeń dodatkowo spotęgowała katastrofa budowlana, jaka nastąpiła w obrębie zespołu grobowego Neczericheta. Budowle wchodzące w skład królewskiego grobowca były licowane starannie dopasowanymi blokami odpornego na działanie wody

⁵ Ponieważ egipskie cmentarze były zwykle zakładane na wyżej położonych terenach na skraju pustyni, poza zasięgiem wylewów Nilu i powyżej poziomu wód gruntowych, budowniczowie grobowców nie mieli powodu uwzględniać zwiększonej wilgotności jako poważnego zagrożenia. Wprawdzie w miarę możliwości ekonomicznych dążono do budowania grobowców z kamienia, jednak taki wybór był podyktowany innymi względami: przede wszystkim odpornością na erozję, stabilnością konstrukcji i możliwością wykonania reliefowej dekoracji.

wapienia, ale ich wewnętrzną strukturę tworzyły z grubsza tylko dopasowane bloki *taflu* (il. 6), który chłonie wodę, częściowo się rozpuszczając. Wapienna licówka przez pewien czas utrzymywała spójność konstrukcji (i zatrzymywała wewnątrz niej wodę), jednak w końcu ciężar nasiąkniętych wodą bloków i zmniejszone za sprawą działającego jak smar rozpuszczonego *taflu* tarcie przekroczyły wartość krytyczną. Mur runął, a potężne strumienie wody zmieszanej z mułem, gruzem i kamiennymi blokami spływały po stoku niszcząc, lub co najmniej poważnie uszkadzając, naziemne części mastab; niektóre z nich zostały dosłownie zrównane z ziemią⁶. Dodatkowo, ponieważ przejścia między mastabami były zabudowane, rzędy grobowców działały jak swego rodzaju tamy, przez pewien czas zatrzymując wodę, co ułatwiało jej przesączenie się do wykutych w skale pomieszczeń.



Il. 6. Fragment zachodniej części muru kompleksu Piramidy Schodkowej; pośrodku widoczne są pozostałości wapiennej licówki, po prawej stronie – wewnętrzna struktura z bloków *taflu* (fot. M. Jawornicki/CAS UW)

⁶ Pośrednim świadectwem skali i gwałtowności tego kataklizmu jest zaobserwowana w najniższej części stanowiska, na znacznej powierzchni, kilkucentymetrowa warstwa szczątków drobnych gryzoni, które zostały zmiecione przez błotno-kamienną lawinę.

W trakcie prowadzonych badań znaleziono liczne przykłady konstrukcji wielokrotnie niszczonych, a następnie odbudowywanych, a niekiedy wzmacnianych dodatkowymi murami. Powodzie odkładały też warstwy mułu na podłogach kaplic i w miejscach kultu. W komorach grobowych stojąca woda prowadziła do niszczenia ludzkich szczątków oraz wyposażenia grobowego (Myśliwiec 2004: 121; por. Kowalska i Kuraszkiewicz 2011: 95–97; Kuraszkiewicz 2011: 532–533).

6. Reakcja

Naturalnie, niszczycielskie oddziaływanie ulewnych opadów deszczu nie mogło pozostać niezauważone i wywoływało reakcję ludzi odpowiedzialnych za utrzymanie grobowców: ceglane konstrukcje noszą ślady napraw, niekiedy również podejmowanych prób ich dodatkowego wzmacniania dla zabezpieczenia przed zniszczeniami w przyszłości. Dla porządku należy dodać, że większość tych wzmocnień okazała się nieskuteczna, ponieważ zastosowany budulec nie był odporny na działanie wody; to spowodowało, że po pewnym okresie daremnych wysiłków cmentarzysko zostało porzucone na ponad tysiąc lat.

Jednak woda powodowała nie tylko fizyczne zniszczenia. Strugi wody mieszannej z mułem, gruzem i – najpewniej – śmieciami naruszały także rytualną czystość miejsc kultu, dlatego w wielu grobowcach daje się zauważyć świadectwa czynności, które można interpretować jako próby jej przywrócenia. Większość stosowanych w Egipcie metod puryfikacji (takie jak ablucje lub okadzanie) nie pozostawiają widocznych śladów, ale z czystością była kojarzona również biel (Kees 1943; Robins 2001: 291). W miejscach kultu niektórych grobowców na omawianym cmentarzysku ich główne elementy – ozdobione reliefami i polichromią ślepe wrota oraz stoły ofiarne – zostały po pewnym okresie użytkowania pomalowane na białą (Kuraszkiewicz 2013: 205–206). Niekiedy taka powłoka (złożona z wielu warstw pobiału) była na tyle gruba, że całkowicie zakrywała imię i wizerunek zmarłego oraz tzw. formułę ofiarną, mające kluczowe znaczenie dla kultu pośmiertnego (il. 7). To oznacza, że w pewnym momencie praktyka bielenia miejsc kultu na białą stała się ważniejsza niż wizualna identyfikacja właściciela grobowca. Należy przy tym podkreślić, że nie było to celowe działanie wymierzone przeciwko zmarłemu; *damnatio memoriae*, jakkolwiek poświadczane w starożytnym Egipcie, przybierało inne formy (Brunner-Traut 1982); tu relief był wprawdzie zakryty, ale nadal obecny. Początki tej praktyki można datować na drugą połowę rządów Pepi II, ale kiedy weszła w życie, zastosowano ją również we wcześniejszych grobowcach (Kuraszkiewicz 2013: 274–275). Wprawdzie praktyka ta nie została nigdzie wyjaśniona przez samych Egipcjan (podobnie jak wiele spraw, uważanych za oczywiste), jednak można przypuszczać, że zabieg bielenia niektórych, istotnych



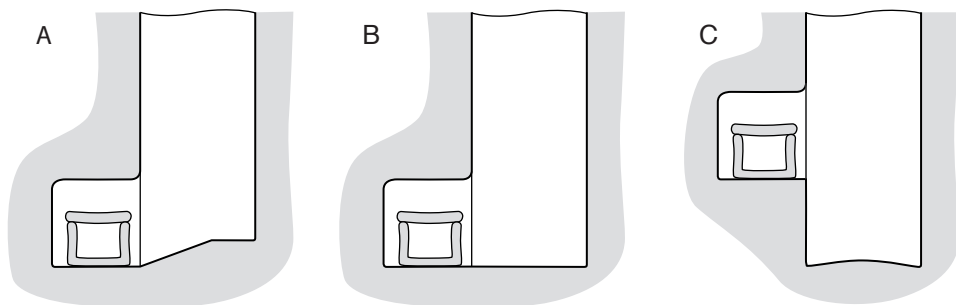
Il. 7. Górna część węgarni niszy ślepych wrót z jednej z mastab z czasów VI dynastii: po lewej z pobiałką, po prawej po oczyszczeniu (fot. M. Jawornicki/CAS UW)

z perspektywy rytualnej, części grobowca miał na celu przywrócenie im rytualnej czystości, utraconej w wyniku zalewania przez wodę, a liczne warstwy pobiałki odpowiadają powtarzającym się ulewom. Po każdym takim zdarzeniu zniszczone ściany odbudowywano, osłabione – wzmacniano, a miejsca kultu poddawano rytualnemu oczyszczeniu, malując je na biało (być może towarzyszyły temu również inne rytuały puryfikacyjne, które nie pozostawiły jednak żadnych materialnych śladów). Tak więc wtórnie nałożoną pobiałkę można łączyć z okresem intensywnych opadów u schyłku Starego Państwa, a tym samym uznać za przesłankę datującą (Kuraszkiewicz 2002: 366–368; Kowalska i Kuraszkiewicz 2011).

O ile naziemna część grobowca służyła przede wszystkim jako miejsce składania ofiar i po zniszczeniach spowodowanych przez ulewy jej pełna funkcjonalność mogła być stosunkowo łatwo przywrócona, o tyle w przypadku części podziemnej, której zadaniem było chronienie ciała zmarłego (a także złożonych mu darów) takie rozwiązanie właściwie nie wchodziło w grę: ciała, które uległo rozkładowi (podczas gdy nie powinno), nie da się naprawić. Tutaj niezbędne były działania prewencyjne – znalezienie sposobu, który uchroniłby cenną zawartość

komory grobowej przed niszczyielskim działaniem wody. Architektura grobowców w Sakkarze świadczy, że starożytni architekci znaleźli takie rozwiązanie.

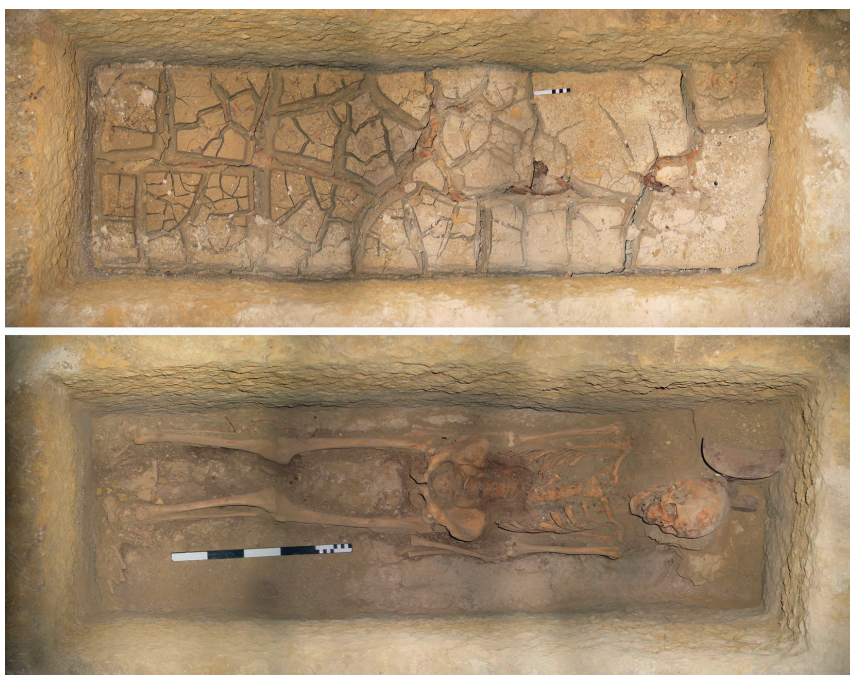
W większości grobowców datowanych na czasy V i wczesnej VI dynastii podłoga komory grobowej jest usytuowana poniżej dna szybu lub na równi z nim (il. 8 A–B). Taki układ wydaje się odzwierciedlać dążenie do chronienia ciała zmarłego przez umieszczenie go możliwie najgłębiej, w jak najbardziej niedostępnym miejscu. Tymczasem w grobowcach z drugiej połowy VI dynastii stosunkowo często komory grobowe są umieszczone powyżej dna szybu (przy czym różnica poziomów między nimi może sięgać nawet metra – il. 8 C). Ponieważ jedyną funkcją szybu było zapewnienie dostępu do komory grobowej przed i w trakcie pogrzebu, a utrudnienie go później, odcinek poniżej komory grobowej nie pełnił żadnej praktycznej ani rytualnej funkcji, a co więcej – jego wykucie w skale wymagało dodatkowej, niepotrzebnej pracy. Jak wspomniano wyżej, dla zabezpieczenia ciała zmarłego i wyposażenia grobowego przed kradzieżą, szyb po pogrzebie był zasypywany. Luźna, sypka struktura wypełniska sprawiała, że żeby dotrzeć do komory grobowej, złodzieje nie mogli wydrążyć w nim tunelu, lecz musieli opróżnić cały szyb, a więc usunąć kilkakrotnie więcej zasypu. To znacząco wydłużało czas całej operacji (której powodzenie, naturalnie, wymagało szybkości i dyskrecji), a zatem powinno działać zniechęcająco. Przy średniej wielkości szybie była to różnica między usunięciem około 10 m³ zasypu w przypadku kopania tunelu i około 50 m³, jeśli trzeba było opróżnić cały szyb. Takie rozwiązanie działało, dopóki nie nadeszły deszcze; przesiąknięty wodą materiał po wyschnięciu stawał się bardziej zwarty i można było w nim drążyć tunel bez ryzyka zawalenia zasypu i przysypiania kopiącego. Wiele szybów grobowych na opisywanym stanowisku zostało obrabowanych przez wydrążenie wąskiego tunelu, a nie opróżnienie całego szybu, co wskazuje, że rabunek następował w chwili, gdy zasyp był zwarty, a więc w okresie ulewnych deszczów.



Il. 8. Możliwe warianty położenia komory grobowej względem szybu

Z drugiej strony, ta sama luźna struktura zasypu szybu sprawiała, że w czasie deszczów woda swobodnie przesączała się do wnętrza komory grobowej. W wykutej w skale komorze woda stała przez dłuższy czas, wsiąkając i odparowując znacznie wolniej. W kontakcie z wodą materiały organiczne, tzn. przede wszystkim ciało zmarłego i dary grobowe ulegały przyspieszonemu rozkładowi. Tym samym nie mogły być spełnione jedne z podstawowych wymogów, od jakich egipskie wierzenia uzależniały szczęśliwe bytowanie w zaświatach – zachowanie ciała i wyposażenie zmarłego w niezbędne mu przedmioty. Egipcjanie niewątpliwie zdawali sobie z tego sprawę, ponieważ niektóre komory grobowe noszą ślady porządkowania, czy to po rabunku, czy po zniszczeniach spowodowanych przez wodę. Ponadto, w komorach grobowych po zalaniu przez wodę pozostawała gruba warstwa zaschniętego mułu (Kuraszkiewicz 2011; Kowalska i Kuraszkiewicz 2011; Sowada 2013), który nie tylko utrudniał przywrócenie ich do odpowiedniego stanu, ale też – na co wskazuje praktyka zaobserwowana w kaplicach – był uważany za rytualnie nieczysty (il. 9).

Analiza struktury cmentarzyska wskazuje, że szyby z podwyższonymi komorami grobowymi znajdowały się w grobowcach budowanych u schyłku VI dynastii, a więc wtedy, gdy już od pewnego czasu trwał okres intensywnych opadów. O ile dodatkowy odcinek szybu nie ma żadnego praktycznego ani rytualnego uzasadnienia, nie ulega wątpliwości, że w takim zagłębieniu spływająca z góry w czasie opadów woda zbierała się, zamiast wlewać do położonej wyżej komory grobowej. W ten sposób pochówki i wyposażenie grobowe były chronione przed zalaniem i zniszczeniem; rzeczywiście, pochówki znajdowane w szybach o takiej konfiguracji nie ucierpiały w wyniku zalania (Kuraszkiewicz 2013: 152) (il. 10). Można zatem założyć, że dodatkowy odcinek szybu poniżej komory grobowej był rodzajem rezerwuaru – celowego zabezpieczenia przed szkodami powstającymi w wyniku ulewnych deszczów. Fakt wprowadzenia takiej innowacji w architekturze grobowej świadczy, że zjawisko zalewania musiało stanowić poważny problem dla budowniczych grobów w końcowym okresie Starego Państwa (Kuraszkiewicz 2009; id. 2013: 258–259), a zawartość tak usytuowanych komór grobowych dowodzi, że było to skuteczne zabezpieczenie przed wodą. Inna rzecz, że grabieże grobów w starożytnym Egipcie były plagą i doskonale zorganizowanym procederem, w którym niejednokrotnie (co potwierdzają źródła – por. np. Caminos 1977) uczestniczyły te same osoby, które wcześniej zajmowały się budową grobowców i pogrzbami, dlatego żadne z zastosowanych zabezpieczeń nie było w stanie w pełni chronić przed złodziejami. Dlatego w większości badanych komór grobowych znajdowano pozostałości pochówków nietkniętych przez wodę – ale zniszczonych przez rabusiów.



Il. 9. Wnętrze sarkofagu z czasów VI dynastii po zalaniu przez wodę; u góry: w momencie odkrycia, z warstwą zaschniętego mułu; u dołu: po oczyszczeniu (fot. A. Kowalska/CAS UW)



Il. 10. Trzciniowa trumna w podwyższonej komorze grobowej (fot. J. Dąbrowski/CAS UW)

7. Podsumowanie

Jak wyjaśniono powyżej, gwałtowne zmiany klimatyczne, jakie zachodziły między środkowym a późnym holocenem (por. np. Walker et al. 2012; Welc i Trzciński 2013; Welc i Marks 2014; Marks 2016), przejawiały się między innymi zwiększoną częstotliwością i intensywnością opadów deszczu, a egipskie techniki i materiały budowlane nie były przystosowane do nowych warunków. Miało to z jednej strony katastrofalny wpływ na egipską gospodarkę (przyczyniając się ostatecznie do upadku Starego Państwa i kryzysu Pierwszego Okresu Przejściowego – por. Malek 2000: 106–107), z drugiej zaś – zmuszało budowniczych do wynajdowania środków zaradczych, które z jednej strony miały zapobiec niepożądanemu wpływowi nowych warunków klimatycznych (jak podwyższone komory grobowe), z drugiej – przywrócić grobowcowi właściwości utracone w wyniku ich oddziaływania. Przykłady podobnych zdarzeń i rozwiązań znajdowano również na innych stanowiskach (por. Sowada 2013), w większości jednak nie były one dotąd publikowane (por. Kuraszkiewicz 2013: 224–225, 246–247). Co więcej, w tym przypadku analiza architektury i świadectw archeologicznych nie tylko potwierdza dane paleoklimatyczne, ale dostarcza też kryterium datującego, które może być zastosowane do innych zabytków egipskiej architektury grobowej pochodzących z tego samego okresu.

Bibliografia

- Arnold, Dieter. 2000. *Lexikon der ägyptischen Baukunst*. Düsseldorf: Albatros.
- Badawy, Alexander. 1954. *A History of Egyptian architecture. Vol. I. From the earliest times to the end of the Old Kingdom*. Cairo.
- Bárta, Miroslav. 2011. *Journey to the West. The world of the Old Kingdom tombs in Ancient Egypt*. Prague: Charles University.
- Bárta, Miroslav. 2013. „Radiocarbon dates for the Old Kingdom and their correspondences”, w: J.A. Shortland, C.B. Ramsey (red.), *Radiocarbon and the chronologies of Ancient Egypt*. Oxford and Oakville: Oxbow Books, 218–223.
- Baud, Michel. 1998. „À propos des critères iconographiques établis par Nadine Cherpion”, w: N. Grimal (red.), *Les critères de datation stylistiques à l'Ancien Empire* (Bibliothèque d'Étude 120). Le Caire: IFAO, 31–95.
- Baud, Michel. 2006. „The Relative Chronology of Dynasties 6 and 8”, w: E. Hornung, R. Krauss, D.A. Warburton (red.), *Ancient Egyptian Chronology*. Leiden-Boston: Brill, 144–158.
- Bolshakov, Andrey O. 1997. *Man and his double in Egyptian ideology of the Old Kingdom* (Ägypten und Altes Testament 37). Wiesbaden: Harrasowitz.
- Brovarski, Edward. 2005. „The late Old Kingdom at South Saqqara”, w: L. Pantalacci, Ch. Berger-el-Naggar (red.), *Des Néferkarê aux Montouhotep. Travaux archéologiques*

- sur la fin de la VIe dynastie et la Première Période Intermédiaire*. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 31–71.
- Brovarski, Edward. 2006. „False doors & history: the Sixth Dynasty”, w: M. Bárta (red.), *The Old Kingdom art and archaeology. Proceedings of the conference held in Prague, May 31–June 4, 2004*. Prague: Czech Institute of Egyptology, 71–118.
- Brunner-Traut, Emma. 1982. „Namenstilgung und -verfolgung”, w: W. Helck, W. Westendorf (red.), *Lexikon der Ägyptologie. Bd. IV, Megiddo – Pyramiden*, Wiesbaden: Harrasowitz, kol. 338–341.
- Butzer, Karl W. 1976. *Early hydraulic civilization in Egypt. A study in cultural ecology*. London – Chicago: University of Chicago Press.
- Caminos, Ricardo A. 1977. „Grabräuberprozeß”, w: W. Helck, W. Westendorf (red.), *Lexikon der Ägyptologie. Bd. II, Erntefest – Hordjedef*, Wiesbaden: Harrasowitz, kol. 862–866.
- Cherpion, Nadine. 1989. *Mastabas et hypogées d'Ancien Empire. Le problème de la datation*. Bruxelles: Connaissance de l'Égypte Ancienne.
- Clarke, Somers; Rolf Engelbach. 1930. *Ancient Egyptian masonry: the building craft*. London: Oxford University Press.
- Ćwiek, Andrzej. 2000. „The stratigraphy of West Saqqara. Preliminary remarks”. *Polish Archaeology in the Mediterranean* 11, 109–117.
- Dee, M.; C.B. Ramsay; J.M. Rowland. 2008. „Evaluating the effectiveness of radiocarbon studies of the Old Kingdom”, w: H. Vymazalová, M. Bárta (red.), *Chronology and archaeology in Ancient Egypt (the Third Millennium B.C.)*, Prague: Czech Institute of Egyptology, 1–9.
- Dodson, Aidan; Salima Ikram. 2008. *The tomb in Ancient Egypt: Royal and private sepulchres from the Early Dynastic Period to the Romans*. London: Thames & Hudson.
- Harpur, Yvonne. 1987. *Decoration in Egyptian tombs of the Old Kingdom*. London, New York: KPI.
- Harvey, Stephen P. 2003. „Interpreting Punt: geographic, cultural and artistic landscapes”, w: D. O'Connor, S. Quirke (red.), *Mysterious lands*, London: UCL Press, 81–91.
- Jánosi, Peter. 2005. *Giza in der 4. Dynastie. Die Baugeschichte und Belegung einer Nekropole des Alten Reiches*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Kanawati, Naguib; M. Abder-Raziq. 2000. *The Teti cemetery at Saqqara VI: The tomb of Nikauisesi* (ACE Reports 14). Warminster: Aris and Phillips.
- Kees, Hermann. 1943. *Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 11), Göttingen.
- Kemp, Barry. 2000. „Soil (including mud-brick architecture)”, w: P.T. Nicholson, I. Shaw (red.), *Ancient Egyptian materials and technology*. Cambridge: Cambridge University Press, 78–103.
- Kowalska, Agnieszka; Kamil O. Kuraszkiewicz. 2011. „Some Aspects of purification after death in Old Kingdom Egypt”, w: J. Popielska-Grzybowska, J. Iwaszczuk (red.), *Studies on religion: Seeking origins and manifestations of religion* (Acta Archaeologica Pultuskiensia III). Pułtusk: Department of Archaeology and Anthropology, 95–97.
- Kuraszkiewicz, Kamil O. 2002. „Inscribed objects from the Old Kingdom necropolis west of the Step Pyramid (with remarks on their coating)”. *Archiv Orientalni* 70, 351–176.
- Kuraszkiewicz, Kamil O. 2009. „More remarks on late Old Kingdom mastabas west of the Step Pyramid”. *Polish Archaeology in the Mediterranean* 18, 165–173.

- Kuraszkiewicz, Kamil O. 2011. „The practical behind the ritual. Observations on the Sixth Dynasty funerary architecture”, w: M. Bárta, F. Coppens, J. Krejčí (red.), *Abusir and Saqqara in the year 2010*. Prague: Czech Institute of Egyptology, 530–536.
- Kuraszkiewicz, Kamil O. 2013. *Saqqara V. Old Kingdom structures between the Step Pyramid complex and the dry moat. Part 1: Architecture and development of the necropolis*. Varsovie: Neriton.
- Kuraszkiewicz, Kamil O. 2014. „The tomb of Ikhi/Mery in Saqqara and royal expeditions during the 6th Dynasty”. *Études et Travaux* 27, 201–216.
- Kuraszkiewicz, Kamil O. 2016. „Generał Ichi – egipski podróżnik z epoki budowniczych piramid”. *Afryka* 43, 155–171.
- Malek, J., 2000. „The Old Kingdom (c. 2686–2160 BC)”, w: I. Shaw (red.), *The Oxford history of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 83–107.
- Marks, Leszek. 2016. „Zmiany klimatu w holocenie”. *Przegląd Geologiczny* 64, 1, 59–65.
- Meeks, Dimitri. 2003. „Locating Punt”, w: D. O'Connor, S. Quirke (red.), *Mysterious lands*, London: UCL Press, 53–80.
- Moeller, Nadine. 2016. *The archaeology of urbanism in Ancient Egypt. From the predynastic period to the end of the Middle Kingdom*. New York: Cambridge University Press.
- Mycielska-Dowgiałło, Elżbieta; Barbara Woronko. 1998. „Genetic-climatic interpretation of mineral deposits uncovered in Section N and sections perpendicular to it”. *Polish Archaeology in the Mediterranean* 10, 107–112.
- Mycielska-Dowgiałło, Elżbieta; Zbigniew E. Szafrński; Barbara Woronko. 1999. „Reconstruction of morpho-dynamic processes during the last 4700 years period in archaeological site (Area I) at Saqqara (Egypt)”. *Geoarqueologia i Quaternari Litoral. Memorial M.P. Fumanal*. València: Universitat de València, 167–178.
- Myśliwiec, Karol. 2004. „West Saqqara. Archaeological activities, 2003”. *Polish Archaeology in the Mediterranean* 15, 111–122.
- Myśliwiec, Karol. 2008. „A contribution to the Second Style in Old Kingdom art”, w: S.H. D'Auria (red.), *Servant of Mut. Studies in honor of Richard A. Fazzini*, Leiden-Boston: Brill, 170–178.
- Myśliwiec, Karol. 2011. „Dating the tombs of Merefnebef and Nyankhnefertem”, w: M. Bárta, F. Coppens, J. Krejčí (red.), *Abusir and Saqqara in the year 2010*. Prague: Czech Institute of Egyptology, 651–663.
- Myśliwiec, Karol et al. 2004. *Saqqara I. The tomb of Merefnebef*. Varsovie: Neriton.
- Myśliwiec, Karol et al. 2010. *Saqqara IV. The funerary complex of Nyankhnefertem*. Varsovie: Neriton.
- Reisner, George A. 1936. *The development of the Egyptian Tomb down to the accession of Cheops*. Cambridge: Harvard University Press.
- Robins, Gay. 2001. „Color Symbolism”, w: D.B. Redford (red.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 291–294.
- Rowland, J.M. 2008. „Building bridges between radiocarbon, relative and historical chronologies: the case of early Egypt”, w: H. Vymazalová, M. Bárta (red.), *Chronology and archaeology in Ancient Egypt (the Third Millennium B.C.)*. Prague: Czech Institute of Egyptology, 10–22.

- Seidlmayer, Stefan J. 1997. „Stil und Statistik. Die Datierung dekorierte Gräber des Alten Reiches – ein Problem der Methode”, w: C. Dobiat, K. Leidorf (red.), *Archäologie und Korrespondenz-analyse: Beispiele, Fragen, Perspektiven*. Espelkamp, 17–51.
- Seidlmayer, Stefan J. 2001. *Historische und moderne Nilstände. Untersuchungen zu den Pegelablesungendes Nils von der Frühzeit bis in die Gegenwart*. Berlin: Achet.
- Snape, Steven. 2014. *The complete cities of Ancient Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Sowada, Karin. 2013. „Evidence for late Third Millennium weather events from a Sixth Dynasty tomb at Saqqara”. *Studia Quaternaria* 30/2, 69–74.
- Spalinger, Anthony. 1994. „Dated texts of the Old Kingdom”. *Studien zur altägyptischen Kultur* 21, 275–319.
- Spencer, A.J. 1979. *Brick architecture in Ancient Egypt*. Warminster: Aris & Phillips.
- Spencer, A.J. 1994. „Mud brick: its decay and detection in Upper and Lower Egypt”, w: Ch. Eyre, A. Leahy, L. Montagno Leahy (red.), *The unbroken reed. Studies in the culture and heritage of Ancient Egypt in honour of A.F. Shore*. London: Egypt Exploration Society, 315–320.
- Stanley, Jean-Daniel et al. 2003. „Short contribution: Nile flow failure at the end of the Old Kingdom, Egypt: Strontium isotopic and petrologic evidence”. *Geoarchaeology: An International Journal*, 18/3, 395–402.
- Strudwick, N. 1985. *The administration of Egypt in the Old Kingdom: The highest titles and their holders*. London: KPI.
- Swinton, Joyce. 2014. *Dating the tombs of the Egyptian Old Kingdom* (Archaeopress Egyptology 2). Oxford: Archaeopress.
- Szafrński, Zbigniew. 1999. „Observations on stratigraphy”. *Polish Archaeology in the Mediterranean* 10, 91–96.
- Trzciński, Jerzy; K.O. Kuraszkiewicz; F. Welc. 2010. „Preliminary report on geoarchaeological research in West Saqqara”. *Polish Archaeology in the Mediterranean* 19, 194–208.
- Verner, Miroslav. 2008. „The system of dating in the Old Kingdom”, w: H. Vymazalová, M. Bárta (red.), *Chronology and archaeology in Ancient Egypt (the Third Millennium B.C.)*. Prague: Czech Institute of Egyptology, 23–43.
- von Beckerath, Jürgen. 1962. „The date of the end of the Old Kingdom”. *Journal of Near Eastern Studies* 21, 140–147.
- Walker, M.J.C. et al. 2012. „Formal subdivision of the holocene series/epoch: a discussion paper by a working group of INTIMATE (Integration of ice-core, marine and terrestrial records) and the subcommission on quaternary stratigraphy (International Commission on Stratigraphy)”. *Journal of Quaternary Science* 27, 649–659.
- Welc, Fabian; Leszek Marks. 2014. „Climate change at the end of the Old Kingdom in Egypt around 4200 BP: New geoarchaeological evidence”. *Quaternary International* 324, 124–133.
- Welc, F.; J. Trzciński, 2013. „Geology of the site”, w: K. Myśliwiec (red.) *Saqqara V. Old Kingdom structures between the Step Pyramid complex and the dry moat. Part 2: Geology – anthropology – finds – conservation*. Varsovie: Neriton, 323–343.
- Wilkinson, Toby A.H. 2000. *Royal annals of Ancient Egypt. The Palermo Stone and its associated fragments*. London – New York: Kegan Paul International.

HANNA RUBINKOWSKA-ANIOL
Uniwersytet Warszawski

TAMY I ZBIORNIKI WODNE W ETIOPII JAKO ELEMENT POLITYKI HAJLE SYLLASJE I

Streszczenie

Celem artykułu jest przedstawienie znaczenia budowy tam i zbiorników wodnych w polityce ostatniego Cesarza Etiopii Hajle Syllasje I, zwłaszcza propagandowego wymiaru tej działalności. Artykuł ukazuje działania cesarza w szerszym historycznym kontekście, nawiązując również do kolejnych okresów po upadku Cesarstwa, przez co stara się dowieść ciągłości znaczenia problemu wykorzystania wody w etiopskiej polityce. Jako podstawowe źródło wykorzystane zostało wydawane za panowania Hajle Syllasje czasopismo „Ethiopia Observer”, które promowało pozytywny obraz zmian zachodzących w tym okresie w Etiopii.

Słowa kluczowe: Hajle Syllasje I, Etiopia, tamy, propaganda, woda

Dams and water reservoirs in Ethiopia as an element of Haile Sillasje I's politics

Abstract

The aim of the article is to present the importance of building dams and water reservoirs in the politics of the last Emperor of Ethiopia, Haile Sillasje I. The article concentrates on the propaganda aspect of this activity. The article presents the problem in a broader historical context, also referring to the periods after the fall of the Empire, thus trying to prove the continuity of the importance of the problem of water in Ethiopian politics. The main source used is “Ethiopian Observer”, published during Haile Sillasje’s reign, which promoted a positive image of the changes taking place in Ethiopia during this period.

Key words: Haile Sillasje I, Ethiopia, dams, propaganda, water

1. Uwagi wstępne

Na przestrzeni dziejów kwestie dotyczące wody miały ogromne znaczenie dla historii sprawowania rządów w Etiopii. Najbardziej spektakularny jest przykład wykorzystania Nilu w polityce etiopskich władców, przede wszystkim w stosunku do Egiptu, ale inne rzeki również odgrywały pod tym względem niebagatelną rolę. Dla politycznego wykorzystania kwestii wód w Etiopii istotne jest, że hydrologiczna sytuacja w tym kraju – biorąc pod uwagę warunki afrykańskie – jest dobra, opady deszczu są stosunkowo duże, a przez etiopskie tereny przepływa wiele rzek. Znaczną ich część to rzeki okresowe, ale – co ważne dla kontroli nad zasobami wodnymi – mają one swoje źródła w Etiopii, nie poza jej granicami. Wyżyna Abisyńska jest jednym z tych obszarów w Afryce, z których rzeki wypływają, a cały obszar Rogu Afryki i dorzecza Nilu w dużym stopniu zasilany jest właśnie przez wody mające swoje źródła w tym rejonie (Müller-Mahn i Million Gebreyes 2019: 1)¹.

Z gór zachodniej Etiopii wypływa Abbaj (Abbay), zwany też Nilem Błękitnym. Wraz z dopływami: Atbarą i Tekkezie, pod względem zasilania w wodę i związków mineralnych wykorzystywanych pod uprawę terenów zalewowych w Egipcie jest jednym z najważniejszych dopływów Nilu. Etiopia dostarcza do Nilu około 80% wody, sama wykorzystując jej stosunkowo niewiele (Kliot 1994: 66).

Wykorzystanie wód Abbaju, a także budowa tamy GERD² na pograniczu Etiopii i Sudanu, są obecnie przyczyną sporu pomiędzy państwami w północno-wschodniej Afryce³. Jednak groźby ograniczenia wód zasilających Nil wykorzystywane były w dyplomacji władców etiopskich także w przeszłości, z narzędzia tego korzystał między innymi cesarz Dawid II (rządził w latach 1379–1413) w okresie wojen z sąsiadującymi z Etiopią sułtanatami muzułmańskimi. Etiopczycy często do dziś powtarzają, że w odległych czasach posiadali umiejętność zawrócenie biegu Nilu tak, by zamiast do Morza Śródziemnego jego wody uchodziły do Morza Czerwonego. Wedle innych wierzeń cesarz Lalibela (rządził w latach 1181–1221) posunął się nawet do wykopania tunelu przy ujściu Abbaju do Nilu, by wody rzeki ginęły w piaskach pustyni, a przez to nie były wykorzystywane przez muzułmanów (Smidt 2007: 1178n). Inny przykład na to, jak mocno Etiopia związana jest z Nilem to

¹ Ogólne informacje dotyczące sytuacji związanej z wodą, zbiornikami wodnymi i dorzeciami w: Mekonnen Ermias 2019.

² Budowa tamy GERD, czyli Grand Ethiopian Renaissance Dam, została zapoczątkowana w 2011 r., a ukończona w 2020. Początkowo projekt budowy tamy nosił nazwę „Project X”, następnie „Grand Millenium Nile Dam Project”, w kwietniu 2011 r. otrzymał obecną nazwę. Jest to największa tama i zbiornik wody w Afryce, a skutki jakie przyniesie powstanie tej konstrukcji i jej eksploatacja są trudne do przewidzenia i szeroko dyskutowane (na temat propagandowego i ideologicznego znaczenia tamy por.: Rubinkowska-Anioł 2018: 118; na temat politycznych i ekonomicznych powodów wybudowania tamy por.: Verhoeven 2015: 236–248).

³ Por.: International Crisis Group 2021.

list, który w 1456 r. papież Kalikst III napisał do cesarza Etiopii Zera Jaykoba w nadziei na nawiązanie stosunków, których wynikiem byłaby unia przeciw muzułmanom. W liście tym zachwalał nie tylko armię pozostającą na rozkazach etiopskiego władcy, ale także wspominał rzekę Nil, nad którą cesarz miałby panować (Krebs 2019: 246, za: Charissimo in Christo... 2005).

W jednym z numerów wydawanego za panowania Hajle Syllasjego czasopisma „Ethiopia Observer” znajdujemy przykład typowego dla etiopskiego postrzegania spojrzenia na rolę rzek wypływających z Etiopii. Wiodącym tematem numeru jest erytrejskie wybrzeże oraz wybudowana w latach pięćdziesiątych tama w Zuli. Sylvia Pankhurst⁴, ówczesna redaktorka naczelna pisma, w opublikowanym tam artykule pisała: „Nil, najbardziej znana rzeka Afryki, rzeczywiste życie Egiptu, nigdy by tam nie dopłynęła bez tego, czego dostarczają jej wody Etiopii. Sobat i Abbaj zwany Nilem Błękitnym, dostarczają sześć siódmych rzeki, która dociera do Egiptu, bez nich Nil skończyłby jako zamulone jezioro. Wielowiekowa cywilizacja Egiptu wraz z jej bezustannie zadziwiającymi sztuką i tajemnicami, które ciągle zajmują badaczy i naukowców, nigdy by nie powstała”⁵ (Pankhurst 1959: 238).

Nie tylko jednak Nil i sposób wykorzystania toczonych przez tę rzekę wód były i są istotne dla Etiopii – jej ekosystemu, życia mieszkańców, kwestii społecznych i politycznych. Gospodarowanie zasobami wodnymi – zarówno w celu irygacji, jak

⁴ Sylvia Pankhurst (1882–1960) była brytyjską sufrażystką, socjalistką, działaczką antyfaszystowską i antyimperialistyczną, córką znanych działaczy o prawa kobiet – Richarda i Emmeline. W 1935 r., kiedy Włosi zaatakowali Etiopię, Sylvia Pankhurst zaangażowała się w organizowanie wsparcia dla Cesarstwa, które padło ofiarą faszystowskiego agresora, przede wszystkim pisała o sytuacji w Etiopii dla brytyjskiej i międzynarodowej prasy. W czasie włoskiej okupacji Etiopii (1936–1941) nawiązała kontakt z Hajle Syllasje, który przebywał wówczas na uchodźstwie w Bath. Do śmierci Sylwii Pankhurst, ona i cesarz Hajle Syllasje pozostali bliskimi współpracownikami. W 1936 r. Pankhurst rozpoczęła wydawanie tygodnika „New Times and Ethiopian News”, który ukazywał się przez kolejne dwadzieścia lat. Po wyzwoleniu Etiopii przez wojska brytyjskie spod włoskiej okupacji Sylvia Pankhurst działała jako przeciwniczka głoszonej przez Wielką Brytanię propozycji podziału Etiopii i pozostawienia jej, lub jej niektórych ziem (np. zamieszkanego przez Somalijczyków Ogadenu), pod brytyjskim protektoratem. Opowiadała się natomiast, co było zgodne z zamierzeniami Hajle Syllasje, za pełnym przyłączeniem Erytrei do Etiopii. W 1955 r. ukazała się jej książka poświęcona kulturze chrześcijańskiej Etiopii „Ethiopia: A Cultural History”. Sylvia Pankhurst, wraz ze swoim synem Richardem, uznanym później za „ojca współczesnej etiopistyki” przeprowadziła się do Etiopii w 1956 r. i wówczas zaczęła wydawać miesięcznik „Ethiopia Observer”, który zastąpił „New Times and Ethiopian News”. Jej działalność była ogromnie ceniona przez cesarza, a sama Pankhurst pozostała postacią ogólnie znaną i szanowaną w Etiopii. Miejsce jej spoczynku na cmentarzu przy katedrze św. Trójcy w Addis Abebie świadczy również o jej znaczeniu. Kolejne pokolenia Pankhurstów zwane w Etiopii „klanem Pankhurstów”, zajmują się naukowo etiopistyką i w dalszym ciągu aktywnie uczestniczą w etiopskim życiu społeczno-politycznym. Obecnie seniorem rodziny Pankhurstów jest wnuk Sylwii, a syn Richarda i Rity, prof. Alula Pankhurst, uznany antropolog związany z Uniwersytetem w Addis Abebie. Na temat Sylwii Pankhurst między innymi: Davis 2010; Pankhurst 2013.

⁵ Wszystkie przytoczone w artykule tłumaczenia na polski zostały dokonane przez autorkę.

i pozyskania energii – w XX i XXI w. stało się dla Etiopczyków ogromnie ważną kwestią. Poza rzeczywistą rolę, tamy były i są wykorzystywane w propagandzie sukcesu – dowodzą nowoczesności państwa i umiejętnego korzystania z odnawialnych zasobów naturalnych. Są przedstawiane jako gwarancja możliwości radykalnego podniesienia poziomu życia. Z drugiej jednak strony, z budową tam za każdym razem związane są poważne konflikty interesów i dyskusje, czy korzyści płynące z takich inwestycji przeważają nad stratami, z których najważniejsze to degradacja środowiska naturalnego i destrukcyjny wpływ na życie ludzi zamieszkujących tereny przeznaczone pod zbiorniki oraz z nimi sąsiadujące. Przykładem może być niedawna budowa tam na rzece Omo na południu Etiopii, która związana była z działaniami często określanymi jako łamanie praw człowieka (Dębowska 2019).

Tematem niniejszego artykułu jest polityka dotycząca budowy tam i wykorzystania wód etiopskich rzek zainicjowana i prowadzona przez cesarza Hajle Syllasje I (jako regent uczestniczył we władzy od 1916 r., jako cesarz rządził w latach 1930–1974). Cesarz, prócz wielu innych działań, które w założeniu miały uczynić z Etiopii państwo zamożne i liczące się na arenie międzynarodowej, prowadził także przemyślaną i konsekwentną politykę dotyczącą zagospodarowania i wykorzystania etiopskich rzek. Polityka ta, pomimo radykalnych zmian w ustroju państwowym, ze zmiennym zaangażowaniem kontynuowana była w kolejnych dekadach przez następne rządy i ich przywódców. W dużym stopniu i z jeszcze większym nakładem sił i środków, kontynuowana jest i dzisiaj. Dowodzi tego przedstawiona w ostatniej części artykułu garść informacji na temat polityki dotyczącej wody prowadzonej przez sprawujących władzę w Etiopii po 1991 r. Działania ostatniego Cesarza Etiopii nie były ewenementem w historii państwa, odzwierciedlały aktualne do dzisiaj spojrzenie Etiopczyków i ich przywódców na potencjał, jaki posiada ich kraj i jego zasoby.

Pierwszym z przywódców ery po upadku Cesarstwa był Mengystu Hajle Marjam, który stał na czele Dergu (po amharsku: „komitet”) sprawującego rządu w Etiopii od wybuchu rewolucji w 1974 r. do roku 1991. Kolejny okres to rządy Etiopskiego Ludowo-Rewolucyjnego Frontu Demokratycznego (EPRDF⁶) pod przywództwem Melesa Zenawiego, który przejął władzę w 1991 r. Meles Zena-wi zmarł w 2012 r., a EPRDF utrzymał się u władzy do 2019 r. Od 2018 r. w Etiopii władzę sprawuje Abiy Ahmed, a EPRDF został przez niego rozwiązany 1 grudnia 2019 r. i zastąpiony przez Partię Dobrobytu (Prosperity Party). Jednak pomimo zmieniających się ustrojów rządzący dostrzegają zarówno rzeczywisty, jak i propagandowy potencjał projektów dotyczących wykorzystania wody w Etiopii.

W licznych materiałach propagandowych okresu Hajle Syllasjego polityce dotyczącej wykorzystania wody w Etiopii prowadzonej przez cesarza nie poświęcono wiele uwagi. Materiały na ten temat są nadzwyczaj – i wydawałoby się, że

⁶ EPRDF – Ethiopia's People Revolutionary Democratic Front.

zaskakująco – skąpe. Poza przemówieniami Hajle Syllasje z okazji otwarcia kolejnych tam zagadnienie to najczęściej omawiane było na łamach czasopisma „Ethiopia Observer”. To te właśnie materiały pozwalają na przedstawienie roli, jaką w etiopskiej polityce pełniła budowa tam i wykorzystanie potencjału rzek.

Wydawany od lat pięćdziesiątych do siedemdziesiątych w Etiopii i Wielkiej Brytanii anglojęzyczny periodyk „Ethiopia Observer”, który przedstawiał wizję wydarzeń zbieżną z oczekiwaniami cesarza, poza innymi osiągnięciami władcy i rządu etiopskiego, poświęcał też uwagę kwestiom związanym z gospodarką wodą. „Ethiopia Observer” do początku lat sześćdziesiątych ukazywał się (choć nie zawsze regularnie) jako miesięcznik, potem jako kwartalnik. W podtytule określony został jako „Czasopismo poświęcone niezależnym opiniom, ekonomii, historii i sztuce”⁷. We wstępie do pierwszego numeru, który ukazał się w grudniu 1956 r., misja czasopisma została określona jako chęć „odzwierciedlenia wszelkich aspektów etiopskiego renesansu” (Fekade Azeze 2005: 401). Początkowo wydawany był przez Sylvię i Richarda Pankhurstów, po śmierci Sylvi w 1960 r. wydawanie periodyku kontynuował jej syn – Richard. Zakres tematów, które pojawiały się na łamach czasopisma był szeroki – obejmował różnorakie kwestie historyczne, ekonomiczne, dotyczące edukacji, zdrowia, prawa, polityki wewnętrznej i zagranicznej, a także kultury i sztuki. „Ethiopia Observer” publikował między innymi plany rozwoju etiopskiej stolicy Addis Abeby, osiągnięcia etiopskich linii lotniczych, wspomnienia o partyzantach walczących w okresie włoskiej okupacji, tłumaczenia etiopskich kronik z gyyz na angielski, etiopską współczesną literaturę czy przemówienia polityków (np. wygłoszone na szczycie państw afrykańskich w 1963 r.). Wydawane były także numery specjalne poświęcone wybranym zagadnieniom, np. świeckiej sztuce etiopskiej (Pankhurst 1966) lub planowi pięcioletniemu (Ethiopia's First Five-year Plan 1959). Czasopismo było bogato ilustrowane, poza zdjęciami związanymi z opisywanymi wydarzeniami bądź projektami, także reprodukcjami sztuki etiopskiej. Jego zadaniem było ukazanie bogatego dorobku etiopskiej cywilizacji, wspaniałej przeszłości Cesarstwa oraz jego świetlanej przyszłości, ku której prowadził Etiopczyków cesarz Hajle Syllasje I. Ostatni numer czasopisma ukazał się w 1974 r. – roku upadku Cesarstwa (Fekade Azeze 2005: 402). „Ethiopia Observer” stanowi dziś świetne źródło informacji na temat zmian zachodzących w Etiopii w ostatnich kilkunastu latach panowania Hajle Syllasje. Przede wszystkim jednak, publikowane teksty odzwierciedlają dążenia cesarza i bez wątpienia reprezentują metody i techniki propagandy tego okresu⁸.

⁷ „Journal of Independent Opinion, Economics, History and the Arts”.

⁸ Komplet numerów „Ethiopia Observer” dostępny jest w bibliotece Instytutu Studiów Etiopistycznych na Uniwersytecie w Addis Abebie. W Polsce większość numerów znajduje się w zasobach biblioteki Wydziału Geografii UW, ponadto część numerów w zbiorach biblioteki Katedry Języków i Kultur Afryki Wydziału Orientalistycznego UW.

2. Krótka historia tam w Etiopii

Budowa tam i zbiorników wodnych na terenie dzisiejszej Etiopii i Erytrei, czyli historycznego Cesarstwa Etiopskiego, sięga czasów najdawniejszych. Starożytne przykłady znaleźć można chociażby w dzisiejszym mieście Aksum na północy Etiopii, gdzie zachowały się spektakularne zabytki sięgające wielu wieków przed naszą erą, chociażby stele grobowe czy ruiny pałacu. W centrum miasta znajduje się też zbiornik nazywany dziś Mej Szum (May Shum) lub basenem królowej Saby. Jak przez wieki, tak i dzisiaj służy on mieszkańcom miasta do czerpania wody. Zdecydowanie jednak kontrola biegu rzek i wykorzystywanie siły wody zyskało na znaczeniu na przełomie XIX i XX w. Kiedy w okresie kolonialnym na początku XX w. Etiopia musiała sformalizować kwestię swoich granic poprzez zawarcie umów międzynarodowych, istotna stała się kontrola nad górnym biegiem i źródłami Nilu⁹. Dla Wielkiej Brytanii, której interesy rozciągały się wzdłuż biegu rzeki, znaczny udział wód płynących z etiopskich wyżyn w wylewach Nilu był sprawą ogromnej wagi, która nie mogła pozostać poza kontrolą mocarstwa. Stąd też na początku XX w., za panowania cesarza Menelika II (rządził w latach 1889–1913), Wielka Brytania podejmowała rozliczne wysiłki podpisania umów z Cesarstwem Etiopskim, na mocy których mogłaby kontrolować przepływ Abbaju – jednego z najważniejszych dopływów Nilu (Tadesse Kassa Woldetsadik 2014: 272n.; Marcus 1963). W 1902 r. po długich i zawiłych pertraktacjach w etiopskiej stolicy Addis Abebie Wielka Brytania podpisała z Etiopią „Traktat pomiędzy Etiopią i Zjednoczonym Królestwem dotyczący granic pomiędzy Sudanem, Etiopią i Erytreą” (Marcus 1963: 94), w którym odnoszono się też do prawa do wykorzystania wody w etiopskich rzekach: Nilu Błękitnym (Abbaju) i Baro Akobo (Sobat) oraz w jeziorze Tana. Wedle art. 3 tego traktatu Etiopia zobowiązała się nie podejmować żadnych działań, które wpłynęłyby na ograniczenia w przepływie wód w tych rzekach bez zgody władcy Wielkiej Brytanii i rządu Sudanu uzależnionego wówczas od Wielkiej Brytanii. W kolejnych latach cesarz Menelik podejmował kolejne negocjacje i wysiłki dyplomatyczne mające podważyć brzmienie tego artykułu (Tadesse Kassa Woldetsadik 2014: 277n, 281), do dziś jednak jest on przywoływany jako historyczna podstawa ograniczenia praw Etiopii do wód Nilu.

Trudno znaleźć informacje dotyczące początków budowy tam w nowożytnej Etiopii. Zainteresowanie badaczy, jak również obecnie obserwatorów wydarzeń politycznych, przyciąga przede wszystkim historia budowy tam na Nilu i – w kon-

⁹ Na temat polityki międzynarodowej prowadzonej przez Etiopię pod koniec XIX w.: Caulk 2002.

tekście historycznym – jeziorze Tana, z okolic którego wypływa Nil Błękitny¹⁰. Nowożytna historia etiopskich tam związana jest z podejmowanymi w latach dwudziestych XX w. wspomnianymi już zabiegami Wielkiej Brytanii o pozwolenie na wybudowanie tamy na tym właśnie jeziorze. Negocjacje między Wielką Brytanią i Etiopią toczyły się przez ponad dziesięć lat, ale pod koniec lat dwudziestych koncesja na budowę tamy została wstępnie przyznana spółce amerykańskiej, a nie Wielkiej Brytanii. Jednak, pomimo tej burzliwej historii, inwestycja nie została nigdy rozpoczęta (McCann 1981). Pierwsza etiopska tama, która miała dostarczać energię elektryczną, została wybudowana przez Włochów w 1939 r. w okresie włoskiej okupacji. Była ona niewielka i powstała na Akaki, w dorzeczu rzeki Auasz (Awash). Położona jest na południowy zachód od etiopskiej stolicy, Addis Abeby, a nazwano ją Aba Samuel, od imienia świętego opiekującego się pobliskim kościołem (Ethiopian Industry... 2014: 353). Zadaniem tej tamy, poza dostarczaniem energii elektrycznej, była regulacja wylewów rzeki. Mała hydroelektrownia zasilana spiętrzoną wodą z Akaki przestała działać w latach siedemdziesiątych, już po upadku Cesarstwa, a została ponownie uruchomiona w 2016 r. w wyniku kontraktu podpisanego z chińską firmą PowerChina Huadong Engineering Corporation (Hydro Review 2016). Natomiast najbardziej spektakularny projekt, który stał się jednym z symboli polityki Hajle Syllasje zmierzającej do unowocześnienia Etiopii, powstał w 1960 r. Była to tama Koka wybudowana na rzece Auasz (Gascon 2010). W okresie Cesarstwa, czyli do rewolucji, która wybuchła w 1974 r., w Etiopii powstało jeszcze kilka tam – Dżefersa (Gefersa) na rzece Akaki w 1955 r., Auasz II na Auaszu w 1966 r., Legedadi na rzece Sendafa w 1967 r., już w latach siedemdziesiątych powstały Tis Issat na Abbaju, 25 km od źródeł rzeki wypływającej z jeziora Tana oraz tama na rzece Fyncza (Fincha) w okolicach jeziora Czomen (Chomen). Kolejne wybudowane zostały w Erytrei, dzisiaj będącej niepodległym państwem, ale od 1950 do 1993 r. wchodzącej w skład państwa etiopskiego.

Po upadku Cesarstwa znaczenie tam zmalało (pomimo propagandowo i politycznie istotnych deklaracji rządu i planów budowy kolejnych), by na przełomie XX i XXI w. odrodzić się z o wiele większą siłą. Z nastaniem nowego tysiącle-

¹⁰ W odróżnieniu od zainteresowania badaczy polityką dotyczącą ogólnie wykorzystania wody i siły rzek w Etiopii w XX w., na który to temat informacje są nadzwyczaj skąpe, literatura poświęcona zagadnieniu budowy tamy na Nilu jest obszerna, duże zainteresowanie badaczy budzi przede wszystkim obecna sytuacja polityczna i napięcia związane z budową tamy GERD (Great Ethiopian Renaissance Dam) (między innymi: Ahmad 2018; Asiedu 2018; Milas 2013; Wossenu Abteu, Shimelis Behailu Dessu 2018; Tadesse Kassa Woldetsadik 2013; Zeray, Rieu-Clarke, Cascão 2018), a także związana z tym historia kontaktów dyplomatycznych i brytyjskich zabiegów o uzyskanie koncesji na budowę tamy na jeziorze Tana (między innymi: McCann 1981; Tadesse Kassa Woldetsadik 2014).

cia w 2007 r.¹¹, Etiopia postanowiła zaznaczyć swoją potęgę. Poczynione w tym okresie plany przewidywały między innymi korzystanie z energii odnawialnej oraz nawadnianie terenów, które zostały przekształcone w wielkie obszary uprawne¹².

3. Hajle Syllasje i tamy – propaganda sukcesu

Cesarz Hajle Syllasje I przez długie lata rządów, także jako następca tronu i regent w okresie rządów cesarzowej Zeuditu (od 1916 do 1930 r.), wśród swoich głównych celów przedstawiał unowocześnienie i zmiany w państwie, które miały uczynić Etiopię silniejszą, a życie jej mieszkańców łatwiejszym. Modernizacja, wprowadzanie zachodnich wzorców i technologii były w Etiopii zarówno szeroko dyskutowane, jak i wykorzystywane w cesarskiej propagandzie. Wśród najchętniej podejmowanych tematów znajdowały się kwestie rozwoju szkolnictwa i edukacji, zmian w rolnictwie oraz polityki międzynarodowej. Gospodarowanie naturalnymi zasobami Etiopii, wśród których potencjał wód i rzek był ogromnie istotny, było ważne zarówno w rzeczywistej polityce cesarza, jak i w sferze propagandowej. Pod względem budowy tam działania Etiopii wpisywały się w ówczesne trendy polityki przywódców afrykańskich. Najbardziej znanymi przykładami takich przedsięwzięć w Afryce w latach sześćdziesiątych jest bez wątpienia Wielka Tama Asuańska w Egipcie, która powstała za prezydentury Gamala Abdela Namera i zapora Akosombo na Wolcie – projekt będący rezultatem działań ghańskiego prezydenta Kwame Nkrumaha. Obie te budowle miały ogromne znaczenie symboliczne – Naser pragnął, by zapora na Nilu nawiązywała rozmachem do spektakularnych budowli starożytnego Egiptu dowodząc ciągłości potęgi tego państwa (Joesten 1960), Nkrumah – poza względami praktycznymi – postrzegał budowę tamy na Wolcie jako symbol niezależności nowo utworzonego państwa (Noer 1984). Takie polityczne postrzeganie i wykorzystanie zapór wodnych trwa do dzisiaj. Również powstające później, także poza Afryką, spektakularne zapory i zbiorniki wodne miały i mają stanowić swoisty dowód ogromnych możliwości państwa, które je wzniosło i tym samym zapanowało nad żywiołem wody. Tak jest w przypadku wybudowanych w latach dziewięćdziesiątych Tamy Atatürka w Turcji czy Tamy Trzech Przełomów w Chinach. Obecnie budowana w Demokratycznej Republice Konga Grand Inga, która ma być największą elektrownią wodną na świecie, jak i wspomniana już etiopska tama GERD dowodzą, że pomimo dyskusji nad

¹¹ Kalendarz etiopski jest przesunięty o 7/8 lat w stosunku do kalendarza gregoriańskiego, dlatego nowe milenium świętowano w Etiopii we wrześniu 2007 r.

¹² Na temat planów poczynionych na początku XXI w. zob. między innymi: The Federal Democratic Republic of Ethiopia... 2001.

zasadnością tworzenia tak wielkich konstrukcji i ich konfliktogenną rolę, zarówno ekonomiczne, jak i propagandowe korzyści są decydujące dla tych, którzy te korzyści czerpią.

W Etiopii za Hajle Syllasjego gospodarowanie zasobami wodnymi zostało uwzględnione jako jeden z zainicjowanych w połowie lat czterdziestych programów wchodzących w skład dziesięcioletniego planu rządu etiopskiego, we współpracy z ekspertami z ONZ oraz jednostkami operacyjnymi USA (US Operation Missions). Programy te zbiorczo nosiły nazwę Point Four. W połowie lat pięćdziesiątych rozpoczęto opracowywanie planu pięcioletniego, który miał być realizowany w latach 1957–1961. Punkt pierwszy wśród „głównych celów i dalekosiężnych perspektyw” tego planu głosił: „Stopień ekonomicznego rozwoju powinien zostać przyspieszony przez lepsze wykorzystanie zasobów naturalnych w rolnictwie, przemyśle wydobywczym, leśnictwie, zasobach wodnych, etc., a także przez lepsze wykorzystanie innych pomocnych czynników, które mogą przyspieszyć rozwój” (Ethiopia First Five Year Plan 1959: 113).

W etiopskich wydawnictwach z okresu Hajle Syllasjego wielokrotnie pojawiają się informacje na temat tam i zbiorników umożliwiających wykorzystanie rzek do nawadniania suchych obszarów oraz jako dostarczyciela energii. Sylvia Pankhurst przytacza słowa władcy, który miał określić Etiopię jako wieżę ciśnień („water tower”) Afryki (Pankhurst 1959: 238). Nie należy jednak zapominać, że plany etiopskiego cesarza zmierzające do przekształcenia państwa były bardzo szeroko zakrojone. Trudno byłoby znaleźć taki obszar działalności państwa, który nie byłby poddany działaniom zmierzającym do porządkowania i unowocześniania. Tak więc kwestia wykorzystania i uregulowania etiopskich zasobów wodnych bez wątplenia wpisywała się w cesarskie plany, jednak jako jeden z wielu obszarów, które zgodnie z zamysłem władcy należało dostosować do funkcjonowania zmieniającego się świata, nie rozwijał się tak szybko i skutecznie, jak można by tego oczekiwać. Hajle Syllasje bez wątplenia jednak rozpoczął działania wpisujące się w nowoczesną światową politykę wobec zasobów wodnych, a realizacja projektów postępowała tak szybko, jak pozwalały na to ówczesne środki i możliwości. Istotne jest, że działania te zostały zainicjowane w sposób przemyślany, a efekty tej działalności wykorzystywane były w propagandzie sukcesu Hajle Syllasjego. Stosunkowo wstrzemięźliwe realizowanie planów budowy tam w okresie rządów Hajle Syllasjego można też tłumaczyć niechęcią cesarza do przekazania innym państwom prawa do kontroli nad strategicznymi zasobami etiopskimi. Zainteresowanie rządu USA dorzeczem Nilu było wyraźnie widoczne, a Etiopii nie stać było na pokrycie budowy z własnych środków. Właśnie niechęcią do utraty kontroli nad wodą, tłumaczony jest brak udzielenia zgody Brytyjczykom na budowę tamy na jeziorze Tana w latach dwudziestych, a później niedopuszczenie do rozpoczęcia budowy przez Amerykanów (Tadesse Kassa Woldetsadik 2014).

Wyraźnie propagandowy wydźwięk działalności cesarskiego rządu odnośnie gospodarki wodnej widać chociażby przy okazji powstawania tam w Erytrei, gdzie silne były ruchy dążące do uzyskania niepodległości¹³. Cesarz wykorzystywał informacje na temat budowy tam do propagowania wizji zapewnienia lepszego jutra mieszkańcom Erytrei. Tamy powstały wówczas we wsi Zula nad zatoką Zula, niedaleko Massauy (tama Arkiko), a także nad rzeką Gibdo niedaleko portu Assab, wszystkie położone nad Morzem Czerwonym. Jak można było przeczytać w cytowanym już „Ethiopia Observer”: „Tama Zula i system irygacji jest jednym z wielkich projektów, jakie Cesarz Hajle Syllasje zapoczątkował dla rozwoju możliwości wykorzystania etiopskich zasobów. Lud Erytrei odniesie ogromną korzyść z tego projektu, który przekształci dziesięć tysięcy hektarów w bogatą rolę, ziemię uprawną dla ośmiu tysięcy osób” (Pankhurst 1959: 238). Artykuł przedstawia nie tylko kwestie związane z gospodarką wodną na tym terenie, ale też porusza jedno z najważniejszych podówczas dla cesarza kwestii politycznych – wyraźnie podkreśla historyczną ciągłość przynależności erytrejskich ziem do Cesarstwa oraz poparcie, jakim w Erytrei cieszy się władca. Przytacza przykład odpowiedzialnego za budowę tamy w Zuli dedżazmacza Abrehy Tesemmy, który (jak i jego ojciec, *ras* Tesemma Asberom) pomimo swego wcześniejszego zaangażowania w działalność wymierzoną przeciwko przyłączeniu Erytrei do Etiopii, docenił działalność cesarza i zrozumiał, że wierność władcy zapewnia świetlaną przyszłość Erytrei. *Dedżazmacz* Abreha w rozmowie z Sylwią Pankhurst „wypowiadał się jako wielki entuzjasta projektu i żarliwy zwolennik Cesarza Hajle Syllasjego, swojego dobroczyńcy, po wielokroć powtarzając: »To cudowny człowiek! Nie ma nikogo takiego jak on. Wszyscy jesteśmy jego dziećmi. Dostrzega wszystko, co dotyczy wielkiego dzieła, które rozpoczął, zastanawia się nad wszystkim, rozważa szczegóły. Nie ma granic jego aktywności, wstaje wcześniej, idzie do kościoła, wypełnia zadania, odwiedza szkoły, szpitale, wszystko! Modlimy się by żył długo dla dobra swojego kraju!«” (Pankhurst 1959: 240n.).

Jednym z ważniejszych przedsięwzięć inżynierskich, a także elementów propagandy sukcesu Hajle Syllasje I, była tama, która w 1960 r. powstała w miasteczku Koka i od niego otrzymała nazwę. Tama ta była przedstawiana jako „pierwszy ze zrealizowanych ważnych projektów Cesarza Hajle Syllasjego, które mają dostarczać

¹³ Tereny dzisiejszej Erytrei wraz z północnymi obszarami Etiopii są kolebką etiopskiej cywilizacji, tam ok. II w. p.n.e. narodziła się etiopska państwowość. O cesarski tron rządzący terenami północy przez setki lat rywalizowali z arystokracją władającą innymi ziemiami Cesarstwa. Z końcem XIX w. północne ziemie (za cichym przyzwoleniem władców etiopskich) zostały podporządkowane Włochom jako kolonia, której nadano nazwę Erytrea. Po pokonaniu Włochów przez wojska brytyjskie w trakcie II wojny światowej, co w 1941 r. zakończyło włoską okupację Etiopii i funkcjonowanie Erytrei jako kolonii, Cesarstwo Etiopskie pod rządami Hajle Syllasje I ubiegało się o włączenie Erytrei do Etiopii. W 1950 r. Erytrea weszła w skład federacji z Etiopią, w 1960 r. stała się jej integralną częścią. W 1993 r., po nieustających staraniach o niepodległość, w tym także działalności zbrojnej, Erytrea uzyskała niepodległość.

energię wodną i nawadniać tereny, a które są wizją Cesarza i które zamierza zrealizować w nadchodzących latach...” (The Bounty of the Awash 1960: 246). Koka była jednym ze zrealizowanych zamierzeń planu pięcioletniego, o czym z dumą wspominał cesarz w przemówieniu z okazji otwarcia tamy. W tym samym przemówieniu Hajle Syllasje podkreślał, że Koka to jedynie pierwszy element z szeroko zakrojonych planów dotyczących nie tylko rzeki Auasz, na której wybudowano tamę, ale także innych rzek: Abbaju, Uebi Szebeli (Webi Shebelli), Akobo, Dinder, Tekezie (Takazee), Mareb i innych. Wszystkie one miały służyć „dobrobytowi naszych ukochanych poddanych” (Address of Emperor... 1960). Ta sama tama zapisała się też czarnymi zgłoskami na kartach etiopskiej historii. Zmieniona gospodarka wodna spowodowana systemem nawadniania, w tym mniejsze wylewy Auaszu będące skutkiem powstania tamy Koka, miały wpływ na pojawienie się głodu, który nawiedził te okolice pod koniec panowania Hajle Syllasje i przyczyniły się do złej prasy cesarza na świecie, a w pewnym stopniu także do upadku Cesarstwa (Kloos 1982: 21).

Rola tam w dostarczaniu Etiopczykom prądu i oświetlenia podkreślana jest w przemówieniach cesarza z okazji położenia kamienia węgielnego, a potem inauguracji działania tam Koka i Auasz II oraz tamy Ginda w Erytrei w 1967 r. (Selected Speeches... 1967: 576–590). Plany Hajle Syllasje odnośnie budowy i wykorzystania tam były jednak znacznie bardziej ambitne, a dużej części z nich nie udało się zrealizować. W 1954 r., za prezydentury Dwighta Eisenhowera, cesarz złożył pierwszą wizytę w Stanach Zjednoczonych (Vestal 2003). Wizyta ta, znacząca pod wieloma względami, pozwoliła etiopskiemu władcy podziwiać jedną z największych tam na świecie. 18 czerwca Hajle Syllasje podczas lotu z Kalifornii do Oklahomy polecił pilotowi, żeby ten przez dwadzieścia minut krążył nad Wielkim Kanionem i tamą Hoovera, po to by cesarz mógł ją odpowiednio podziwiać (Vestal 2003: 138). Wydaje się, że pod względem wykorzystania potencjału wód interesy cesarza i rządu Stanów Zjednoczonych były w tym okresie zbieżne, a ponadto miały już swoją historię. W 1959 r. w konsekwencji zainteresowania Stanów Zjednoczonych etiopskim dopływem Nilu i budową tamy na jeziorze Tana, które miało miejsce w latach dwudziestych XX w., rozpoczęte zostały dalsze prace badawcze prowadzone przez amerykańskich uczonych. Nie bez znaczenia jest, że na przełomie 1959 i 1960 r. Egipt rozpoczął we współpracy ze Związkiem Radzieckim budowę Wielkiej Tamy Asuańskiej. W Etiopii pomiędzy rokiem 1958 a 1964 Amerykańskie Biuro Rekultywacji (US Bureau of Reclamation) przeprowadziło badania na terenie, przez który przepływa Nil Błękitny (US Bureau of Reclamation 1958). W czerwcu 1956 r. rząd etiopski i przedstawiciele programów Point Four podpisali porozumienie dotyczące badań w dolinie Abbaju (Multi-Purpose Blue Nile River Basin Investigation Agreement), które miało dawać podstawę do prowadzenia badań w celu określenia korzyści, jakie można odnieść dzięki uprawie ziem i wykorzystaniu wody w dorzeczu Nilu Błękitnego. Wówczas również w Ministerstwie Prac Publicznych

powstał Departament do spraw Badań i Zasobów Wodnych. Amerykańscy badacze przybyli do Etiopii w marcu 1958 r. i wówczas rozpoczęły się prace, które obejmowały rekonesans lotniczy, poszukiwania najlepszych miejsc, w których można розміścić aparaturę pomiarową, a także badania nad geologią i możliwościami usytuowania tamy (The Blue Nile 1959: 21). Potencjał Etiopii, a w szczególności dorzecza Nilu, w odniesieniu do możliwości wykorzystania zasobów wodnych, został podówczas określony jako ogromny, chociaż wymagający dużych nakładów, dzięki którym można rozwiązać takie problemy jak duże zamulenie rzek, a także znaczne oddalenie obszarów najlepiej nadających się pod budowę elektrowni od większych skupisk ludzkich (Howell, Lock, Cobb 1988: 77). Pomiędzy 1958 a 1963 rokiem w oparciu o sporządzony wówczas amerykański raport, powstał plan wybudowania około trzydziestu tam na Nilu Błękitnym (Howell, Lock, Cobb 1988: 78). Miały one służyć nawodnieniu 434 tysięcy hektarów, a pożyczki miał udzielić Afrykański Bank Rozwoju (Warner 2011: 60). Działania te jednak nie zakończyły się budową planowanych tam ani elektrowni, wskazywały jednak na silne związki Etiopii ze Stanami Zjednoczonymi w okresie zimnej wojny. Tym bardziej istotne, że Hajle Syllasje w trakcie swojego długiego panowania stale przykładął wagę do tego, by jego kraj nie był politycznie ani ekonomicznie uzależniony od jednego mocarstwa. Dbał o utrzymywanie współpracy i przyjaznych relacji ze wszystkimi siłami na ówczesnej geopolitycznej mapie świata. Wyraźnie widać jednak, że w kwestii tak istotnej jak gospodarowanie wodą, najważniejszym (jeżeli nie jedynym) partnerem Etiopii były Stany Zjednoczone.

Do końca swojego panowania Cesarz nie rezygnował z szeroko zakrojonych planów dotyczących gospodarki wodnej. Już w schyłkowym okresie swojego panowania, w 1971 r., powołał Narodową Komisję Zasobów Wodnych (National Water Resources Commission) (Warner 2011: 60). To wówczas powstała hydroelektrownia Tis Issat, a budowa kolejnej – na rzece Fyncza (Fincha), która jest dopływem Abbaju, w okolicach jeziora Czomen (Chomen), zakończona została już po upadku Cesarstwa (Howell, Lock, Cobb 1988: 78).

4. Post scriptum, czyli woda po upadku Cesarstwa

Z upadkiem Cesarstwa idea wykorzystywania i regulowania rzek nie upadła. Mengystu Hajle Marjam, przywódca Dergu, który sprawował władzę w Etiopii od 1974 do 1991 r., już w początkowych latach swojej działalności określił plany wykorzystania siły rzek. W 1977 r. ogłosił projekt dotyczący Abbaju i rzeki Sobat. W 1981 r. Etiopia przedstawiła plan dziesięcioletni, który ponownie uwzględniał irygację na wielkich terenach wokół Abbaju i Baro Akobo, a także budowę kolejnych tam (Howell, Lock, Cobb 1988: 78). Znaczna większość tych projektów

pozostała jednak jedynie w sferze planowania. Plany czyniono jednak do końca funkcjonowania reżimu. W 1990 r., w okresie, kiedy władza Dergu w oczywisty sposób chyliła się ku upadkowi, został stworzony „Preliminary Water Resource Development Master Plan”.

Po upadku Dergu i objęciu władzy przez Melesa Zenawiego ponownie kwestie wody pojawiły się w etiopskich planach, tym razem jednak zakończonych spektakularnymi osiągnięciami inżynieryjnymi. W 2001 r. etiopskie Ministerstwo Zasobów Wodnych opublikowało dokument „Strategia etiopskiego sektora wodnego” (The Federal Democratic Republic of Ethiopia 2001). Zgodnie z tym dokumentem celem polityki rządu zarządzania wodą jest „wzmocnienie i wspieranie wszelkich narodowych wysiłków zmierzających do wydajnego, sprawiedliwego i optymalnego wykorzystania dostępnych zasobów wodnych w Etiopii dla osiągnięcia znacznego socjoekonomicznego zrównoważonego rozwoju” (The Federal Democratic Republic of Ethiopia 2001: 1), przy czym podkreślane jest wielokrotnie, że najważniejszym celem strategii jest przełożenie zasad podjętej polityki na działanie. Dokument podkreśla potrzebę prowadzenia badań różnego rodzaju, zarówno dotyczących wód powierzchniowych, jak i głębinowych, ale także potrzebę systematycznego zbierania informacji hydro-meteorologicznych, uznając tym samym, że hydrologiczna sytuacja w Etiopii nie jest w pełni rozpoznana. Ponadto, strategia dotycząca zasobów wodnych w Etiopii zakładała także stworzenie transportu wodnego, zarówno pasażerskiego, jak i towarowego, promocję rybołówstwa oraz wykorzystania zbiorników wodnych w celach turystycznych i rekreacyjnych (The Federal Democratic Republic of Ethiopia... 2001: 4–5). Co ciekawe, wśród wielu planów dotyczących zarządzania etiopskimi zasobami wodnymi, zgodnie z duchem czasów uwzględniono też kwestię równości płci. W wielu punktach podkreślona została potrzeba konsultowania projektów i prowadzonych badań z kobietami, a także udziału kobiet w zarządzaniu zasobami wodnymi. W punkcie czwartym „Strategia dotycząca wody” jeden z podpunktów (4.1.8) poświęcony jest integracji płci i głosi, że podjęte zostaną działania mające na celu: „zabezpieczenie integracji płci we wszelkich aspektach planowania, rozwoju i zarządzania zasobami wodnymi” (The Federal Democratic Republic of Ethiopia, Ministry of Water Resources 2001: 10). Te plany rządu etiopskiego, który na przełomie XX i XXI w. rozpoczął wielki projekt stworzenia nowej Etiopii, sukcesywnie wprowadzane są w życie poprzez realizację spektakularnych projektów tam, przede wszystkim na rzece Omo i tamy GERD. Wszystkie te projekty jednak, poza potencjałem nawadniania terenów uprawnych i produkcji energii odnawialnej mają też ogromny potencjał konfliktogenny, zarówno w skali lokalnej, jak i skali makro¹⁴. Zagadnienia te wykraczają jednak poza ramy niniejszego artykułu.

¹⁴ Zdaniem piszącej te słowa, tocząca się obecnie wojna w Tygraj, w północnej Etiopii, jest między innymi skutkiem walki o korzyści ekonomiczne pozyskiwane dzięki stworzeniu ogromnych

5. Podsumowanie

Dzisiaj nie ulega wątpliwości, że woda jest najbardziej cennym dobrem, w oczywisty sposób niezbędnym do życia, a jej zasoby są zagrożone. Są to więc także zasoby, o dostęp do których już teraz toczą się konflikty, zarówno polityczne, jak i zbrojne, a duże jest prawdopodobieństwo, że wraz z coraz trudniejszym dostępem do słodkiej wody, konflikty te będą coraz częstsze i decydujące o układzie sił na świecie. Cesarz Hajle Syllasje świadomy był zarówno możliwości, jakie kryła w sobie niewykorzystywana energia rzek płynących przez Etiopię, jak i możliwości lepszego wykorzystania wody w rolnictwie. Jego wstrzemięźliwość w udzielaniu koncesji na budowę tam świadczyć także może o świadomości konfliktogennego znaczenia tych przedsięwzięć. Ponadto, jako polityk ogromnie wyczulony na znaczenie propagandy oraz symboliki siły i władzy dla realizowanych przez siebie celów politycznych, doceniał jak pod tym względem mogą być wykorzystywane spektakularne konstrukcje budowlane, jakimi są tamy i sztuczne zbiorniki wodne. Wydaje się jednak, że wśród wielu innych działań, tamy i gospodarka wodna nigdy nie stały się priorytetem działalności cesarza, były zaledwie jednym z wielu elementów, który miał składać się na obraz potęgi państwa i jego władcy. Może to dziwić, skoro wśród największych problemów przez wieki nękających Etiopię były klęski głodu pojawiające się regularnie i wynikające właśnie z problemów z wodą – suszą lub zbyt obfitymi deszczami. Jedna z takich spektakularnych klęsk głodu, której rezultaty zostały sfilmowane przez reportera BBC Jonathana Dimbleby w 1973 r., przyczyniła się do zaostrenia niezadowolenia społecznego, kompromitacji cesarza na arenie międzynarodowej i ostatecznie wybuchu rewolucji w 1974 r.

Wszelkie działania zmierzające do poprawy funkcjonowania państwa i podniesienia poziomu życia jego mieszkańców inicjowane przez cesarza Hajle Syllasje I były w Etiopii przedstawiane w wielu publikacjach – zarówno książkowych, jak i w prasie. Wiele z tych publikacji uznać można za materiały propagandowe i jest to bogaty materiał, który służyć może analizie pod względem tego, jaki chciano stworzyć obraz władcy, jego poddanych i całego państwa. Hajle Syllasje wykorzystywał wszelkie okazje, które pozwalały promować wizerunek swój i Etiopii. W materiałach tych problematyka dotycząca zasobów odnawialnych jest obecna, jednak biorąc pod uwagę rzeczywiste znaczenie gospodarki wodą, uznać można, że stosunkowo niewiele miejsca poświęcono w nich budowie tam i zbiorników wodnych. Na tej podstawie można wysnuć wnioski, że mimo iż bez wątpienia cesarz podejmował od początku swojego zaangażowania we władanie Etiopią działania

przedsiębiorstw produkcyjnych, przede wszystkim wielkoobszarowych monokultur uprawy cukru i bawełny, które funkcjonują dzięki tamom na rzece Omo.

dotyczące etiopskich zasobów wodnych i był świadomy ich znaczenia, to działania te nie były przez cesarza postrzegane jako najważniejsze, tak jak chociażby uporządkowanie systemu prawnego, edukacja, budowa nowoczesnych ośrodków miejskich, przede wszystkim Addis Abeby, czy rozwój komunikacji. Niemniej jednak istotne jest, że nowożytna historia budowy tam nie rozpoczęła się w Etiopii wraz ze spektakularnymi projektami przełomu XX i XXI w. na rzece Omo i Nilu Błękitnym, lecz sięga głębiej w przeszłość. Bez wątpienia stwierdzić można, że budowa tam i zbiorników wodnych z całą świadomością wykorzystana została jako jeden z elementów w wielkim dziele propagandy sukcesu cesarza Hajle Syllasje I, a dzisiaj, kiedy rusza eksploatacja Wielkiej Etiopskiej Tamy Renesansowej na Nilu Błękitnym, propagandowe dzieło cesarza kontynuowane jest przez etiopski rząd.

Bibliografia

- „Address of Emperor Haile Sellassie when inaugurating Koka Dam”. 1960. *Ethiopia Observer* 4, 8, 247–248.
- Ahmad, Intikhab. 2018. „The new hydro-political situation in Africa”. *World Affairs: The Journal of International Issues* 22, 4, 60–75.
- Asiedu, Michael. 2018. „The Grand Ethiopian Renaissance Dam (GERD): Ethiopia, Egypt and Sudan push for cooperation”. *Global Political Trends Center* 15, 1–6.
- Belete Belachew Yihun. 2014. „Battle over the Nile: The diplomatic engagement between Ethiopia and Egypt 1956-1991”. *Journal of Ethiopian Studies* 8, 1&2, 73–100.
- „[The] Blue Nile”. 1959. *Ethiopia Observer* 3, 1, 20–21.
- „[The] Bounty of the Awash”. 1960. *Ethiopia Observer* 4, 8, 246.
- Caulk, Richard. 2002. „Between the jaws of hyenas”: *A diplomatic history of Ethiopia (1876–1896)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- „Charissimo in Christo filio Zarajacob Regni Aethiopiae illustri salutem”. 2005. *Lettere Tra I Pontefici Romani E I Principi Etiopici (Secc. XII–XX). Verrioni E Integrazioni*, red. Osvaldo Raineri. Città del Vaticano, 36.
- Davis, Mary. 2010. „Pankhurst, Estelle Sylvia”, w: Alessandro Bausi, Sigbert Uhlig et al. (red.), *Encyclopaedia Aethiopica*, tom 4. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 109–111.
- Dębowska, Magdalena. 2019. „Dolina Omo u progu społecznych i ekologicznych przemian”. *Afryka* 49, 1–18.
- „Ethiopian Industry from 1941”. 2014. w: Alessandro Bausi et al. (red.), *Encyclopaedia Aethiopica*, tom 5. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 351–354.
- „Ethiopia’s First Five-year Plan”. 1959. *Ethiopia Observer* 3, 4, 106–135.
- [The] Federal Democratic Republic of Ethiopia, Ministry of Water Resources. 2001. *Ethiopian Water Sector Strategy*. dostępne na: <http://extwprlegs1.fao.org/docs/pdf/eth165069.pdf>, dostęp z dnia 5 października 2021.
- Fekade Azeze. 2005. „Ethiopia Observer”, w: Sigbert Uhlig et al. (red.), *Encyclopaedia Aethiopica*, tom 2. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 401–402.

- Gascon, Alain. 2010. „Qoqa”, w: Alessandro Bausi, Sigbert Uhlig et al. (red.), *Encyclopaedia Aethiopica*, tom 4. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 299–230.
- Howell, Paul; Michael Lock; Stephen Cobb (red.). 1988. *The Jonglei Canal: Impact and opportunity*. New York: Cambridge University Press.
- Hydro Rewiev. 2016. dostępne na: <https://www.hydroreview.com/2016/12/15/6-6-mw-aba-samuel-hydropower-plant-turned-to-ethiopia-following-completion-of-work-by-chinese/#gref>, dostęp z dnia 7 grudnia 2020.
- International Crisis Group. 2021. *Containing the Volatile Sudan-Ethiopia border dispute*. Brussels: International Crisis Group.
- Joesten, Joachim. 1960. „Nasser’s daring dream: The Aswan High Dam”. *The World Today* 16, 2, 55–63.
- Kliot, Nurit. 1994. *Water Resources and Conflict in the Middle East*. New York: Routledge.
- Kloos, Helmut. 1982. „Development, drought, and famine in the Awash Valley of Ethiopia”. *African Studies Review* 25, 4, 21–48.
- Krebs, Verena. 2019. „Crusading threads? Ethiopian-Egyptian relations in the 1440s”, w: Benjamin Weber (red.), *Croisades en Afrique: Les expéditions occidentales à destination du continent africain, XIII^e – XVI^e siècles*. Toulouse: Presses universitaires du Midi Méridiennes.
- Marcus, Harold G. 1963. „Ethio-British negotiations concerning the western border with Sudan, 1896-1902”. *The Journal of African History* 4,1, 81–94.
- McCann, James. 1981. „Ethiopia, Britain, and negotiations for the lake Tana Dam, 1922–1935”. *The International Journal of African Historical Studies* 14, 4, 667–699.
- Mekonnen Ermias. 2019. „Surface water and groundwater resources of Rift Valley Lakes Basin of Ethiopia: A review of potentials, challenges and future development perspectives”. *International Journal of Recent Development in Engineering and Technology* 8, 6, 4–10.
- Milas, Seifulaziz. 2013. *Sharing the Nile. Egypt, Ethiopia and geo-politics of water*. London: Pluto Press.
- Müller-Mahn, Detlef; Million Gebreyes. 2019. „Controversial connections: The water-energy-food nexus in the Blue Nile basin in Ethiopia”. *Land* 8, 135, 1–20.
- Noer, Thomas J. 1984. „The new frontier and African neutralism: Kennedy, Nkrumah, and the Volta River Project”. *Diplomatic History* 8, 1, 61–79.
- Pankhurst, Richard. 1966. „Some notes for a history of Ethiopian secular art”. *Ethiopia Observer* 10, 1, 5–80.
- Pankhurst, Richard and Rita. 2013. *Ethiopian reminiscences: Early days*. Los Angeles: Tsehai Publishers.
- Pankhurst, Sylvia. 1959. „Zula Dam – Its geographical and historical background”. *Ethiopia Observer* 3, 8, 238–242.
- Rubinkowska-Anioł, Hanna. 2018. „Ethiopian Renaissance or how to turn dysfunctional into functional”. *Politeja* 5, 56, 109–121.
- Selected speeches of His Imperial Majesty Haile Selassie First 1918 to 1967*. 1967. Addis Ababa: The Imperial Ethiopian Ministry of Information.
- Smidt, Wolbert. 2007. „Nile”. w: Sigbert Uhlig et al. (red.), *Encyclopaedia Aethiopica*, tom 3. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1177–1181.

- Tadesse Kassa Woldetsadik. 2013. *International watercourses law in the Nile River Basin. Three states at a crossroads*. London: Routledge.
- Tadesse Kassa Woldetsadik. 2014. „Anglo-Ethiopian Treaty on the Nile and Tana Dam concessions: A script in legal history of Ethiopia’s diplomatic confront (1900–1956)”. *Mizan Law Review* 8, 2, 271–298.
- US Bureau of Reclamation. 1958. *Studies of the Abay River water resources*. Denver: US Bureau of Reclamation.
- Verhoeven, Harry. 2013. „The politics of African energy development: Ethiopia’s hydro-agricultural state-building strategy and clashing paradigms of water security”. *Philosophical Transactions: Mathematical, Physical and Engineering Sciences* 371, 2002, 1–16.
- Verhoeven, Harry. 2015. *Water, civilisation and power in Sudan. The political economy of military-Islamist state building*. New York: Cambridge University Press.
- Vestal, Theodore M. 2003. „Emperor Haile Selassie’s First state visit to the United States in 1954: The Oklahoma interlude”. *International Journal of Ethiopian Studies* 1, 1, 133–152.
- Warner, Jeroen. 2011. *Flood planning: The politics of water security*. London: I.B. Tauris.
- Wossenu Abteu; Shimelis Behailu Dessu. 2018. *The Grand Ethiopian Renaissance Dam on the Blue Nile*. New York: Springer.
- Zeray, Yihdego; Alister Rieu-Clarke; Anna Elisa Cascão (red.). 2018. *The Grand Ethiopian Renaissance Dam and the Nile Basin. Implications for transboundary water cooperation*. London: Routledge.

IZABELA WILL
Uniwersytet Warszawski

POJĘCIE „WODY” W JĘZYKU I KULTURZE HAUSA

Streszczenie

Artykuł próbuje odpowiedzieć na pytanie, jak pojęcie „wody” rozumiane jest przez Hausańczyków – ludność zamieszkującą przede wszystkim Nigerię i Niger. Głównym celem jest opracowanie językowo-kulturowego schematu wody w oparciu o codzienne doświadczenie obcowania z tą cieczą zarówno w gospodarstwie domowym, jak i w środowisku naturalnym. Analiza bazuje na metodologii językoznawstwa kulturowego (Sharifian 2017), które bada relacje między językiem i kulturowymi konceptualizacjami. Pierwsza część artykułu poświęcona jest wykorzystaniu wody do celów socjalno-bytowych. W drugiej części jest mowa o uzdrawiającej mocy wody. Kolejna część opisuje naturalne i sztuczne zbiorniki wodne. Szczególna uwaga poświęcona została terminom, które często pojawiają się obok hausńskiego słowa *ruwa* oznaczającego wodę, tj. nazwom naczyń, opakowań, zbiorników na wodę oraz osobom i istotom związanym z wodą, takim jak nosiwoda, pan wód oraz nadprzyrodzone stworzenia zasiedlające rzeki czy jeziora.

Słowa kluczowe: woda, Hausańczycy, język i kultura hausa, Nigeria, konceptualizacja, rytuały, naczynia, zbiorniki wodne

Cultural conception of “water” in Hausaland

Abstract

The paper tries to answer the question of how the conception of “water” is understood by the Hausa people living mainly in Nigeria and Niger. The main aim of the paper is to develop a cultural schema of water based on everyday contact with this liquid in the household and in the natural environment. The analysis is based on the methodology of cultural linguistics (Sharifian 2017) which examines the relationship between language and cultural conceptualizations. The first part of the article is devoted to every-day use of water. The second part deals with ritual cleansing and healing. The third part describes natural and artificial water reservoirs. Particular attention has been paid to terms co-occurring with the Hausa word *ruwa* meaning ‘water’, i.e. names of vessels, containers, tanks, and reservoirs as well as people and creatures related to water, such as water carriers, masters of water and supernatural beings inhabiting rivers and lakes.

Key words: water, Hausa language and culture, Hausa people, Nigeria, conceptualization, rituals, vessels, water reservoirs

1. Wstęp

Dwa czynniki sprawiają, że woda zajmuje szczególne miejsce w życiu Hausańczyków – ludu zasiedlającego przede wszystkim tereny północnej Nigerii i południowego Nigru. Pierwszym z nich jest klimat. Strefę zachodnioafrykańskiej sawanny charakteryzują dwie wyraźne pory roku – sucha i deszczowa. Nadmiar wody w porze deszczowej objawia się nie tylko wypełnionymi dolinami rzek tymczasowych i bujną zielenią, ale też zalanymi ulicami i podmytymi domami. W czasie pory suchej wiele rzek i stawów wysycha pozostawiając puste doły czy doliny. Krajobraz przypomina wtedy tereny półpustynne; miasta i wsie pokryte są pyłem nanoszonym z Sahary. Przerwy w dostawach bieżącej wody sprawiają, że mieszkańcy tych rejonów wkładają wiele wysiłku w jej gromadzenie i dystrybucję. Kolejnym czynnikiem mającym wpływ na szczególny status wody jest wyznawana przez Hausańczyków religia. Jako wyznawcy islamu przykładają oni niezwykłą wagę do duchowej i fizycznej czystości, przy czym obowiązkowe praktyki religijne nie mogą się odbyć bez dostępu do wody¹.

Woda w języku hausa jest określana terminem *ruwa*. O ważności tego słowa niech świadczy fakt, że jest to najczęściej spotykane słowo w hausańskich przysłówkach (Zajac 2018) przez co funkcjonuje jako kulturowe słowo-klucz (Wierzbicka 2019). Podstawowym znaczeniem leksemu *ruwa* jest „woda”, jednak może on odnosić się również do deszczu², jak w pozdrowieniu powszechnie używanym w czasie pory deszczowej *yaya ruwa?* „jak deszcz?” (dosł. jak woda). Przeznaczone do picia płyny takie jak sok *ruwan lemo* (dosł. woda z cytrusów) czy mleko *ruwan nono* (dosł. woda z piersi) też określane są tym terminem. Mniej oczywistym znaczeniem słowa *ruwa* jest „kolor”, np. *ruwan toka* „szarość” (dosł. woda popiołu), *ruwan kasa* „brąz” (dosł. woda ziemi). Jak zauważa Olga Frąckiewicz (2012: 21), autorka artykułu poświęconego analizie leksykalnej słowa *ruwa*, Hausańczycy słyną z farbiarstwa, a doły farbiarskie wypełnione są zabarwioną na różne kolory wodą; zatem rozszerzenie znaczenia słowa *ruwa* na „kolor” jest uwarunkowane kulturowo. Innymi nieoczywistymi znaczeniami słowa *ruwa* są „odsetki”, „zysk” czy „ostrze” (np. noża lub siekiery). To ostatnie znaczenie interpretowane jest metaforycznie jako część narzędzia, która zacina tak ostro jak ulewny deszcz (Frąckiewicz 2012: 20). Można je także wywieść z innego znaczenia słowa *ruwa* – „moc”, „energia”, jak w wyrażeniu *agogo ba shi da ruwa* „zegarek nie chodzi” (dosł. zegarek nie ma wody) lub „esencja czegoś” jak w wyrażeniu *ruwan mai* „masło klarowane”, tj. esencja tłuszczu, która została po odparowaniu wody (dosł. woda tłuszczu).

¹ Jednym z pięciu filarów islamu jest modlitwa wykonywana pięć razy dziennie. Modlitwa wymaga stanu rytualnej czystości, który można osiągnąć poprzez obmycie wodą określonych części ciała.

² Aby sprecyzować, że chodzi o deszcz, a nie o wodę można użyć określenia *ruwan sama* „woda z nieba/z góry”.

Ostrze, które jest funkcjonalną częścią narzędzia, stanowi niejako jego esencję czy też *conditio sine qua non*. Jeśli chodzi o znaczenie „odsetki, zysk”, to można uznać je za rozszerzenie znaczenia „esencja”, wszak zysk czy odsetki stanowią esencję pieniądza. Inną interpretacją byłoby odniesienie znaczenia „zysk” do dość uniwersalnej metafory pojęciowej PIENIĄDZ TO PŁYN, na bazie której powstały takie zwroty jak *upłynnić pieniądze* w polskim, *cash leakages* „wycieki gotówki” w angielskim, *injekcija novca* „zastrzyk gotówki” w serbskim czy *capital floatant* „kapitał płynny” w rumuńskim (Silaški, Kilyeni 2011).

Głównym celem niniejszego artykułu jest opracowanie – w oparciu o dane językowe i kulturowe – sieci słów powiązanych z wodą składających się na językowo-kulturowy schemat wody. Dane pochodzą z wypowiedzi Hausańczyków znalezionych w forach internetowych, z wiadomości, współczesnych powieści i filmów oraz w niewielkim zakresie ze zbiorów hausańskich baśni. Wiele opisów rytuałów lub codziennych czynności związanych z użyciem wody powstało na podstawie własnych obserwacji podczas pobytów w Nigerii w latach 2006, 2007 i 2016. Analiza danych została przeprowadzona w oparciu o metodologię językoznawstwa kulturowego zaproponowaną przez Farzada Sharifiana (2017). Językoznawstwo kulturowe bada relacje pomiędzy językiem i kulturowymi konceptualizacjami. Języki zawierają, bądź też konkretyzują konceptualizacje odzwierciedlające całą gamę ludzkiego doświadczenia. Są niejako bankami zbiorowej pamięci (ang. *collective memory bank*) pozwalając na poznanie kultury danej wspólnoty (Sharifian 2017: 5). To kulturowe poznanie jest działaniem, które ma swoje odzwierciedlenie w społeczeństwie – w interakcjach społecznych czy relacjach pomiędzy człowiekiem a otoczeniem; wykracza zatem poza pojedynczy umysł (Frank 2015: 501). Dlatego przedmiotem artykułu będą terminy związane z codziennym obcowaniem z wodą. Terminy te dotyczą gromadzenia, rozprowadzania, sposobów wykorzystania wody i jej występowania w różnych zbiornikach naturalnych i sztucznych oraz praktyk i rytuałów związanych z oczyszczaniem. Szczególna uwaga poświęcona będzie naczyniom i pojemnikom przeznaczonym na wodę, które są niejako indeksami schematów kulturowych polegających na interpretacji informacji zgodnie z utrwaloną wiedzą i procesami poznawczymi znamionnymi dla danej grupy kulturowej. Przykładem takiego indeksu jest miska z wodą stojąca na stole. W takich krajach jak Indonezja czy Nigeria aktywuje ona kulturowy schemat spożywania posiłku, który umożliwia właściwą interpretację tego przedmiotu jako naczynia służącego do umycia rąk przed jedzeniem (Prameswari et al. 2017: 63).

Dosłowne, wręcz materialne potraktowanie wody w niniejszym artykule wynika z dwóch czynników. Jednym z nich jest metodologia pracy polegająca na wyszukiwaniu kolokacji ze słowem *ruwa* w zasobach internetowych zawierających głównie teksty współczesne, nierzadko publicystyczne, w których język figuratywny odgrywa marginalną rolę. Woda jest w nich ukazywana przede wszystkim w wymiarze

praktycznym, jako element codziennego życia. Drugim czynnikiem jest fakt, że istnieją już publikacje odnoszące się do bardziej metaforycznego rozumienia pojęcia „woda” bazujące na utartych związkach frazeologicznych odnotowanych w słownikach hausa-angielskich (Frąckiewicz 2012) pochodzących z początku XX w. lub tradycyjnych tekstach kultury takich jak przysłowia (Zajac 2018). Brakuje natomiast analiz opartych na źródłach nieco bardziej współczesnych, odwołujących się do tego, jakie skojarzenia z wodą mają dzisiejsi mieszkańcy północnej Nigerii.

Pierwsza część artykułu (sekcja 2) skupi się na opisie wykorzystania wody do celów socjalno-bytowych. Dość dokładnie zostaną omówione wszelkie terminy odnoszące się do naczyń, opakowań i zbiorników na wodę. Następnie będzie mowa o rytualnym użyciu wody (sekcja 3) – cieczy przeznaczonej do oczyszczania czy uzdrawiania. Kolejna część poświęcona jest opisowi różnego rodzaju naturalnych i sztucznych zbiorników wodnych (sekcja 4) oraz istot, które je zasiedlają (sekcja 5). Taki obraz wody jako cieczy używanej do oczyszczania fizycznego i rytualnego, ale też postrzeganej jako żywioł budzący grozę, jest dość powszechny w wielu kulturach i religiach (Bartmiński 1999; Stanek 2017). Jak zauważa Stanisław Łucarz (2014: 11) w najdawniejszych świadectwach ludzkiej kultury woda pojawia się (a) jako wyraz pierwotnego chaosu czy zagrożenie pod postacią potopu, (b) jako element stanowiący podstawę życia oraz (c) jako środek służący oczyszczeniu.

2. Kulturowy wymiar codziennego korzystania z wody, czyli o picciu, myciu i praniu

Woda (*ruwa*) jest używana codziennie do picia, nawadniania, mycia i prania. Woda pitna (*ruwan sha*) może być pozyskiwana z kranu (*ruwan famfo*), ze studni (*ruwan rigija*) albo kupowana w opakowaniach plastikowych. Najbardziej popularna jest ta sprzedawana w kwadratowych woreczkach zawierających około pół litra płynu, określana nie tylko przez Hausańczyków, ale również przez pozostałych mieszkańców Nigerii czy Nigru angielskim terminem *pure water* (dosł. czysta woda). Hausański odpowiednik tego wyrażenia *ruwan leda* „woda z torebki” używany jest rzadziej. *Pure water* sprzedawana jest w kioskach, sklepach, aptekach, na targach oraz na ulicach. Używana jest nie tylko do celów spożywczych, ale też do ablucji (zob. sekcja 3) w sytuacji, gdy ktoś nie ma dostępu do wody bieżącej. Wędrownicy sprzedawcy wody w woreczkach są tak liczną grupą, że mają nawet swoje stowarzyszenie. Pakowana w woreczki woda jest na tyle powszechna, że stała się podstawą jednostki miary używanej w przepisach kulinarnych czy instrukcjach przygotowania płynów leczniczych, w których jako składnik

pojawiają się na przykład dwa opakowania *pure water*. Woda sprzedawana jest również w butelkach (*ruwan roba*, dosł. woda z [butelki] plastikowej) najczęściej mających objętość 0,75 litra. Woda butelkowana jest kilkukrotnie droższa od tej w woreczkach i uznawana za bardziej prestiżową. Podaje się ją klientom lepszych restauracji albo odwiedzającym domostwo gościom nawet wówczas, gdy sami domownicy jej nie pijają. Jest też serwowana w czasie świąt i uroczystości (np. wesela). Pewne wyobrażenie o odmiennym postrzeganiu wody w butelkach i w woreczkach może dać krótki film (Bushkiddo 2017) z przymrużeniem oka pokazujący preferencje lepiej sytuowanych osób (bądź za takich się uważających) do picia czy używania określonego typu wody. Akcja filmu rozgrywa się w małym sklepie, do którego wchodzi bardzo dobrze ubrana i starannie umalowana dziewczyna prosząc sprzedawcę o wodę. Gdy ten podaje jej wodę w woreczku, klientka z oburzeniem mówi, że nie pija tego typu wody, gdyż można od niej zachorować i prosi o podanie wody w butelce. W tym samym czasie do sklepu wchodzi kolejny klient ubrany w koszulkę z dobrze widocznym logo jednej z firm należących do *haute couture*. Przyniesione przez siebie puste, plastikowe wiadra stawia na ziemi i zaczyna wyjmować z lodówki butelki z wodą przelewając ich zawartość do wiader i wyrzucając puste butelki na ulicę. Dziewczyna patrzy na to wszystko z widocznym zdumieniem. Po tym jak młody mężczyzna uiszczając należność za wodę zamierza wyjść ze sklepu, dziewczyna pyta go, co zamierza zrobić z zakupioną wodą. Mężczyzna lekko pogardliwym tonem, używając podobnej konstrukcji językowej, której wcześniej użyła dziewczyna, odpowiada, że nie pierze swoich ubrań w żadnej innej wodzie, jak tylko w wodzie z butelki. Niski status wody w woreczku pokazany jest też w jednym z odcinków (*Awa24 TV* 2018) północnonigeryjskiego serialu *Gidan abinci* („restauracja”). Jeden z klientów chcąc się wywyższyć ponad dwóch znajomych, z którymi przyszedł do restauracji zamawia dla nich tanie, powszednie danie kojarzone z tradycyjną kuchnią hausańską, tzw. *miyar kuka* (gęsta zupa z liści baobabu), podczas gdy sobie każe przynieść danie kuchni chińskiej, które – jak się upewnia – jest jednym z najdroższych w restauracji. Zamawia do tego wodę w butelce, podczas gdy jego towarzysze dostają wodę w woreczku. O tym, że mężczyźni czują się urażeni otrzymaniem wody gorszego sortu świadczy ich wyraz twarzy. Zdziwienie i znaczący uśmiech pokazuje też kelnerka.

Podanie wody do picia jest naturalnym odruchem każdego gospodarza przyjmującego gościa. Woda dołączana jest do posiłków i wliczana w ich cenę w większości barów i restauracji, niezależnie od tego czy klient o nią poprosi. Warto w tym miejscu wspomnieć o sposobie picia wody. Do dobrego tonu należy picie wody bezpośrednio z plastikowej butelki (*kwalabar roba*). Wodę można też pić bezpośrednio z woreczka przegryzając wcześniej jeden z rogów. Jeśli woda podana jest w plastikowych dzbankach, to przed wypiciem przelewa się ją do plastikowych

kubków z uszkiem (*kofi*³). Niemal zupełnie nie jest praktykowany zwyczaj picia wody ze szklanki.

W przypadku braku dostępu do wody bieżącej przynosi się ją z najbliższej studni w plastikowych kanistrach (*jarka*). Tym zadaniem zajmują się na terenach wiejskich dzieci i kobiety. W miastach dostarczaniem wody pitnej do mieszkań trudnią się sprzedawcy wody (*'yan ga-ruwa*⁴) – chłopcy lub młodzi mężczyźni, którzy za ściśle określoną kwotę mogą przywieść kilkanaście kanistrów wody i wlać ją do znajdujących się w większości gospodarstw, biur i instytucji plastikowych beczek. Do transportu kanistrów służą taczki. Nie tylko nazwa taczki – *kurar ruwa* (dosł. wóz na wodę) zdeterminowana jest jej podstawowym przeznaczeniem. Również rozmiary tego wózka dostosowane są do wielkości kanistrów – w taczce mieści się zwykle 12 kanistrów po 25 litrów każdy. Od nazwy taczki pochodzi też alternatywna nazwa sprzedawców wody – *masu kurar ruwa* (dosł. mający taczki). Pod koniec pory suchej kiedy występują problemy z dostępem do wody, ceny wody w kanistrach potrafią wzrosnąć drastycznie. Według relacji mieszkańca Katsiny w maju 2019 r. cena taczki wody wzrosła dwukrotnie z 250 do 500 nair nigeryskich, a do tego spotkanie na ulicy sprzedawców wody graniczyło z cudem (Hunkuyi 2019). Kanistry z wodą wystawioną na sprzedaż można też zobaczyć w okolicy instytucji, takich jak szpitale czy ośrodki zdrowia, które borykają się z brakiem bieżącej wody (Nigeria 2016). Innym sposobem dostarczania wody pitnej mieszkańcom miast i wsi w czasie suszy są beczkowsy zwane *motar tankin ruwa* (dosł. samochód ze zbiornikiem na wodę). Niekiedy również przy domach znajdują się zbiorniki na wodę pitną lub deszczową (*tankin ruwa*) wzniesione na dość wysokich metalowych konstrukcjach. Woda deszczowa, która w takim zbiorniku szybko się nagrzewa, służy do celów gospodarczych takich jak pranie, mycie czy nawadnianie przydomowych ogródków. Z racji tego, że koszt ustawienia dużego zbiornika na wodę jest dość wysoki, osoby o niższym statusie materialnym mogą skorzystać z komercyjnych zbiorników znajdujących się w wielu dzielnicach miast, gdzie za opłatą można napełnić wodą przyniesione wiadra lub kanistry.

Dawniej wodę pitną przechowywano w beczkach ceramicznych zwanych *randa*. Obecnie beczki są zrobione z plastiku i określane mianem *randar roba* (dosł. beczki z gumy/plastiku). Innym naczyniem ceramicznym służącym niegdyś do przynoszenia wody ze studni, ale także do jej przechowywania, było *tulu* przypominające amforę. Mniejsze niż *tulu* naczynia ceramiczne podobne do amfory czy dzbanka i także służące do przechowywania wody to *buta* i *jallo*. Wodę można też gromadzić w naczyniach z tykwy w kształcie półkuli zwanych *gora* lub *gyandama*.

³ Słowo *kofi* odnosi się zarówno do kubka, jak i do każdego innego naczynia przeznaczonego do picia – filiżanki czy szklanki – niezależnie od wielkości czy materiału, z którego z został zrobiony (metal, plastik, ceramika).

⁴ Wyrażenie *'yan garuwa* (dosł. dzieci/synowie oto woda) pochodzi od zawołania *ga ruwa* „oto woda”, które wykrzykują sprzedawcy wody po to, by zawiadomić mieszkańców, że są w pobliżu.

To pierwsze ma szeroki zakres zastosowania – używają go m.in. rybacy do przechowywania przyrządów do łowienia ryb, to ostatnie jest przeznaczone tylko na wodę. Naczynia te używane są obecnie w nielicznych gospodarstwach domowych; większość z nich została zastąpiona przez plastikowe dzbanki lub kanistry.

Mówiąc o praktycznym zastosowaniu wody, należy wspomnieć też o myciu, praniu i zmywaniu. Wszystkie te czynności są określane w języku hausa przy pomocy czasownika *wanke*⁵. Unifikacja mycia i prania na poziomie leksykalnym widoczna jest też w stosowanych środkach higieny. Najbardziej powszechnym detergentem łączonym z wodą i stosowanym zarówno do mycia rąk (np. w restauracjach), do mycia naczyń jak i do prania jest *garin omo* „proszek do prania” (dosł. proszek omo). Niekiedy do wykonania dwóch pierwszych czynności używany jest płyn do mycia naczyń nazywany *morning fresh* (od marki produktu). W większości barów i restauracji taki zestaw – butelka z płynem do mycia naczyń i miska z wodą podawana jest każdemu gościowi, by mógł umyć ręce przed spożyciem posiłku.

Z uwagi na problemy z ciągłością dostaw energii elektrycznej pranie i mycie naczyń jest wykonywane ręcznie. Najpopularniejszym naczyniem przeznaczonym zarówno do mycia, jak i prania, jest wiadro (*bokiti*). Choć praniem w gospodarstwach domowych zajmują się kobiety, zawód pracza (*mai wanki*) uprawiany jest raczej przez mężczyzn. Praczy można spotkać w pobliżu naturalnych rezerwuarów wodnych lub przy studniach. Przy każdej studni znajduje się specjalne wiadro nazywane *guga* przypominające wyglądem sakwę czy chlebak i służące tylko i wyłącznie do czerpania wody ze studni. Niegdyś był to pojemnik skórzany, obecnie *guga* robi się przede wszystkim z czarnej gumy.

O znaczeniu wody w codziennym życiu i wadze utrzymania czystości mówi fragment kazania skierowanego do kobiet wygłoszonego przez znanego hausańskiego szejka Albaniego Zarię (Lukman 2015):

Niech cały czas korzysta z wody w celu osiągnięcia czystości rytualnej (*tsarki*), utrzymania higieny (*tsabta*). Nie pozwól żeby twoja głowa śmierdziała; twoje pachy, okolica łonowa, paznokcie nieobcięte, usta, ciało, ubrania, dzieci, dom, łazienka, wszystko to czyść przy pomocy wody, myj. To naprawdę jest lepsze i bardziej skuteczne niż wszystkie perfumy (transkrypcja i tłumaczenie z hausa dokonane przez autorkę).

Powyższa wypowiedź podkreśla nie tylko znaczenie wody w gospodarstwie domowym i jej rolę w utrzymaniu fizycznej czystości – *tsabta*, ale również jej religijną funkcję. Dzięki wodzie można osiągnąć czystość rytualną zwaną *tsarki*, o czym będzie mowa w kolejnej sekcji.

⁵ Chociaż czynności te określane są przez jeden czasownik, to już utworzone od niego imiona odczasownikowe mają różne znaczenia: *wanke-wanke* odnosi się do mycia naczyń, *wanki* oznacza pranie oraz rzeczy do prania (tj. brudną bieliznę), a *wanka* używane jest w odniesieniu do kąpieli i mycia ciała.

3. Rytualne użycie wody

Woda spełnia zarówno funkcję socjalno-bytową jak i duchowo-rytualną. Mycie całego ciała lub poszczególnych jego partii jest elementem wielu rytuałów, a picie specjalnie przygotowanej wody pomaga nie tylko na choroby cielesne, ale może być też skutecznym eliksirem na różne nieszczęścia czy niepowodzenia.

3.1. Ablucja

Samo mycie, zarówno codzienne, jak i rytualne, jest na tyle istotną czynnością, że wpływa na architekturę wnętrz. W miejskich domach zamieszkałych przez Hausańczyków łazienka (*ḍakin wanka* dosł. pokój do mycia) znajduje się niemal przy każdej sypialni, więc w całym domu, zwłaszcza dużym, łazienek jest niekiedy kilka. Ponadto przy wejściu do domu lub blisko salonu usytuowanego obok głównego wejścia znajduje się dodatkowa łazienka dla gości, tak by mężczyźni odwiedzający gospodarza mogli dokonać ablucji nie wchodząc do strefy prywatnej przeznaczonej dla kobiet i dzieci. Hausańczycy dokonują rytualnej ablucji przed każdą z pięciu obowiązkowych modlitw. Ablucja to mycie trzech partii ciała – rąk, nóg i głowy odbywające się według ściśle określonej kolejności i według dokładnych procedur. Można ją wykonać w domu, w pracy, w meczecie lub na ulicy – wszędzie tam, gdzie się znajdujemy w momencie nadejścia pory modlitwy. Celem ablucji jest nie tylko fizyczne oczyszczenie ciała, czyli uzyskanie stanu określonego jako *tsabta*, ale również osiągnięcie czystości rytualnej *tsarki*. Aby spełniony był ten ostatni wymóg, woda użyta do rytualnego mycia musi być czysta. Jeśli jest skażona płynami nieczystymi, takimi jak krew menstruacyjna czy sperma, nie nadaje się do celów rytualnych. Stosując taką wodę można zatem osiągnąć czystość fizyczną (*tsabta*), ale nie rytualną (*tsarki*).

Ablucja określana jest w języku hausa terminem *alwala*, ale powszechnie na jej określenie stosuje się imię odczasownikowe *wanka* „mycie, kąpiel” pochodzące od czasownika *wanke* „myć, prać”. Właśnie tego słowa używa bohaterka jednej z hausańskich powieści, gdy opowiada o dokonaniu ablucji przed modlitwą: *na yi wanka na fito na yi sallah* „dokonałam ablucji (dosł. zrobiłam mycie), wyszłam [z łazienki] i pomodliłam się” (Goga 1999: 8). Ablucja pełni zarówno funkcję fizycznego, jak i rytualnego oczyszczenia, dlatego nieprzestrzeganie reguł jej wykonania – zostawienie suchej plamki na mytych partiach ciała czy dotknięcie czegoś nieczystego tuż po jej wykonaniu unieważnia ją i wymusza powtórzenie całej procedury (Yalwa 1998). Naczyniem nieodłącznie związanym z ablucją jest *butar roba* (dosł. plastikowy czajnik) lub krócej *buta* – rodzaj konewki lub plastikowego imbryka, który można spotkać w domach, toaletach publicznych, na ulicach, w sklepach, w meczetach – wszędzie tam, gdzie dokonuje się ablucji.

Widząc osobę niosącą *butar roba* możemy być pewni, że zamierza dokonać rytualnego oczyszczenia lub skorzystać z toalety, gdyż – tak jak w większości obszarów muzułmańskich – powszechnym zwyczajem jest podmywanie się, a nie korzystanie z papieru toaletowego. Takie skojarzenie potwierdzają dane językowe. Fraza *dauki buta* „wziąć czajnik” wpisana w wyszukiwarkę internetową, którą można potraktować jako korpus (Schryver 2002), w większości przypadków poprzedza jedno z przytoczonych zdań (w różnych aspektach i osobach): *ya yi alawala* „dokonał ablucji”, *ya yi bandaki* „poszedł do toalety”, *ya kama ruwa* „poszedł się załatwić” (dosł. złapał wodę). Znajomość schematu korzystania z toalety pozwala zrozumieć metonimiczne podstawy ostatniego z tych wyrażen: CZĘŚĆ ZA CAŁOŚĆ – ŁAPANIE WODY WYPŁYWAJĄCEJ Z WYLEWKI CZAJNIKA ZA WIZYTĘ W TOALECIE.

3.2. Wykorzystanie wody w czasie uroczystości i rytuałów przejścia

Woda spełnia ważną rolę nie tylko w codziennych praktykach religijnych, ale również w czasie świąt muzułmańskich. W okresie Ramadanu całodzienny post jest przełamywany piciem wody (*shan ruwa*), co odzwierciedlone jest w jednym z najpopularniejszych życzeń, jakie można wówczas usłyszeć *barka da shan ruwa* „dobrego świętowania” (dosł. błogosławieństwa przy piciu wody). Zwrotu tego używa się w komunikacji bezpośredniej, wykorzystuje się go w kampaniach reklamowych i umieszcza na różnych plakatach, ulotkach czy e-pocztówkach.

Mycie jest często powiązane z rytuałami przejścia. Przykładem może być zwyczaj zwany *wankan amarya* (dosł. mycie panny młodej). Kiedyś młoda dziewczyna w dniu swojego ślubu była rozbierana do naga i myta przy pomocy czystej wody (Maikaba 2004: 307). Współcześnie, rytuał ma bardziej symboliczny wymiar. Panna młoda myje twarz i ręce, a towarzyszące jej starsze kobiety, zarówno z jej rodziny, jak i z rodziny przyszłego męża, myją jej włosy (Tsakar Gida 2018). Rytualnej ablucji (*wankan takaba*) musi też dokonywać wdowa w czasie trwającej 130 dni żałoby (*takaba*). Może użyć do tego celu tradycyjnego czarnego mydła (*sabulun salo*). Powinna powstrzymać się od stosowania kosmetyków do pielęgnacji ciała, perfum, nakładania makijażu i zaplatania włosów w warkoczyki (Schildkrout 1986).

Oczyszczająco-uzdrawiający charakter mają praktyki stosowane przez matki w połogu. W tradycji hausańskiej kobieta po porodzie powinna kąpać się dwa razy dziennie w bardzo gorącej wodzie z dodatkiem rozmaitych ziół i korzeni. Woda może mieć temperaturę nawet 80 stopni. Po pierwszym porodzie kąpiele stosuje się przez 120 dni, po urodzeniu każdego następnego dziecka przez 40 dni. Asystująca młodej matce starsza kobieta zanurza witki z tamaryndowca lub miodli indyjskiej w gorącej wodzie znajdującej się w dużym naczyniu i uderza nimi kąpiącą się (Rabiu et al. 2016: 215–216). Dzięki takiemu aplikowaniu wody na skórę, jej wysoka temperatura nie jest tak wyraźnie odczuwalna. Biczowanie

mokrymi witkami trwa do chwili, gdy woda w naczyniu się skończy. Po biczowaniu młoda matka przebywa jeszcze przez dłuższy czas w mocno podgrzewanym pomieszczeniu często leżąc na specjalnie do tego celu przygotowanym glinianym łóżku pod którym znajdują się żarzące się polana drewna (Wall 2009: 140). Czyni się tak dlatego, że działanie uzdrawiające ma mieć nie tylko sama woda, ale też wysoka temperatura. W tradycji hausańskiej przyczyną wielu chorób jest *sanyi* – zimno. Samo słowo *sanyi* jest synonimem przeziębienia, zarazków czy choroby. Drewna (*itacen wanka* dosł. drewno na kąpiel) używanego do podgrzewania wody i ogrzania pomieszczenia potrzeba w okresie trwania rytualnych kąpiei tak dużo, że stanowi ono wraz z zakupem *ragon suna*, czyli barana zabijanego w siedem dni po narodzeniu dziecka, poważne obciążenie domowego budżetu. Wydatek ten często pokrywany jest przez krewnych lub bogatych patronów. Zwyczaj *wankan jero* jest nadal praktykowany pomimo krytyki ze strony lekarzy i położnych, którzy ostrzegają, że prowadzi do problemów kardiologicznych, może powodować nadciśnienie tętnicze, poparzenia czy zatrzymanie laktacji (Rabiu et al. 2016: 217).

3.3. Magiczno-uzdrawiające praktyki wykorzystujące wodę

Innym zwyczajem związanym już nie tyle z oczyszczeniem fizycznym, ile z uzdrowieniem, uwolnieniem się od nałogów, czy spełnieniem jakiegoś pragnienia, są praktyki zwane *sha rubutu* polegające na „zmywaniu napisanego tekstu i/lub kwadratu, aby powstał magiczny roztwór, który należy wypić, umyć się nim albo dodać do jedzenia osobie, na którą ma podziałać czar” (Siwierska 2016: 90). Do zmywania może posłużyć zwykła woda z kranu, woda zaczerpnięta ze studni albo woda ze źródła Zamzam⁶ (zob. Siwierska, ta publikacja: 97). Sporządzaniem uzdrowicielskich eliksirów zajmują się niektórzy uczeni muzułmańscy określane jako *malaman tsibbu* (dosł. uczeni w magii). Jako przykład może posłużyć *sha rubutu* przyrządzane dla osoby, która chce mieć pewność, że jej prośba o pożyczkę zostanie spełniona. Wówczas rysuje się kwadrat liczbowy na metalowej tabliczce przy pomocy atramentu zrobionego z liści *balsamodendron africanum* (po hausa *dashi*). W środkowym polu kwadratu wpisuje się imię pożyczkobiorcy, imię pożyczkodawcy oraz kwotę pożyczki. Roztworem powstałym po splukaniu tabliczki wodą zaczerpniętą ze studni myje się twarz (Siwierska 2016: 90).

Większość praktyk *sha rubutu* potępiana jest przez uczonych muzułmańskich. Niektóre z tych praktyk stosowane są również przez czarowników i polegają na skażeniu wody przez substancje nieczyste. Przestrzega przed nimi w swoim kazaniu wspomniany już hausański szejik Albani Zaria (Lukman 2015):

⁶ Źródło Zamzam znajduje się w Mekce. Pochodząca z niego woda jest uważana przez muzułmanów za świętą.

Mówi się kobiecie: idź i poczekaj aż będziesz miała menstruację, zbierz trochę krwi menstruacyjnej i przynieś. Tak pozyskaną krew menstruacyjną zapisuje się pewne sury koraniczne. Następnie zmywa się (*wanke*) to, wlewa do butelki (*kwalaba*), daje jej [kobiecie] i mówi, żeby poszła i wlała do beczki (*randa*), ale żeby ona sama nie piła tej wody. Zatem ona czerpie wodę i zanoszą mężowi (transkrypcja i tłumaczenie autorki).

Opisana praktyka mająca na celu przejęcie kontroli nad mężem budzi szczególnie potępienie szejka, gdyż nie tylko wymaga skażenia wody, ale i naraża pijącego ją człowieka na nieświadomione bycie w stanie rytualnej nieczystości. Szczególną odrazę budzi też fakt, że do zapisu najświętszych sur koranicznych użyta została substancja nieczysta. Trudno w takim przypadku mówić o praktykach uzdrawiających, oczyszczających czy polepszających jakiś stan rzeczy. Rytualne skażenie wody niejako odzwierciedla nieczystość intencji. Powyższy fragment wypowiedzi szejka obrazuje też mieszanie dwóch funkcji wody: rytualnej i bytowej, co jest widoczne na poziomie językowym w określeniach naczyń, które służą do gromadzenia (*randa* „beczka”) czy przechowywania (*kwalaba* „butelka”) wody pitnej oraz w użyciu słowa *wanke* oznaczającego mycie lub pranie, a w tym wypadku zmywanie tekstu.

Oprócz wody ze studni Zamzam, moc uzdrawiającą ma tzw. *ruwan bagaja* (dosł. woda nienadająca się do picia). Samą frazę *ruwan bagaja* spopularyzował jeden z pierwszych współczesnych pisarzy hausańskich, publikując książkę pod takim właśnie tytułem. Jednak opowieść o cudownej wodzie znana była Hausańcykom znacznie wcześniej i przekazywana w opowieściach ustnych zwanych *tatsuniyoyi* „baśnie”. Jedną z takich baśni zebranych przez Franka Edgara (Edgar 1913) opowiada właśnie o poszukiwaniu *ruwan bagaja* przez córkę nielubianej żony. Córcie nie tylko udaje się w tej cudownej wodzie uprać zabrudzone przez przyrodnię siostrę prześcieradło, ale też przywieźć do domu mnóstwo bogactw. Obecnie termin *ruwan bagaja* funkcjonuje w hausa jako określenie leku, który leczy wszystkie choroby (*Kamusun Hausa na Jami'ar Bayero* 2006).

4. Zbiorniki wodne i ich strażnicy

Woda występuje w naturalnie lub sztucznie utworzonych zbiornikach, których nazwy różnią się w zależności od ilości znajdującej się w nich cieczy, ruchu (przepływa lub stoi) i czasu zalegania (tymczasowo lub na stałe). Wydaje się, że najbardziej pojemnym i często używanym określeniem jest *kogi* „rzeka”, zdefiniowana w słowniku jednojęzycznym hausa (*Kamusun Hausa na Jami'ar Bayero* 2006) jako szeroki, głęboki i bardzo długi dół, przez który przepływa woda zarówno w porze suchej, jak i deszczowej. Mniejsze rzeki nazywane są *gulbi* lub *korama*.

Oprócz rzek są też *rafi*, czyli małe doliny, przez które przepływa woda i gdzie uprawia się rośliny, innymi słowy strumienie lub źródła, gdyż z *rafi* można czerpać wodę pitną. Termin *teku* oznaczający zarówno morze, jak i ocean, też został zdefiniowany jako wielka rzeka (*kogi*), której woda ma słonawy posmak; rzeka ta opływa świat i ważniejsze rzeki do niej spływają (*Kamusun Hausa na Jami'ar Bayero* 2006). Część zbiorników wodnych w strefie sawanny jest tymczasowa, a odmienne określenia stawów czy jezior odzwierciedlają tę tymczasowość. *Tafki* to miejsce, w którym woda się gromadzi przez długi czas, czyli jest to jezioro na stałe wypełnione wodą, natomiast *kududdufi* to duży dół lub wyrobisko, w którym woda może się zebrać w czasie pory deszczowej. Duże jezioro, niezależnie od tego czy jest tymczasowe czy trwałe, nazywane jest *kandami*.

Kududdufi, czyli wyrobiska okresowo wypełnione wodą, stanowią specyfikę tradycyjnych miast-państw hausańskich. Wyrobiska można było spotkać zarówno w obrębie murów miejskich, jak i poza nimi. Niektóre są pozostałością po dołach farbiarskich, których w miastach hausańskich było wiele. Na przykład jedna z dzielnic w północnonigeryjskim mieście Kano, w której znajduje się wyrobisko (*kuddufi*) nazywa się 'Yarkarofi (dosł. córka dołów farbiarskich), co świadczy o niegdysiejszej działalności farbiarzy w tym miejscu i jasno wskazuje na pochodzenie wyrobiska (Bahago 1998: 126). W przeszłości *kududdufi* były często wykorzystywane jako miejsce straceń czy wymierzenia kar cielesnych. W Kano wyrobisko znajdowało się m.in. w pobliżu największego miejskiego targu zwanego Kurmi. Jak donosił brytyjski administrator kolonialny Frederick Lugard, w 1902 r. codziennie wymierzone były tam kary odcięcia kończyn (Last 2014: 37). Do innego miejsca wrzucano ludzkie odpadki – nie tylko części ciała, ale i ciała zmarłych niewolników. Była to rzeka Jakara (*kogin Jakara*) znajdująca się w centrum miasta. Zarówno w rzece jak i wyrobisku żyły krokodyle, które żywiły się ciałami (Last 2014: 37). Współcześnie wyrobiska służą niekiedy jako wysypiska śmieci. Być może fakt, że szczątki ludzkie były wrzucane do rzek i jezior przyczynił się do powstania wielu opowieści czy wierzeń o nadnaturalnych istotach zamieszkujących te miejsca.

Kontrolę nad wodami powierzchniowymi pełni w społeczeństwie hausańskim *sarkin ruwa* „pan wód” zwany też niekiedy *sarkin kududdufi* „pan wyrobisk”. Ten pierwszy tytuł zdaje się mieć nieco szersze znaczenie. Odnosi się zarówno do osoby znającej naturę wody i mającej nadprzyrodzone zdolności jej ujarzmania, jak i do urzędnika dworskiego. Dzięki swym mocom nadnaturalnym *sarkin ruwa* sprawuje kontrolę nad istotami żyjącymi w wodzie. W przypadku utonięć czy wypadków łodzi, to on właśnie jest informowany jako pierwszy. Może bowiem pomóc w uratowaniu ludzi albo w identyfikacji ofiar. W wiadomościach umieszczonych na portalach internetowych *sarkin ruwa* pojawia się przy okazji relacji o utonięciach, wypadkach z udziałem łodzi czy zawodów rybackich. Autor arty-

kułu o utonięciu studenta zamieszonego na portalu *Daily Nigerian* (Usman 2018), relacjonuje, że ciało młodego człowieka zostało wyłowione właśnie przez *sarkin ruwa*. Przed rozpoczęciem znanych w Nigerii zawodów rybołówstwa w Argungu *sarkin ruwa* dokonuje libacji i wypowiada zaklęcia mające spowodować, by połów był jak najlepszy (Ita 1993: 26).

Określenie *sarkin ruwa* bywa używane zamiennie z *sarkin kududdufi*, choć to ostatnie nie kojarzy się już z nadprzyrodzonymi mocami. Odnosi się do powoływanego przez emira urzędnika, którego zadaniem jest zarządzanie wszelkimi stawami, jeziorami czy rzekami (również tymi tymczasowymi), określanie początku sezonu rybackiego, wydawanie pozwoleń lub zakazów połowów w poszczególnych zbiornikach wodnych (Ita 1993: 75). Do obowiązków *sarkin kududdufi* należy też nadzór nad wszelkimi pracami budowlanymi związanymi ze zbiornikami wodnymi, zlecenie ich oczyszczania czy mediacje pomiędzy stronami sporów o zbiorniki wodne (Ibrahim 2005: 11–12).

5. Nadprzyrodzone istoty zamieszkujące wody

Woda, zwłaszcza ta znajdująca się w naturalnych zbiornikach, budzi wśród Hausańczyków pewne obawy. W tradycyjnych opowieściach ustnych znajdziemy między innymi ostrzeżenie przed pięcioma żywiołami, którym nie należy ufać: koniom, kobietom, nocy, strumieniowi (*gulbi*) i niezamieszkałej przestrzeni (Edgar 1924: 251). Woda, według wierzeń, legend i opowieści, zamieszkiwana jest przez najróżniejsze istoty. Już w legendzie o pochodzeniu Hausańczyków słyszymy o wielkim wężu zwanym *Sarki*, który sprawował kontrolę nad jedyną studnią w mieście Daura, pozwalając mieszkańcom na korzystanie z wody jedynie raz w tygodniu – w piątki. Śmiałkowicie, którzy odważyli się zaczerpnąć wodę ze studni innego dnia byli zabijani przez bestię. Dopiero Bajadžidda, protoplasta Hausańczyków pochodzący z Bagdadu, zdołał zabić węża i zapewnić mieszkańcom miasta nieograniczony dostęp do studni (Piłaszewicz 1995: 14–15).

Zbiorniki wodne, zwłaszcza te znajdujące się w pobliżu ludzkich osad, zamieszkane są przez *mai kilago*. Jeden z uczestników forum internetowego *Kanoonline* (Danbaffa 2009) wyjaśnia, że *mai kilago* jest istotą mającą głowę człowieka i ciało lwa. Straszy się nim dzieci, by zapobiec ich kąpielom w nieznanych zbiornikach wodnych. Jeśli dziecko utonie w wyrobisku napełnionym wodą (*kududdufi*) twierdzi się, że zostało zjedzone właśnie przez *mai kilago*. Jak dodaje hausański dziennikarz Jaafar Jaafar *mai kilago* ma rzekomo wysysać krew, wyłupywać oczy lub pożerać niektóre organy, zanim pozwoli ciału topielca wypłynąć na powierzchnię wody. Jedynym człowiekiem, który jest w stanie przeciwstawić się *mai kilago* i wyrwać człowieka z jego szponów jest *sarkin ruwa* „władca wód”, zwłaszcza

ten pochodzący z miejscowości Wudil (Jaafar 2019). Niemożność znalezienia ciała w wodzie jest tłumaczona właśnie działalnością *mai kilago*. Na przykład jedna z północnonigeryjskich rozgłośni radiowych Dala FM opisuje poszukiwanie ciała młodego człowieka, który wpadł do wody. W akcję zaangażowani byli nawet strażacy, jednak – jak czytamy w podsumowaniu – *mai kilago* nie pozwolił na wyciągnięcie ciała topielca i zatrzymał je w wodzie (Adamu 2020).

Inną istotą nadprzyrodzoną zamieszkującą zbiorniki wodne jest kobieta-ryba, rodzaj syreny określane powszechnie w Afryce Zachodniej jako *mami wata*. Przez Hausańczyków zwana jest *mari*. Określenie *mari* odnosi się też do niektórych ssaków wodnych takich jak delfiny czy foki. *Mari* zamiast nóg ma płetwę. Jeden z hauszańskich filmów pod tytułem *Mari – babban kifi* (Ammaramir Entertainment 2019) opowiada właśnie historię syreny, która udając kobietę uwiodła młodego człowieka i stała się jego żoną. *Mari*, podobnie jak inne istoty nadprzyrodzone jest uznawana za dżina (*aljani*), zatem wśród ludzi budzi niepokój czy nawet strach. Bohaterka filmu robiła zatem wszystko, by jej właściwa natura nie wyszła na jaw. Przybierała postać syreny jedynie wtedy, gdy znajdowała się w wodzie lub gdy namokła, więc usilnie starała się unikać kontaktu z wodą w obecności męża. W końcu jednak została oblana wodą na ulicy i ukazała się wszystkim przechodniom jako pół kobieta, pół ryba.

Wprawdzie wszystkie zbiorniki wodne mogą być zasiedlone przez istoty nadprzyrodzone, ale niektóre cieszą się szczególną przychylnością tych bytów. W miejscowości Kagarko w nigeryjskim stanie Kaduna znajduje się małe jezioro zwane Gwakuru słynące z niezwykłych właściwości. Nie widać, by było zasilane przez jakikolwiek strumień czy źródło, a jest w nim woda przez cały rok. Woda ma rzekomo właściwości uzdrawiające i do Kagarko przyjeżdżają ludzie nawet z bardzo daleka, właśnie w celach leczniczych. W jeziorze mieszka mnóstwo ryb i gadów. Okoliczni mieszkańcy wierzą, że stworzenia te są dżinami, dlatego na przykład mieszkające w jeziorze węże nie gryzą ludzi. Wierzy się także, że zjedzenie istot zamieszkujących jezioro grozi śmiercią. Jeden ze starszych mieszkańców opowiadał reporterowi gazety *Aminiya*, który przygotował reportaż na temat tego miejsca, że kiedyś nieświadoma niczego pochodząca z południa Nigerii kobieta czerpiąc wodę z jeziora złapała rybę i postanowiła ją ugotować. Pomimo ostrzeżeń ze strony sąsiadów, że ryb z tego miejsca nie należy spożywać, kobieta oporządziła rybę, pokroiła ją i wrzuciła do garnka. Gdy po jakimś czasie podniosła pokrywkę okazało się, że ryba ma taką samą postać, jaką miała w momencie wylawiania jej z jeziora. Nieudana próba skonsumowania ryby skończyła się dla kobiety tragicznie – tego samego dnia zmarła (Ali b.d.).

Wiara w istoty nadprzyrodzone mieszkające w wodzie przekłada się na strach przed wejściem do stojącej wody, nawet jeśli jest to woda w wannie. Świadczy o tym fragment powieści hauszańskiej (Babinlata 1996) opowiadający o tym, jak

do domu młodego małżeństwa przyjeżdża w odwiedziny starsza krewna Yalwa i chce się odświeżyć po podróży:

– A gdzie mam się wykąpać? [...]

– Tu jest wanna (*baho*). Nalałam już wody.

Jeśli chodzi o mnie, córko, to wiedz, że to coś wypełnione wodą po brzegi jak rzeka (*gulbi*) jest tylko dla was postępowych. Nie dam rady się tu wykąpać. Jak masz wiadro (*bokiti*), to nalej do niego wody, daj mi gąbkę i mydło (Babinlata 1996: 34, tłumaczenie autorki).

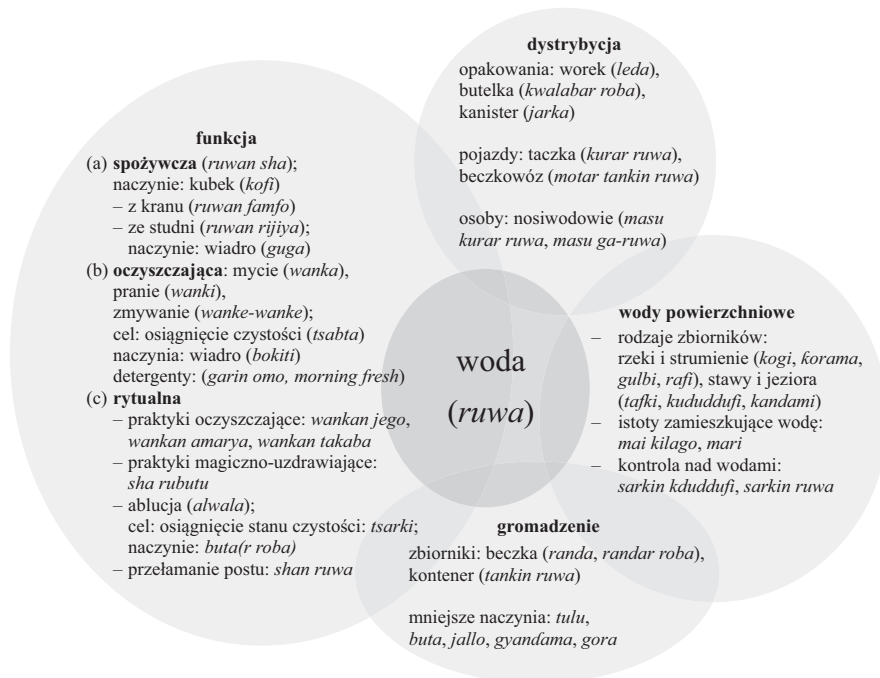
W powyższym fragmencie pojawiają się dwa słowa odnoszące się do naczyń związanych z czynnością mycia – *baho* „wanna” i *bokiti* „wiadro”. Oba są wyrazami zapożyczonymi z języka angielskiego (*baho* pochodzi od *bath*, a *bokiti* od *bucket*), ale to ostatnie odnosi się do naczynia powszechnie używanego przez wszystkich Hausańczyków niezależnie od miejsca ich zamieszkania czy statusu materialnego. Drugie naczynie – *baho* – spotykane jest czasem w miastach, ale zupełnie nieznane mieszkańcom wsi czy małych miejscowości. Wydaje się, że zarówno rozmiary wanny jak i konieczność zanurzenia się w stojącej w niej wodzie przestraszyły nieprzywykłą do miejskich udogodnień krewną, która czuła się bezpieczniej polewając się podczas mycia wodą z wiadra.

6. Kulturowy schemat wody

Wszelkie zastosowania wody specyficzne dla kultury hausa są częścią schematów wydarzeń (*event schemas*). Schematy wydarzeń to wzorce zachowań wydobyte z naszych codziennych doświadczeń (Sharifian 2017: 8). Najłatwiej je zaobserwować na przykładzie uroczystości takich jak śluby czy pogrzeby, ale także na przykładzie codziennych zachowań, które mają przewidywalny przebieg. Schematy wydarzeń wiążą się ściśle z pewnymi kategoriami. Do kategorii powiązanej ze schematem korzystania z wody pitnej lub schematem wykorzystywania wody do celów gospodarczych czy rytualnych przynależą konkretne obiekty – naczynia i opakowania na wodę. Takie obiekty stanowią rodzaj indeksu odsyłającego do konkretnego schematu. I tak np. *buta(r roba)* „plastikowy czajnik” kojarzy się jednoznacznie ze schematem dokonywania ablucji lub korzystania z toalety, *guga* „wiadro wrzucane do studni” z czerpaniem wody ze studni, *randa* „beczka” z gromadzeniem wody, a *jarka* „kanister” z jej dystrybucją lub sprzedażą. Oprócz schematów wydarzeń istnieją też schematy ról (*role schemas*), czyli usystematyzowana wiedza na temat konkretnych ról istniejących w ramach danej wspólnoty kulturowej (Augoustinos i Walker 1995) oraz wzorców zachowań związanych

z tymi rolami (np. z rolą kierowcy, sprzedawcy, nauczyciela). W kulturze hausańskiej dwa zawody ściśle związane z wodą to *sarkin ruwa* – kontrolujący wody powierzchniowe i *dan ga-ruwa* – nosiwoda. Pierwszy z nich jest zarówno duchowym, jak i fizycznym opiekunem wód znajdujących się na danym terenie, zna się na połowach i ratownictwie wodnym, choć nie ma formalnego wykształcenia w tym kierunku. Powoływany jest na swoje stanowisko przez tradycyjnego władcę i cieszy się społecznym poparciem. Nosiwoda, to nowy zawód związany głównie z północnonigeryjskimi metropoliami. Nie cieszy się on estymą ze względów ekonomicznych, jak i kulturowych. Noszeniem wody w tradycyjnym społeczeństwie zajmują się kobiety i dzieci, więc jest to praca uważana za niegodną hausańskiego mężczyzny i często wykonywana przez osoby pochodzące z innych stron Nigerii.

Przedstawiony poniżej (Ryc. 1) kulturowy schemat wody wyróżnia podstawowe funkcje jakie spełnia woda – od spożywczej przez oczyszczającą po rytualną. Obejmuje także terminologię związaną z wodami powierzchniowymi i istotami nadprzyrodzonymi, które te wody zamieszkują. W schemacie ważną funkcję pełnią też naczynia, pojazdy i osoby związane z gromadzeniem i dystrybucją wody, która z uwagi na warunki klimatyczne przez znaczną część roku bywa trudno dostępna.



Ryc. 1. Językowo-kulturowy schemat pojęcia „woda” (*ruwa*) oparty o codzienne doświadczenia Hausańczyków w obcowaniu z wodą

7. Podsumowanie

W północnej Nigerii woda jest częścią wielu codziennych rytuałów. Każdy gość wchodzący do hausańskiego domu jest od razu częstowany zimną wodą, która jest przechowywana w lodówkach znajdujących się nie tylko w kuchni, ale i w salonie. Woda jest też niezbędna do wykonywania życiowych czynności, a z racji ograniczeń klimatycznych i problemów z jej dystrybucją jest przechowywana w różnych miejscach i naczyniach. W zależności od przeznaczenia, może stać w plastikowym naczyniu przypominającym konewkę, z którego można skorzystać chcąc dokonać ablucji, w wiadrze – do mycia lub prania, lub w beczce, z której czerpie się wodę do celów gospodarczych i pitnych. Na dziedzińcu większych domów znajduje się zwykle kran z bieżącą wodą, wokół którego kobiety wykonują wszystkie czynności gospodarcze, takie jak pranie, mycie naczyń czy przygotowywanie posiłków. Po wyjściu na ulicę spotyka się na każdym kroku sprzedawców wody w woreczkach, widzi się nosiwodów, a także osoby dokonujące ablucji. W dzielnicach, gdzie nie ma bieżącej wody, co jakiś czas rozlokowane są studnie, kontenery czy krany z wodą, pod którymi zawsze znajdują się ludzie czerpiący wodę lub piorący ubrania. Woda towarzyszy też Hausańczykom w czasie świąt i rytuałów przejścia. W okresie Ramadanu przy pomocy wody przełamuje się całodzienny post. Po narodzinach dziecka młoda matka zażywa przez ponad miesiąc kąpeli w gorącej wodzie. W razie chorób czy niepowodzeń woda może posłużyć za remedium, jeśli zmyto nią wcześniej odpowiednie wersety koraniczne. W miastach hausańskich istnieją nie tylko naturalne zbiorniki wodne takie jak rzeki czy jeziora, ale także wypełnione wodą wyrobiska, pozostałości fos czy dołów farbiarskich. O ile woda w naczyniach gospodarczych jest cieczą czysto użytkową, to ta znajdująca się w zbiornikach wodnych budzi obawy głównie ze względu na wiarę w nadprzyrodzone istoty, które takie miejsca mogą zamieszkiwać.

Bibliografia

- Adamu, Tijjani. 2020. „Mai Kilago ya hana gawar wani matashi da ya fada cikin ruwa”. Portal radia *Dala FM* 23.04.2020, <https://dalafmkano.com/?p=7987>, dostęp z dnia 10 sierpnia 2020.
- Ali, Ahmed. b.d. Tafkin Gwakuru: „Rafin da ke da dimbin kifin da ba a ci”. Portal gazety *Aminiya* 19.03.2020, <https://aminiya.dailytrust.com.ng/tafkin-gwakuru-rafin-da-ke-da-dimbin-kifin-da-ba-a-ci/tafkin-gwakuru-rafin-da-ke-da-dimbin-kifin-da-ba-a-ci>, dostęp z dnia 10 sierpnia 2020.
- Ammaramir Entertainment*. 2109. „Mari Babban Kifi”. Film w reżyserii Yusufa Umara na portalu *You Tube* 18.06.2019, <https://www.youtube.com/watch?v=jr0rtE8CIA8>, dostęp z dnia 10 sierpnia 2020.

- Augoustinos, Martha; Iain Walker. 1995. *Social cognition: An integrated introduction*. London: Sage Publications, Inc.
- Awa24 TV. 2018. „Kalli_Umma_Shehu_ da Kostoman dinta wajen sai da abinci Ahmad Aliyu Tage Video”, fragment serialu *Gidan Abinci* dostępny na platformie YouTube w dniu 25.08.2008, https://www.youtube.com/watch?v=6mJUeMHMKy4&ab_channel=AWA24TV, dostęp z dnia 10 sierpnia 2020.
- Babinlata, Bala Anas. 1996. *Ma ji ma gani* (t. 2). Kano: Mazari Publications.
- Bahago, Ahmad. 1998. *Kano ta dabo tumbin giwa: tarihin unguwannin Kano da mazau-nanta da ganuwa da kofofin Gari*. Munawwar Books Foundation.
- Bartmiński, Jerzy. 1999. „Wody”, w: J. Bartmiński (konceptcja i redakcja), S. Niebrzegowska (zastępca redaktora), *Słownik stereotypów I symboli ludowych. Tom 2. Ziemia, woda, podziemie*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 247–254.
- Danbaffa, Sani. 2009. „Re: Mai Kilago!” portal *kanoonline.com*, post z dnia 14.02.2009, <http://kanoonline.com/smf/index.php?topic=2174.0>, dostęp z dnia 6 sierpnia 2020.
- Edgar Frank. 1913. *Litafi na Tatsuniyoyi na Hausa. Litafi na-uku*. Belfast: Mayne.
- Edgar, Frank. 1924. *Litafi na tatsuniyoyi na Hausa: Litafi na farko*. Lagos: C.M.S. Book-shop.
- Frank, Roslyn M. 2015. „A future agenda for research on language and culture”, w: F. Sharifian (red.), *The Routledge handbook of language and culture*. London: Routledge, 493–512.
- Frąckiewicz, Olga. 2012. „O „wodzie” w kulturze ludu Hausa”. *Przegląd Afrykanistyczny* 4, 19–23.
- Goga, Lamratu M. 1999. *Inda ranka* (t. 1). Zaria: brak wydawcy.
- Hunkuyi, Umar A. 2019. “Yadda Al’umma Ke Nuna Damuwarsu Kan Karancin Ruwan Sha A Jihohi”, portal gazety *Leadership* 21.05.2019, <https://hausa.leadership.ng/yadda-alumma-ke-nuna-damuwarsu-kan-karancin-ruwan-sha-a-jihohi/>, dostęp z dnia 6 sierpnia 2020.
- Ibrahim, Ahmed Maigari. 2005. *Surface water resource management strategies in the Metropolitan Kano, Nigeria*. Kano: Wa’adallah Environmental Consults.
- Ita, E.O. 1993. *Inland fishery resources of Nigeria* (CIFA Occasional Paper No 20). Rome: FAO.
- Jaafar, Jaafar. 2019. „But who was “Mai Kilago”?” portal społecznościowy *Facebook*, post z dnia 05.09.2019, <https://www.facebook.com/jafsmohd/posts/but-who-was-mai-kilagoby-jaafar-jaafarmy-big-brother-dr-kabiru-sufi-said-yesterd/2215796698550116/>, dostęp z dnia 10 sierpnia 2020.
- Kamusun Hausa na Jami’ar Bayero* 2006. *Kamusun Hausa na Jami’ar Bayero*. Kano: Cibiyar Nazarin Harsunan Nijeriya, Jami’ar Bayero.
- Last, Murray. 2014. „From dissent to dissidence: The genesis & development of Reformist Islamic Groups in Northern Nigeria”, w: Abdul Raufu Mustapha (red.), *Sects & Social Disorder: Muslim Identities & Conflict in Northern Nigeria*. Martlesham: James Currey, 18–53.
- Lukman, Salihu. 2015. „Wasiyyar Matan Aure: Shaikh Albani Zaria”, film online na portalu YouTube 03.08.2015, https://www.youtube.com/watch?v=adG1NnT5_qI, dostęp z dnia 6 sierpnia 2020.
- Łucarz, Stanisław. 2014. *Woda w starożytności greckiej i biblijnej. Oblicza wody w kulturze*. Kraków: Akademia Ignatianum/Wydawnictwo WAM, 11–18.

- Maikaba, Balarabe. 2004. „Dialogue with a pioneer: the Mandawari interview”, w: Abdalla Uba Adamu, Yusuf Muhammad Adamu, Umar Faruk Jibril (red.), *Hausa home videos: Technology, economy and society*. Kano: Center for Hausa Cultural Studies, 304–310.
- Nigeria. 2016. „Nigeria: Kashi 29 na cibiyoyin lafiya ba su da ruwa”, portal *BBC Hausa* 12.12.2016, <https://www.bbc.com/hausa/38294909>, dostęp z dnia 6 sierpnia 2020.
- Piłaszewicz, Stanisław. 1995. *Egzotyczny świat sawanny. Kultura i cywilizacja ludu hausa*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Prameswari, Intan; Haruo Hibino; Shinichi Koyama. 2017. „The role of cultural schema in developing culture-based product design”. *Journal of the Science of Design* 1, 1, 57–66.
- Rabiu, Ayyuba; Ibrahim Garba; Idris Sulaiman Abubakar. 2016. „Ritual hot bath (wankan jegu) in Kano: Are they still practicing? What are the implications?”. *Sahel Medical Journal* 19, 4, 215–219.
- Schildkrout, Enid. 1986. „Windows in Hausa society: Ritual phase or social status?”, w: Betty Potash (red.), *Widows in African society: Choices and constraints*. Stanford: Stanford University Press, 131–152.
- Schryver, Gilles Maurice de. 2002. „Web for/as corpus: A perspective for the African languages”. *Nordic Journal of African Studies* 11, 2, 266–282.
- Sharifian, Farzad. 2017. *Cultural linguistics*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Silaški, Nadežda; Annamaria Kilyeni. 2011. „The MONEY IS A LIQUID metaphor in economic terminology – a contrastive study analysis of English, Serbian and Romanian”. *Professional Communication and Translation Studies* 4, 1–2, 63–72.
- Siwierska, Ewa. 2016. „Islam i magia w kulturze hausa”. *Afryka* 44, 85–107.
- Stanek, Kamila. 2017. „WODA w językach słowiańskich i tureckich – na przykładzie przysłów języków słowackiego i polskiego oraz tureckiego i karaimskiego”, w: H. Kaczmarek (red.), *Żywioły w poznaniu*. T. 2, *Konceptualizacja żywiołów: wieloaspektowość badań – różnorodność rozwiązań*. Częstochowa: Wydawnictwo im. Stanisława Podońskiego Akademii im. Jana Długosza, 49–92.
- Tsakar Gida. 2018. „Yadda aka gudanar da Al’adar wankan amarya a bikin Meram Indimi”. film na platformie *YouTube* 30.08.2018, <https://www.youtube.com/watch?v=EW6K7xke-qVo>, dostęp z dnia 6 sierpnia 2020.
- Usman, Mustapha. 2018. „Finally, body of drowned Kano varsity student recovered, buried”, portal *Daily Nigerian*, 04.05.2018, <https://dailynigerian.com/finally-body-of-drowned-kano-varsity-student-recovered-buried/>, dostęp z dnia 25 października 2019.
- Wall, Lewis L. 2009. *Tears for my sisters: The tragedy of obstetric fistula*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Wierzbicka, Anna. 2019. *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Yalwa, Lawan Danladi. 1998. „Yadda za ka yi alwala”, w: A. Bature, R.G. Schuh, R. Randell, *Hausar Baka: “Gani Ya Kori Ji.”* (kurs multimedialny do nauki języka hausa), http://aflang.linguistics.ucla.edu/hausarbaka/Video_Files/M113_supp_al-wala.pdf, dostęp z dnia 25 października 2019.
- Zając, Patryk. 2018. „Słowa-klucze kultury w przysłowiaach Hausa”, *Przegląd Orientalistyczny* 1–2, 155–181.

EWA SIWIERSKA
Uniwersytet Warszawski

SYMBOLIKA WODY W KORANIE

*On ześle na was z nieba deszcz obfity
i doda wam siły do waszej siły.
(Koran 11:52)*

Streszczenie

Celem tego artykułu jest analiza symboliki wody w Koranie w świetle muzułmańskiej koncepcji natury a także atrybutów Boga i jego stosunku do stworzeń. Według Koranu Bóg stworzył z wody każdą żywą istotę. Deszcz, rzeki, morza, strumienie i źródła są znakami i przejawami istnienia Boga we wszechświecie. Woda jest również uważana za jedną z łask Bożych przeznaczonych dla Jego sług. Wiele wersetów Koranu mówi o wodzie jako o nośniku kary zarówno w życiu doczesnym, jak i w życiu ostatecznym. W koranicznych opisach eschatologicznych woda pojawia się również jako boża nagroda dla wierzących w raj.

Słowa kluczowe: woda, Koran, islam, symbolika koraniczna, atrybuty Boga

Water symbolism in the Koran

Abstract

The object of this paper is to analyze the Koranic symbolism of water in the light of the Islamic conception of nature as well as God's attributes and His attitude towards His creatures. According to the Qur'an, God made from water every living thing. Rain, rivers, seas, streams and springs are signs and manifestations of God's existence in the universe. Water is also regarded as one of God's favors on His servants. There are numerous Koranic verses relating water as a vehicle of penalty both in the worldly life and in the hereafter. In the Koranic eschatological descriptions, it also appears as God's reward for believers in paradise.

Key words: water, Islam, Koranic symbolism, God's attributes

1. Wstęp

Woda dająca życie, zapładniająca i odradzająca, ale też groźna w burzach i powodziach, symbolizuje zarówno początek wszelkiej egzystencji, *materia prima* oraz podstawę wszechrzeczy, jak też chaos, niebezpieczeństwo i śmierć. Przeciwstawiana pustyni, oznacza życie również w sensie duchowym: „Woda to symbol płodności. Symbolika ta nabiera szczególnego znaczenia w krajach spalonych przez słońce. Cały Wschód oddychał i nadal oddycha z ulgą po zetknięciu z wodą, dzięki której ożywają nie tylko pola, ale i dusze” (Prieur 1997: 221). Kontekst środowiska naturalnego jest niewątpliwie istotny w rozważaniach o wodzie w Koranie. Według Marka M. Dziekana, symbolika deszczu w islamie jest ściśle związana z klimatem obszaru, na którym rozwijała się cywilizacja arabska i religia muzułmańska (Dziekan 1997: 27). Józef Bielawski tak go opisywał:

Arabia nie posiada ani jednej stałej rzeki, a tylko wyschnięte *wadi* (koryta rzek), napętniające się wiosną i jesienią, w czasie ulewnych deszczów. Bo tylko wiosną i jesienią zjawiają się tam burze deszczowe i wówczas nagie wydmy pokrywają się naraz zielenią, miejscami nawet bardzo bogatą. Wtedy na jakiś czas mają sute pożywienie wygłodzone stada wielbłądów, kóz i innych zwierząt, a wraz z tym przychodzą „tłuste dni” dla Beduinów (...) Rychło jednak ta bujna roślinność wysycha pod palącymi promieniami pustynnego słońca i znowu trzeba długo czekać na błogosławiony i upragniony deszcz (Bielawski 1995: 11–12).

Drugim, obok aspektu środowiskowego, ważnym punktem odniesienia w niniejszym opracowaniu jest koraniczna koncepcja przyrody, pozostająca w ścisłym związku z atrybutami Boga oraz Jego stosunkiem do stworzonego przezeń świata. Podstawowe źródło artykułu stanowił przekład Koranu autorstwa Józefa Bielawskiego (*Koran* 1986), z którego pochodzą wszystkie cytowane wersety.

2. Woda w kosmologii islamu

Zgodnie z naukami Koranu, Bóg – „Pan światów” (1:2), jest jedynym kreatorem: „To jest Bóg – wasz Pan, Stwórca każdej rzeczy!” (40:62) oraz władcą niebios i ziemi (2:255) wiedzącym o wszystkim, co dzieje się w Jego wszechświecie (6:59). Kosmiczną rolę Boga, będącą punktem wyjścia do zrozumienia Jego stosunku do stworzeń, tak ujął pakistański myśliciel, Abu al-Ala al-Maududi:

(...) nad wszechświatem króluje Bóg i tylko On jest Bogiem. To On stworzył kosmos, a także wszystko, co się tam znajduje i On sam nim rządzi. To On wydaje rozkazy i nakazy. Jest Bogiem niebios i ziemi. Wspaniała organizacja, która króluje w kosmo-

sie, słucha Jego rozkazów, ponieważ On jest Mądrością. Ma On najwyższą władzę. Jego wiedza ogarnia wszystko, nic mu nie umknie, ni w niebiosach, ni na ziemi, choćby nawet ziarno piasku. Jest On Panem Najwyższym, Nieomylnym, który rządzi wszechświatem według własnej woli, żadna skaza nie zakłóca i nie przeszkadza Jego rozkazom (Al-Maududi 1993: 7).

Uporządkowanie muzułmańskiej koncepcji stworzenia ze wszystkimi jej szczegółami nie jest rzeczą łatwą, na co zwraca uwagę Ryszard Piwiński:

W przekazach muzułmańskiego piśmiennictwa religijnego, którego źródłem jest Koran i dawna ustna tradycja pogańskich Arabów, znajdujemy wiele mitów o stworzeniu świata. Nie stanowią one jednak zwartego i ścisłego systemu mitów kosmologicznych. Tradycja muzułmańska, mimo niezmiernego bogactwa przekazów, pełna jest niejasności, niedomówień i fragmentarycznych opisów, które często są sprzeczne ze sobą (Piwiński 1983: 44).

Z Koranu dowiadujemy się, ile czasu zajęło Bogu powołanie do życia świata. W jednym z wersetów powiada On bowiem: „My stworzyliśmy niebiosa i ziemię, i to, co jest między nimi, w ciągu sześciu dni, i nie dotknęło Nas żadne zmęczenie” (50:38)¹. Z innych wersetów wiemy ponadto, że Bóg ukształtował siedem niebios w dwa dni oraz tyleż ziem w takim samym czasie (65:12; 2:29; 41:9; 41:12). Ziemię uczynił miejscem pobytu człowieka, którego mianował Swoim namiestnikiem (2:30; 35:39; 39:74). Została ona przysposobiona do życia w każdym szczególe (27:61; 40:64; 50:6–11). Księga nie przekazuje nam jednak jednoznacznej wiedzy na temat sposobu kreacji:

Koran, podobnie jak Księga Rodzaju, połączył – nie bez pewnego pomieszenia – dwie wersje historii powstania świata; wcześniejsze istnienie materii, z której Bóg-Duch stworzył świat, i stworzenie *ex nihilo*. Ta druga wersja narzuca pojęcie wszechmocy Boga i jego nieustannego panowania nad światem. Natomiast pierwsza, która się objawia w samej treści Koranu, ukazuje Boga rozrywającego mgławicę – chaos, i rozdzielającą jego żywioły (Gaudefroy-Demombynes 1988: 225).

Z Koranu wynika, że woda była źródłem i początkiem wszelkiego życia: „Czyż ci, którzy nie uwierzyli, nie widzieli, iż niebiosa i ziemia stanowiły jedną zwartą masę i My rozdzieliliśmy je, i stworzyliśmy z wody każdą żyjącą rzecz?” (21:30). Księga mówi o tym także w innych miejscach: „Bóg stworzył wszelkie zwierzę z wody” (24:45); „On jest Tym, który stworzył człowieka z wody i uczynił dla

¹ Zob. także Koran 7:54; 10:3; 11:7; 32:4; 25:59; 32:4; 57:4; 25:2. Bóg w islamie nie ma cech fizycznych, a zatem nie męczy się i dlatego po dokonaniu aktu stworzenia nie musiał odpoczywać. W Koranie Stwórca przemawia w pierwszej osobie liczby mnogiej, albo pojawia się w trzeciej osobie.

niego związku krwi i małżeństwa” (25:54); „On jest Tym, który doskonale stworzył każdą rzecz, On zaczął stworzenie człowieka z gliny, potem uczynił jego potomstwo z ekstraktu nędznej wody” (32:7–8); „Czyż nie stworzyliśmy was z marnej wody i czy nie umieściliśmy jej potem w miejscu pewnym, do oznaczonego czasu?” (77:20–22)². Stworzenie *ex nihilo* natomiast jest ściśle związane z atrybutem wszechmocy Boga, wielokrotnie podkreślanym w Koranie. W tym miejscu trzeba ponadto zwrócić uwagę na znaczenie słowa:

Zgodnie z wieloma *hadisami* jeszcze przed stworzeniem świata Bóg również „zapisał” na strzeżonej tablicy wewnętrzną rzeczywistość wszystkich rzeczy. Ta symbolika odegrała istotną rolę w kosmologii muzułmańskiej. Pióro symbolizuje Słowo, Logos, Intelkt, a tablica uniwersalną substancję. Z tego punktu widzenia można więc twierdzić, że „wszystkie przedmioty zostały stworzone ze Słowa” (Nasr 1988: 54).

Słowo jest wszechmocne, potężne i stwórcze. W Koranie Bóg mówi: „Jeśli chcemy jakiegokolwiek rzeczy, to wystarczy jedno Nasze słowo: ‘Bądź!’ i ona się staje” (16:40)³. W ten sposób rozkaz Stwórcy przekształca Jego wolę w rzeczywistość. Według muzułmańskich przekazów kosmogonicznych, w pierwszej kolejności Bóg stworzył białą perłę. Miała ona rozmiary niebios i ziemi, przeogromne oczy i 70 tysięcy języków, którymi słaawiła Stwórcę. Na jego rozkaz perła przemieniła się w wodę płynącą, która stała się czysta i posłużyła za tworzywo wszechświata⁴. W próbach ustalenia kolejności stworzenia ważną rolę odegrał werset: „On jest Tym, który stworzył niebiosy i ziemię w ciągu sześciu dni – a Jego tron był na wodzie” (11:7) sugerujący, że przed kreacją świata oprócz tronu istniała też woda. W Koranie tron Boga, „rozległy jak niebiosy i ziemia” (2:255), symbolizuje władzę Stwórcy, Jego sprawiedliwość i panowanie nad światem (Piwiński 1983: 49–50)⁵. Tradycja muzułmańska przekazuje więcej szczegółów na jego temat:

² O stworzeniu człowieka Koran mówi również w innych miejscach: 6:2; 19:67; 20:5; 22:5; 23:14; 35:11; 36:77; 37:11; 38:71–72; 39:6; 40:67; 43:32; 55:14; 64:3. W jednym z wersetów jest powiedziane: „On stworzył was według pewnych stadiów” (71:14), dlatego komentatorzy są zdania, że Bóg stworzył człowieka najpierw z gliny, potem z kropli spermy, która została następnie przestoczona w grudkę krwi zakrzepłej, po czym ukształtował jego ciało (zob. Koran, komentarz na str. 944). Zawarty w Koranie (38:71–72) krótki opis stworzenia człowieka z gliny rozwinęła tradycja muzułmańska. Szerzej o tym opowiada R. Piwiński (1983: 68–74). Według jednego z przekazów, Bóg musiał zmieszać zeschniętą glinę z wodą i dopiero, gdy stała się ona śliska i lepka, mógł z niej ukształtować człowieka (Danecki 1991: 110).

³ Zob. także Koran 2:117; 19:35; 36:82; 40:68.

⁴ Według większości muzułmańskich tekstów kosmogonicznych, biała perła została przez Boga stworzona jako pierwsza, po niej zaś tablica, pióro, woda, tron, ziemia, niebiosy, aniołowie, demony i człowiek (Piwiński 1983: 45).

⁵ W Koranie Bóg jest określany „Panem tronu szlachetnego” (23:116); „Panem wyniosłego tronu” (23:86); „Panem tronu wspaniałego” (27:26); „władcą tronu” (40:15); „Władcą Tronu Godnego Chwały” (85:15).

Wielką rolę odgrywa Boży tron, który zawiera wzór wszystkiego i jest centralnym punktem kosmosu, „kopułą nad aniołami i światem”. To gigantyczna budowla z zielonego szmaragdu na czterech nogach z czerwonego rubinu, między każdą z nóg tronu jest odległość 40 tys. lat drogi, a tron niesie ośmiu aniołów. Tron oblewają cztery rzeki, składające się kolejno: z perłowego światła, ognia, białego śniegu i wody. W rzekach tych kąpią się aniołowie. Tron⁶ znajduje się na wodzie (Machut-Mendecka 2005: 11–12).

Siedem niebios miało zostać stworzonych z mgiełki unoszącej się nad wodami otaczającymi tron Boży (Danecki 1991: 106). Pod najniższym niebem znajduje się ruchome „morze zatrzymanych fal”, płynące z szybkością skrzydlatej strzały. Zmniejsza ono żar słońca i czarodziejską moc księżyca. Kiedy słońce lub księżyc pogrążają się w jego głębi, następuje ich całkowite lub częściowe zaćmienie (Piwiński 1983: 17–18). Według innej tradycji o stworzeniu, Bóg rozkazał potężnemu wiatrowi wzburzyć wodę i w ten sposób powstała piana, z której Stwórca uformował siedem warstw ziemskich (Piwiński 1983: 53). W kosmografii muzułmańskiej woda jest jedną z podpór ziemi: „(...) spoczywa ona na wodzie, woda na skale, skała na grzbiecie byka, byk na nieokreślonym bliżej Kamkamie, Kamkam na grzbiecie wieloryba. Wieloryb z kolei spoczywa na wodzie, woda na zasłonie ciemności, ciemności na wilgotnej ziemi” (Piwiński 1983: 14).

3. Woda jako znak Boga

Koran naucza, że Bóg nie dokonał aktu kreacji nadaremnie (38:27), ani „dla zabawy” (44:38). Świat został stworzony po to, aby mógł poznać Swojego Stwórcę, świadczyć o Jego istnieniu i głosić Jego chwałę (16:49; 17:44; 28:18; 59:1; 59:24; 61:1; 62:1; 64:1). W Księdze, zesłanej „jako wyjaśnienie dla każdej rzeczy” (16:89), Bóg pokazał ludziom Swoje znaki: „Sury koraniczne są podzielone na wersety, zwane po arabsku *ajatami*. Słowo to oznacza „znak” i jest często używane w Koranie dla podkreślenia obecności Boga. Te „znaki”, w takim samym stopniu, w jakim odnoszą się do Bożych wypowiedzi, wskazują też na istnienie Boga w naturze” (Ruthven 1998: 42). Według muzułmanów, regularność naturalnego porządku, na przykład to, że słońce codziennie się pokazuje, jest dowodem obecności Bożej woli, której są podporządkowane wszystkie stworzenia: „To wola Stwórcy ujawnia się w tym, co w zachodniej myśli nazywa się prawami przyrody” (Nasr 1988: 29–30). Religijna koncepcja natury w islamie polega na tym, że Bóg jest w niej stale obecny:

⁶ W tradycji muzułmańskiej tron jest uważany za najpiękniejszą ozdobę niebios. Pod nim umieszcza się siedem rajszych ogrodów oraz miejsce spoczynku słońca (zob. Piwiński 1983: 17; 50–52).

Nie przypadkiem wersety koraniczne – podobnie jak zjawiska w przyrodzie i duszy człowieka – noszą nazwę znaków lub cudów (*ajat*). Znany werset Koranu powiada: „Pokażemy im nasze znaki na widnokręgu i w nich samych, by stało się dla nich jasne, że to jest prawda” (XLI, 53...). Bóg ukazuje swoje „znaki”, *vestigia Dei*, na widnokręgu, a więc w kosmosie lub bliżej – w świecie przyrody oraz w duszach ludzi, i w końcu ludzie zaczynają uświadamiać sobie, że to jest Prawda. Te właśnie znaki ukazane są w Koranie. Ów związek między wersetami Koranu a zjawiskami przyrody ma podstawowe znaczenie dla określenia muzułmańskiej koncepcji przyrody i dla wyznaczenia dróg rozwoju nauki muzułmańskiej. W pewnym sensie Koran jest odpowiednikiem przyrody, Boskiego stworzenia. Dlatego też muzułmanin spoglądając na zjawisko przyrody, powinien sobie przypomnieć Boga, Jego potęgę i mądrość. Człowiek powinien pamiętać o „cudach stworzenia” i ciągle widzieć „znaki” Boga na widnokręgu. Taka postawa, będąca jedną z podstawowych cech islamu ma ścisły związek ze zgodnością między Koranem a wszechświatem (Nasr 1988: 55–56).

W świetle tak rozumianej koncepcji natury, woda jest jednym ze znaków Stwórcy dla wierzących. Koran objaśnia: „Zaprawdę, w stworzeniu niebios i ziemi, w kolejnym następstwie nocy i dnia, w okręcie, który płynie po morzu – w tym, co jest pożyteczne dla ludzi – i w tym, co Bóg zesłał z nieba w postaci wody – ożywiając przez nią ziemię, po jej śmierci, i rozprzestrzeniając na niej wszelkie zwierzęta – w zmianie wiatrów i w chmurach, posłusznie podporządkowanym, między niebem a ziemią – są z pewnością znaki dla ludzi, którzy są rozumni!” (2:164); „On jest Tym, który spuścił z nieba wodę, i dzięki niej wyrastają wszelkie rośliny (...) zaprawdę, w tym są znaki dla ludzi, którzy wierzą” (6:99); „Bóg zesłał z nieba wodę i ożywił przez nią ziemię po jej śmierci. Zaprawdę, w tym jest znak dla ludzi, którzy słuchają!” (16:65)⁷. Znakiem Boga jest to, że dzięki deszczowi ziemia się zieleni (22:63) i wyrastają na niej zasiewy (32:27) oraz drzewa rodzące owoce (16:10–11; 35:27), a wszystko jest skrapiane tą samą wodą zsyłaną przez Stwórcę (13:4).

Dowodem obecności Boga są źródła tryskające z głębi ziemi (36:34–35; 39:21) oraz rzeki na jej powierzchni (13:3; 16:15; 27:61; 71:12). Stwórca podporządkował ludziom również morze (10:22; 14:32; 17:66; 22:65; 45:12; 55:24): „Czyż nie widziałeś, że statek płynie po morzu przez dobroć Boga – aby wam pokazać nieco z Jego znaków?” (31:31); „I wśród Jego znaków są statki pływające po morzu, tak jak góry wyniosłe. Jeśli On zechce, uspokaja wiatr, i one utrzymują się spokojnie na jego powierzchni. Zaprawdę, w tym są znaki dla każdego cierpliwego, wdzięcznego! Albo też On je niszczy za to, co ludzie popełnili, ale wiele wybacz” (42:32–34).

Obecność Stwórcy przejawia się również w chmurach i wiatrach. W sensie pozytywnym symbolizują one w Koranie dobroczynne opady: „Bóg jest Tym,

⁷ Zob. także Koran 29:63; 43:11; 41:39.

który posyła wiatry, a one wzburzają chmury; On rozciąga je po niebie, jak chce, i czyni je płatami; i widzisz wtedy, jak obfity deszcz wylewa się spomiędzy nich. I kiedy On dosięga nim kogo chce ze Swoich sług, wtedy oni się radują” (30:48); „Czy ty nie widziałeś, jak Bóg pędzi chmury, potem je łączy razem, potem układa je warstwami? Widzisz przecież, jak obfity deszcz wylewa się spomiędzy nich” (24:43)⁸. Miłosierny Bóg koraniczny posyła wiatry użyźniające (15:22) i przynoszące ożywiający ziemię deszcz (7:57; 35:9), aby napoić nim ludzi i zwierzęta (25:48–49). Koran przypomina: „I z Jego znaków jest to, iż posyła wiatry – radosnych zwiastunów, aby wam dać zakosztować Swego miłosierdzia” (30:46). Przejawem Boga w przyrodzie jest także zapowiadająca deszcz błyskawica: „I z Jego znaków jest to, iż On ukazuje wam błyskawicę, by wzbudzić strach i nadzieję, iż On zsyła z nieba wodę i ożywia przez nią ziemię po jej śmierci. Zaprawdę, w tym są znaki dla ludzi, którzy są rozumni” (30:24); „On jest Tym, który ukazuje wam błyskawicę dla strachu i nadziei” (13:12). Burza i pioruny przerażają, ale dają też nadzieję na ożywcy deszcz dla spalonej słońcem ziemi. Podobnie jest z trwogą przed Bogiem i nadzieją na Jego miłosierdzie. Na tych skrajnych przeciwnościach, będących bodźcami popychającymi człowieka do podążania słuszną drogą, opiera się życie muzułmanina (al-Maududi 1993: 15–16).

4. Woda jako wyraz dobroci Boga

Według Seyyeda Hosseina Nasra, z punktu widzenia islamu ważniejsze jest nie to, w jaki sposób Bóg objawia się Swoim stworzeniom, lecz to, jaka jest Jego natura (Nasr 1988: 19)⁹. Janusz Danecki zaś powiada: „Podstawą islamu była idea niezwykle dobrego i pełnego miłosierdzia Boga, któremu człowiek winien jest bezwzględne posłuszeństwo i oddanie (...) Ten Bóg jednak nie ukazuje się w postaci fizycznej. Poznajemy go dzięki jego przymiotom duchowym: dobroci, miłosierdziu, łasce” (Danecki 1991: 8). Badacze są zgodni co do tego, że kluczowym pojęciem dla zrozumienia istoty objawienia w islamie jest termin *rahma*,

⁸ W znaczeniu negatywnym chmury symbolizują ciemności (Koran 22:40), do przebycia których potrzebne jest światło Boże. Mają one różne kolory kojarzone z żywiołami (Dziekan 1997: 23). W Koranie chmury i wiatry występują również jako narzędzie kary. Politeistyczny lud Adytów został przez Boga ukarany czarną chmurą, w której był kurz i ciemny jak smoła pył (45:24), oraz „ryczącym wichrem”, trwającym siedem nocy i osiem dni (29:40; 41:16; 51:41–42; 54:18–20; 69:6–7; zob. też Danecki 1991: 147–149). Podobny los spotkał szerzących zgorszenie Madjanitów, na których Bóg zesłał wiatr powodujący straszliwą suszę i plagę żądłących much, a kiedy to nie pomogło – olbrzymią chmurę, pod którą był żar palący wnętrzności (Danecki 1991: 150–153).

⁹ Zgodnie z Koranem: „Do Boga należą imiona najpiękniejsze” (7:180), które określają Jego podstawowe cechy: immanentne, wynikające z Jego relacji z kosmosem oraz odnoszące się do Jego relacji z człowiekiem (zob. Dziekan 1997: 45; Nasr 1988: 15).

oznaczający Boże miłosierdzie. Bóg posiada wiele atrybutów świadczących o Jego empatycznym stosunku do świata (Nasr 2010: 73). Żadne z Jego najpiękniejszych imion nie określa Go jednak tak trafnie, jak *rahman* („miłosierny”). Świadczy ono o tym, że Stwórca sprzyja Swoim stworzeniom, wysłuchuje ich prośb i odpowiada na ich wezwania (Gaudefroy-Demombynes 1988: 199). Seyyed Hossein Nasr powiada: „Wszeczeńświat zaistniał dzięki Boskiemu imieniu *rahman*, oznaczającemu miłosiernego, a także nieskończenie dobrego i litościwego” (Nasr 2010: 21). Podobnie uważa inny badacz:

Sądzę, że Koran wiąże po prostu pojęcie mocy Boga z pojęciem jego miłosierdzia, dobroci dla ludzi, których tak szczerze obdarza swoją *rahmą*, to znaczy swoją przychylnością i łaską. Odnajdujemy je, gdy mowa o Stworzeniu i o ocaleniu Mojżesza w czasie przejścia przez Morze Czerwone, o rządach Boga, o ocaleniu Noego z potopu, o ukaraniu niewiernych itd. (Gaudefroy-Demombynes 1988: 196).

Koran wielokrotnie podkreśla tę cechę natury Boga (3:8; 6:133; 7:151; 12:64; 18:58; 21:83; 23:109; 23:118; 38:9), który jest łaskawy i litościwy dla ludzi (3:73–74; 4:29; 17:66; 24:10; 24:20–21; 33:43; 40:61), a Jego miłosierdzie „obejmuje każdą rzecz” (7:156; 40:7), ponieważ On je samemu Sobie przepisał (6:12; 6:54). Jeden z hadisów przekazuje: „Kiedy Bóg stworzył świat, zapisał na swoim tronie: Moje miłosierdzie silniejsze jest od mojego gniewu” (*Księga znaczeń...* 1999: 14). Charakter relacji Stwórcy ze światem określa również Jego koraniczny wizerunek Boga dobrego (52:28), kochającego (11:90), wspaniałomyślnego i przebaczącego (17:44), opiekuna i pomocnika wierzących (2:107; 2:120; 2:257; 4:45; 29:22; 41:31; 42:9; 45:19; 47:11; 66:2).

Empatyczna natura Stwórcy przejawia się w podtrzymującym życie darze wody. Koran przypomina: „On jest Tym, który zsyła obfity deszcz, kiedy oni są już zrozpaczeni. On rozprzestrzenił Swoje miłosierdzie, On – Opiekun, Godny Chwały!” (42:28); „On spowoduje, iż niebo ześle wam obfity deszcz (...) On przygotuje dla was rzeki” (71:11–12). W innym wersecie Bóg mówi: „I zesłaliśmy z nieba wodę przynoszącą błogosławieństwo, dzięki niej sprawiliśmy, iż wyrosły ogrody i ziarno żniwa; i drzewa palmowe, wyniosłe, dźwigające kiście owoców ułożone jedno nad drugimi – to jako zaopatrzenie dla Naszych sług. I ożywiłmy dzięki niej krainę umarłą” (50:9–11).

Bóg koraniczny jest niezależny i samowystarczalny (3:97; 27:40; 31:12). „On żywi, a nie jest żywiony” (6:14), ponieważ utrzymuje Swoje stworzenia, zapewniając im niezbędne środki do życia (15:20) i zsyłając wszelkie dobra (17:70; 26:133–134; 43:32). Koran naucza: „Bóg jest Tym, który stworzył was i zaopatrzył” (30:40); „On zaopatrzył was w trzody i synów, ogrody i źródła” (26:133–134). Jako ten, który hojnie rozdaje Swoje dary z nieba i ziemi (3:37; 6:58; 7:10; 17:20;

27:64; 39:52; 42:14; 43:32), Stwórca jest najlepszym spośród dbających o ludzkie potrzeby (22:58; 29:17), rozdzielającym „równo dla wszystkich proszących” (41:10). W Koranie Bóg przypomina o Swoich dobrodziejstwach względem proroków. Na prośbę Musy (Mojżesza) obdarował dwanaście pokoleń Izraela dwunastoma źródłami wody (2:60; 7:160), a Jezusowi i jego matce dał schronienie na wzgórzu pełnym źródeł (23:50). Dlatego Koran zwraca się do wątpiących: „O ludzie! Przypomnijcie sobie dobroć Boga względem was! Czy jest jakiś stwórca poza Bogiem? On wam daje zaopatrzenie z nieba i ziemi” (35:3); „Niech spojrzysz człowiek na swe pożywienie! Jak wylaliśmy wodę obficie” (80:24–25).

Idea Boga zsyłającego bezcenny dar wody pojawia się wielokrotnie w Koranie: „On jest Tym, który uczynił dla was ziemię posłaniem, a niebo budowlą. On spuścił z nieba wodę i sprawił, że dzięki niej wyrosły owoce jako zaopatrzenie dla was” (2:22); „Bóg jest Tym, który stworzył niebiosy i ziemię i spuścił z nieba wodę; wyprowadził dzięki niej owoce jako zaopatrzenie dla was” (14:32); „On jest Tym, który zesłał z nieba wodę: ona wam służy do picia; dzięki niej rosną krzewy, które stanowią paszę” (16:10); „On jest Tym, który uczynił dla was ziemię kolebką i dla was wytyczył na niej drogi, i spuścił z nieba wodę. I wyprowadziliśmy dzięki niej wszelkie pary różnych roślin” (20:53); „On jest Tym, który stworzył niebiosy i ziemię, który spuścił z nieba wodę dla was” (27:60). Źródłem Swoich łask Bóg uczynił również morze, z którego ludzie czerpią pożywienie, perły i korale (35:12; 55:19–22). Koran przypomina: „To On podporządkował morze, abyście jedli z niego świeże mięso i abyście wydobywali z niego ozdoby, które nosicie” (16:14); „Dozwolone wam jest polowanie na zwierzynę morską i żywienie się nią, jako zaopatrzenie dla was i dla podróżnych” (5:96). Jeden z hadisów dodaje: „Woda w morzu jest czysta i to, co w niej żyje, jest czyste. Nawet martwe zwierzęta wyjęte z wody morskiej można jeść” (Mahomet 1991: 35).

W Koranie Bóg przypomina, że jest jedynym dawcą wody: „My posyłamy wiatry użyźniające, My spuszczaemy z nieba wodę i dajemy wam do picia, lecz nie wy jesteście jej strażnikami” (15:22); „Czy spoglądacie na wodę, którą pijecie? Czy to wy ją spuszczaście z obłoku, czy to My ją spuszczaemy? Jeślibyśmy chcieli, to uczynilibyśmy ją gorzką” (56:68–70); „Powiedz: ‘Jak wam się wydaje? Jeśli rankiem zniknie wam woda w głębi ziemi, to kto wam dostarczy wody źródlanej?’” (67:30). Ludzie wierzący nie mają co do tego wątpliwości: „Jeśli ich zapytasz: ‘Kto spuścił z nieba wodę i ożywił dzięki niej ziemię po jej śmierci?’, z pewnością odpowiedzą: ‘Bóg’” (29:63). Stwórca może również pozbawić ludzi Swojego dobrodziejstwa: „Zesłaliśmy z nieba określoną ilość wody i utrzymaliśmy ją na ziemi; a przecież My mamy władzę ją usunąć” (23:18).

5. Woda oczyszczająca i uzdrawiająca

W islamie woda jest symbolem czystości i środkiem oczyszczenia. Koran (5:6; 4:43) nakłada obowiązek obmycia się nią przed przystąpieniem do modlitwy: „Rytualne ablucje, bardzo ważny aspekt muzułmańskiej drogi życia, ściśle łączy się ze znaczeniem czystości. Część wersetów koranicznych i wypowiedzi Proroka stanowi muzułmański odpowiednik zachodniego stwierdzenia, że czystość jest największą z cnót” (Nasr 2010: 116). Zgodnie z jednym z hadisów: „Gdy muzułmanin dokonuje ablucji, grzechy opuszczają jego słuch, jego wzrok, jego ręce i nogi” (Mahomet 1993: 30). Do oczyszczającego charakteru wody odnoszą się wersety koraniczne: „Oto On okrył was sennością – zabezpieczeniem pochodzącym od Niego – i spuścił na was z nieba wodę, aby was nią oczyścić i usunąć z was brud szatana, umocnić wasze serca i utwierdzić przez to wasze stopy” (8:11); „I My spuściliśmy z nieba wodę czystą” (25:48). „Czysty” to jedno z najpiękniejszych imion Stwórcy. „Bóg jest czysty i kocha czystość i schludność” (Mahomet 1993: 42), przekazuje hadis. Człowiek zaś oczyszcza się przez przyjęcie objawienia. Koran tak o tym mówi: „Posłaliśmy wam Pośłańca z was samych: on recytuje wam Nasze znaki; on was oczyszcza; on was naucza Księgi i mądrości; i on uczy was tego, czego nie wiedzieliście” (2:151); „Zaprawdę, Bóg miłuje nawracających się i miłuje oczyszczających się!” (2:222); „Zaś szczęśliwy będzie ten, kto się oczyści” (87:14). Czystość i higiena są ważne w codziennym życiu muzułmanina, o czym przypomina tradycja: „Islam jest religią czystości, bądźcie więc czyści, bo tylko tacy wejdą do raju” (Mahomet 1999: 17); „Gdy Prorok chciał się położyć spać, a był nieczysty, dokonywał ablucji takich samych, jak przed modlitwą. Gdy chciał jeść lub pić, a był nieczysty, mył ręce, zanim zaczął posiłek” (Mahomet 1999: 24); „Ablucje przed posiłkiem i po posiłku pozwalają zapomnieć o biedzie; jest to także obyczaj proroków” (Mahomet 1999: 65). Inny hadis zaś daje praktyczną radę na opanowanie stanu wzburzenia: „Gniew pochodzi od szatana, szatan został stworzony z ognia, ogień gasi woda. Jeśli ogarnie was gniew, obmyjcie się wodą” (Mahomet 1999: 18).

Oczyszczenie duchowe ilustruje historia proroka Junusa (Jonasza). Nie chcąc podjąć się misji powierzonej mu przez Boga, Junus wypłynął w morze. Potem został wrzucony do wody i połknięty przez rybę. Kiedy poprosił Boga o ratunek i ryba go wypłula, nawrócił się na monoteizm i zaczął głosić chwałę Stwórcy. Koran tak to opisuje: „I zaprawdę, Jonasz był jednym z posłańców! Oto uciekł on na statek załadowany (...) I połknęła go ryba, kiedy zasłużył na naganę. I gdyby nie był między wystawiającymi, to z pewnością pozostałby w jej brzuchu aż do dnia, kiedy ludzie będą wskrzeszeni” (37:139–144). Połknięcie przez rybę było karą dla Junusa, kiedy jednak przyznał, że błdził, został przez Boga wysłuchany (21:87–88). W historii Junusa, „proroka wbrew własnej woli” (Calvocoressi 1992:

139), egzegeci widzą dowód wszechmocy Stwórcy oraz symbol zmartwychwstania (Gaudefroy-Demombynes 1998: 298–299; Lurker 1989: 204).

Zgodnie z Koranem, woda absolutnie czysta to deszczówka, ta pochodząca ze świętych źródeł oraz z Zamzam – studni znajdującej się w pobliżu świątyni Al-Kaby. Kiedy Ibrahim (Abraham) zostawił swojego syna Isma'ila (Izmaela) oraz jego matkę Hadżar (Hagar) na pustyni, Bóg sprawił, że wytrysnęła woda, która uratowała im życie. Gdy potem wędrowcy chcieli się tam osiedlić i korzystać ze studni, Hadżar powiedziała: „Przecież ta woda pochodzi od Boga, który poi wszystkie stworzenia” (Danecki 1991: 141). Później studnia została zasypana. Miał ją ponownie odkopać dziadek Mahometa, który został jej strażnikiem. Nakazał mu to we śnie pewien człowiek, który objaśnił: „To źródło, z którego woda płynąć będzie wiecznie i nikt stąd nie odejdzie dręczony pragnieniem; napoi sprawiedliwie każdego pielgrzyma; jest tam, gdzie białe kruki założyły gniazdo, gdzie już z daleka widać ogromne mrowisko pełne maleńkich pracowitych mrówek” (Danecki 1991: 19). Według innej wersji, Zamzam otworzył swoim skrzydłem archanioł Dżibril (Gabriel), aby uratować od śmierci Isma'ila i jego matkę. Gdy zaś Hadżar ujrzała tryskającą wodę, niosła wokół tego miejsca ziemi. Mahomet miał kiedyś powiedzieć, że gdyby tak nie zrobiła, to studnia stałaby się początkiem największej rzeki kiedykolwiek istniejącej (Piwiński 1983: 116–117). Zgodnie z tradycją, to właśnie woda z Zamzam posłużyła Dżibrilowi do trzykrotnego oczyszczenia serca Mahometa (Piwiński 1983: 140). Picie wody z tej studni stało się zwyczajem religijnym zapewniającym zdrowie.

Z uzdrawiającą mocą wody związana jest historia proroka Ajjuba (Hioba). Kiedy za sprawą szatana na jego ciele powstały ropiejące rany, poprosił on Boga o pomoc. Ten zaś sprawił, że wytrysnęło źródło, którego woda wyleczyła Ajjuba (Danecki 1997: 27). Koran tak odnosi się do tego wydarzenia: „I wspomnij Naszego sługę Hioba, kiedy wołał do swego Pana: „Czy to szatan mnie dotknął cierpieniem i karą?” „Uderz nogą! Oto woda chłodna do obmycia się i picia” (38:41–42); „(...) I wysłuchaliśmy go, i odsunęliśmy od niego utrapienie, które go dręczyło” (21:83–84). Dobroczynnych właściwości wody dotyczą liczne hadisy Proroka. Mahomet powiedział między innymi: „Mycie nóg zimną wodą po wyjściu z łaźni chroni przed bólami głowy” (Mahomet 1999: 54) i zalecał wierzącym: „Pijcie wodę wolno drobnymi łykami, aby nie spowodować choroby wątroby” (Mahomet 1999: 37).

6. Woda jako narzędzie kary

Zgodnie z Koranem, Bóg – pełen dobroci dla wierzących, jest surowy dla Swoich wrogów (40:3), przebacza, ale wymierza też karę (5:98; 41:43). Jako sędzia sprawiedliwy (4:86; 6:57; 6:114; 7:87; 10:109; 11:45; 12:80; 13:41; 16:90; 28:88; 33:39; 39:46; 95:8), rozlicza ludzi występnych i szerzących na ziemi zepsucie.

W Koranie Bóg mówi: „Wytraciliśmy już przed wami pokolenia, kiedy popełniały niesprawiedliwość. Przychodzili do nich ich posłańcy z jasnymi dowodami, ale oni nie uwierzyli. W ten sposób My płacimy ludowi grzeszników” (10:13)¹⁰. Jean Prieur zauważa: „Chcąc ukarać zbuntowaną ludzkość bogowie mogą wybierać spośród dwu możliwości: ognia i wody. Na ogół ich względami cieszy się druga z nich, jako że pozostawia nadzieję na przyszłość” (Prieur 1997: 218). Potwierdzają to badania Marka M. Dziekana nad poezją staroarabską, z których wynika, że z opisami śmierci autorzy najczęściej łączyli żywioł wodny, nie zaś ogień kojarzący się z uciążliwym żarem słonecznym (Dziekan 1993: 91).

W Koranie potop jest jedną z kar ziemskich, przed którą Bóg ostrzega grzeszników: „Jeśli zechcemy, potopimy ich i oni nie znajdą pomocnika” (36:43–44); „Albo czy jesteście zabezpieczeni przed tym, iż On zawróci was tutaj po raz drugi i rozpęta przeciwko wam gwałtowny huragan i potopi was za to, iż pozostaliście niewiernymi?” (17:68–69). Wśród buntujących się przeciwko Bogu był Faraon, tyraniczny władca Egiptu, prześladowca ludu Musy (Mojżesza). Stwórca zsyłał na niego różne plagi: „I ukaraliśmy Faraona latami posuchy i brakiem owoców” (7:130); „I tak posłaliśmy na nich potop, szarańczę i robactwo, żaby i krew jako znaki wyraźne” (7:133); „I wtedy pozbawiliśmy ich ogrodów i źródeł” (26:57). Kiedy zaś Faraon ścigał Izraelitów, został razem ze swoją armią zatopiony w morzu. W Koranie Bóg mówi: „Wtedy on chciał wypędzić ich z kraju, lecz My zatopiliśmy jego wraz z tymi, którzy byli z nim” (17:103); „Oto rozdzieliliśmy dla was morze i wyratowaliśmy was, a zatopiliśmy lud Faraona na waszych oczach” (2:50). Dzieje tej postaci są wielokrotnie przypomniane jako ostrzeżenie: „Tak więc zemściliśmy się na nich i potopiliśmy ich w otchłani morza, ponieważ uznali za kłamstwo Nasze znaki i nie dbali o nic!” (7:136); „Taki był los ludzi Faraona i tych, którzy byli przed nimi, albowiem za kłamstwo uznali znaki swego Pana; wytraciliśmy ich za ich grzechy; i zatopiliśmy ludzi Faraona. Oni wszyscy byli ludźmi niesprawiedliwymi” (8:54); „Przeto kiedy nas rozgniewali, zemściliśmy się na nich i potopiliśmy ich wszystkich” (43:55); „Wtedy pochwyciliśmy go wraz z jego wojskami i wrzuciliśmy ich w otchłań morza, bo był on godny nagan” (51:40). Jeden z wersetów sugeruje jednak, że przerażony Faraon nawrócił się, dzięki czemu został przez Boga ostatecznie uratowany: „Aż kiedy był bliski zatonięcia, powiedział: ‘Uwierzyłem, że nie ma boga, jak tylko Ten, w którego uwierzyli synowie Izraela! I jestem wśród tych, którzy się całkowicie poddali’” (10:90). Ale z innych wersetów wynika, że Faraon i jego lud zostali przeklęci przez Boga zarówno w życiu doczesnym, jak i pozagrobowym (28:41–42) i znajdują się

¹⁰ Bóg wysyłał proroków do ich ludów, jako ostrzegających i „zwiastunów dobrej wieści”, którzy mieli nawracać na monoteizm (zob. Koran 6:48; 14:4; 16:63). Ich misja nie była jednak łatwa: „Iluż proroków posłaliśmy pomiędzy dawne pokolenia? Lecz gdy tylko przyszedł do nich jakiś prorok, to ludzie się z niego wyśmiewali” (43:6–7).

oni w ogniu piekielnym: „Pójdzie on na czele swego ludu, w Dniu Zmartwychwstania, i poprowadzi do wodopoju – do ognia! Jakże to nieszczęsny wodopój, do którego oni są prowadzeni! I będzie im towarzyszyć tu przekleństwo, nawet w Dniu Zmartwychwstania” (11:98–99).

Potopem został ukarany także lud, który zlekceważył posłannictwo Nuha (Noego). W Koranie Bóg mówi: „Lecz oni uznali go za kłamcę. Przeto uratowaliśmy jego i tych, którzy z nim byli na statku, i uczyniliśmy ich namiestnikami; a zatopiliśmy tych, którzy za kłamstwo uznali Nasze znaki” (10:73); „Zaprawdę, oni byli ludźmi zła, przeto potopiliśmy ich wszystkich razem” (21:77); „A lud Noego, który za kłamców uznał posłańców – potopiliśmy i uczyniliśmy go znakiem dla ludzi” (25:37). Tradycja muzułmańska tak opisuje przebieg potopu:

Woda runęła na ziemię, wznosząc się coraz wyżej i wyżej. Wkrótce przykryła górskie szczyty, jej powierzchnia znajdowała się czterdzieści łokci ponad górami. Statek Nuha pływał nad tym wszystkim, okrążając powoli całą ziemię. Trwało to sześć miesięcy. Po sześciu miesiącach Bóg rzekł: – Ziemi, pochłoń wodę! I ziemia zaczęła się osuszać. Wynurzyły się szczyty górskie, a na jednym z nich, koło szczytu góry Al-Dżudi w okolicy Mosulu, statek Nuha osiadł na mieliźnie. Woda powoli znikała i wreszcie została tylko na pustyni syryjskiej w miejscu zwanym Hisma. A wszystkim wiadomo, jak straszna była to woda – jak zatruta. Bo też była to woda, która przetrwała do potopu (Danecki 1991: 130).

W Koranie zaś Bóg mówi: „Otworzyliśmy więc bramy nieba z wodą lejącą się jak potok. I uczyniliśmy, iż ziemia trysnęła źródłami, tak iż spotkały się wody według powziętego rozkazu” (54:11–12). Woda lała się zarówno z nieba, jak i z ziemskich źródeł. Według legendy, gorzki i słony smak wody morskiej pochodzi od wody kary, która w czasie potopu spłynęła do morza (Piwiński 1983: 107). Koraniczną metaforą potopu jest kipiący piec, symbolizujący tryskającą z powierzchni ziemi wodę (11:40; 23:27).

Jeden z wersetów powiada: „I damy im zakosztować kary bliższej przed karą większą” (32:21). Kara „bliższa” oznacza cierpienia w życiu doczesnym, zaś „większa” – w świecie pozagrobowym (24:19; 32:21). Ci, którzy nie uwierzyli w znaki Boga, będą skazani na wieczny pobyt w piekle. Według tradycji muzułmańskiej, ma się ono znajdować za siódmą ziemią, od której jest oddzielone niezmiernymi morzami, aby ogień piekielny jej nie strawił (Piwiński 1993: 15). Mrozących krew w żyłach i oddziałujących na wyobraźnię koranicznych obrazów mąk piekielnych nie należy jednak odbierać dosłownie. Język opisów eschatologicznych w sposób symboliczny próbuje bowiem oddać rzeczywistość, „której nie potrafi uchwycić nasza ziemská wyobraźnia” (Nasr 1988: 32). Podobny dylemat dotyczy zresztą także Biblii: „Wielu współczesnych teologów czuje zakłopotanie z powodu takiej wizji piekła; są przekonani, że to, co wyrażono metaforycznie, jest interpretowane

dosłownie. Oddzielenie od Boga, pozbawienie radości, brak niebiańskich rozkoszy – to abstrakcyjne koncepcje, podczas gdy odbiorcy koncentrują się na konkretności” (Kerrigan 2009: 85).

W Koranie woda, podobnie jak ogień, symbolizuje kary piekielne. Nie przyniesie ona ulgi, ani nie ugasi pragnienia, bo będzie to „kara gotującej się wody” (44:48). Koran tak o tym mówi: „popędzimy grzeszników ku Gehennie, jako stado do wodopoju” (19:86); „Nie zakosztują w niej ani ochłody, ani napoju, a jedynie wodę wrzącą i ropę cuchnącą jako zapłatę odpowiednią” (78:24–26); „A ci, którzy zostaną skazani na zatracenie, za to, co sobie zarobili, to otrzymają napój z wrzółki i karę bolesną, ponieważ oni nie uwierzyli” (6:70); „A dla tych, którzy nie uwierzyli, będzie napój wrzący i kara bolesna za to, że byli niewiernymi” (10:4). Tak pojonych grzeszników Koran porównuje do „udręczonych z pragnienia wielbłądów” (56:54–55). Aby podkreślić tragiczną sytuację potępionych, jeden z wersów kontrastuje ją z położeniem mieszkańców raju: „Czyż oni mogą być jak ten, kto na wieki przebywa w ogniu, jak ci, którzy będą pojeni wrzącą wodą, rozrywającą im wnętrzności?” (47:15). Dla skazańców Bóg przygotował bowiem „źródło wrzące” (37:67; 88:5) i „palący podmuch” (56:42) oraz „ugoszczenie z wrzącej wody i palenie w ogniu piekielnym” (56:93–94). Zakuci w kajdany i z obrożami na szyjach, „wleczeni do wrzącej wody” (40:71–72), z trudem będą połykać „wodę cuchnącą” (14:16–17). Koran ostrzega: „Ci, którzy nie uwierzyli, będą mieli ubranie przykrojone z ognia; a głowy ich polewane będą wrzącą wodą, która roztopi ich wnętrzności i skórę” (22:19–20); „Tak będzie! Niech oni zakosztują: i wody wrzącej, i napoju cuchnącego, i innych tego rodzaju podwojonych mąk” (38:57–58). Ale grzesznicy sami wybrali dla siebie taki los, dlatego Bóg mówi: „A jeśli oni utrzymali się prosto na drodze, to napoiłibyśmy ich wodą obfitą” (72:16).

Nieuchronność kary podkreślają opisy błagalnych prośb potępionych o wodę ochładzającą: „I mieszkańcy ognia będą wołać do mieszkańców Ogrodu: ‘Wylejcie na nas trochę wody albo coś z tego, w co zaopatrzył was Bóg!’”. Oni powiedzą: ‘Zaprawdę, Bóg zakazał jednego i drugiego niewiernym’” (7:50). W innym miejscu Koran zapowiada: „Jeśli będą wzywać pomocy, to zostanie im udzielona w postaci wody podobnej do roztopionego metalu, który pali twarze. Jakże to nieszczęśny napój!” (18:29). Tradycja muzułmańska przekazuje, że jeśli na Sądzie Ostatecznym, z woli Boga, za grzesznikami wstawią się aniołowie, prorocy i święci, to szerniałe ciała potępionych zostaną wydobyte z ognia i umieszczone nad rąską Rzeką Życia, której woda ożywi ich i oczyści. Ale minie dużo czasu, zanim Bóg zdejmie z nich piętno potępienia (Piwiniński 1983: 84–85).

7. Woda jako nagroda

Zupełnie inna będzie sytuacja ludzi bogobojnych, którym Bóg obiecał wieczny pobyt w raju: „i wprowadzimy ich do Ogrodów, gdzie w dole płyną strumyki: to jest nagroda pochodząca od Boga!” (3:195). Tradycja umieszcza raj nad siódmym niebem, na którego krańcu znajduje się też cudowne Drzewo Lotosu Ostatniej Granicy¹¹, o którym jest wzmianka w Koranie (53:13–16). Za nim są zasłony skrywające twarz Boga zasiadającego na tronie (Dziekan 1997: 71), a z jego korzeni wypływają rzeki pełne mleka, miodu i wina (Piwiński 1983: 16), albo dwa źródła, w których można ugasić pragnienie i dokonać ablucji, aby zyskać blask raju (Gaudefroy-Demombynes 1988: 340). Choć zasadniczo religie mono-teistyczne roztaczają podobną wizję wiecznej szczęśliwości, to jednak Seyyed Hossein Nasr zauważa:

Ludzie na Zachodzie czasami krytykowali koraniczne sformułowania, zwłaszcza to, co dotyczy opisu raju i piekła, twierdząc, że są zanadto „zmysłowe”. Zapewne nazbyt silne wrażenie wywarł na nich klasyczny przesąd, że należy zajmować się umysłową stroną człowieka, i dlatego nie potrafili zrozumieć dogłębnej symboliki owych opisów. Koraniczny opis raju dotyczy nie tylko hurys, ale zwraca również uwagę na wiele innych ważnych elementów – na ptaki, drzewa, kwiaty, minerały – wszystkie są tam na swoim miejscu (Nasr 1988: 57).

Nie zabraknie tam również ani „wody płynącej” (56:30–31), ani dającego ochłodę cienia: „Zaprawdę, bogobojni będą wśród cieni i źródeł” (77:41). Księga obiecuje: „Zaprawdę, Bóg wprowadzi tych, którzy uwierzyli i pełnili dobre dzieła, do Ogrodów, gdzie w dole płyną strumyki” (47:12). Ów motyw „płynących strumyków”, których woda nigdy nie ulega zepsuciu (47:15) powraca nieustannie (2:25; 3:136; 3:195; 3:198; 4:13; 4:57; 4:122; 5:12; 5:85; 5:119; 9:72; 9:89; 9:100; 10:9 i inne). Miejscem narodzin nieskazitelnie czystej wody oraz symbolem niewyczerpanej energii w raju są również źródła: „Zaprawdę, bogobojni znajdą się wśród ogrodów i źródeł” (15:45); „Zaprawdę, bogobojni będą przebywać w miejscu bezpiecznym wśród ogrodów i źródeł” (44:51–52). Więcej szczegółów odnajdujemy w wersetach: „Pośród nich krążą młodzieńcy nieśmiertelni z czasami, dzbanami i kielichami, napełnionymi napojem z płynącego źródła, od którego nie cierpią na ból głowy ani nie doznają upojenia” (56:17–19); „Będą wśród nich krążyć z pucharem napoju ze źródła czystego – rozkoszy dla pijących. Nie powoduje on zamroczenia ani

¹¹ Janusz Danecki tłumaczy tę nazwę jako Głóżyzna Najdalszej Granicy, Głóżyzna Ostatecznego Celu. Głóżyzna to popularna roślina stepowa na Bliskim Wschodzie i w Afryce Północnej. Według legend muzułmańskich, owoce tego najważniejszego drzewa w raju są wielkości garnków, a jego liście są jak uszy słonia (Danecki 1997: 78, 162).

nie doznają od niego znużenia” (37:45–47); „Zaprawdę, ludzie sprawiedliwi będą pili z pucharu, pełnego mieszaniny z kamforą – źródła, u którego pić będą sługi Boga, powodującego, iż będzie ono tryskało obficie” (76:5–6). Woda z rajskiego źródła o nazwie Tasnim będzie miała domieszkę wina pieczętowanego piżmem (83:27–28), zaś ta ze źródła Salsabil – dodatek imbiru (76:17–18).

Symbolem zbawienia są także rajskie rzeki, pełne świeżej wody, mleka, wina i miodu. W Koranie Bóg mówi: „Zaprawdę, My daliśmy tobie obfitość!” (108:1). Występujący tu w oryginale arabski termin *al-kausar* oznacza bogactwo obfitości, ale też nazwę rzeki płynącej po perłach i rubinach, bielszej od mleka, słodszej od miodu i zimniejszej od lodu, której brzegi są ze złota. Ten zbiornik wody ma być „tak długi jak odległość między Jerozolimą a Saną, a szeroki jak z Adenu do Jasribu. Błogosławieni będą czerpać wodę tyle razy, ile jest gwiazd na niebie, aby ugasić straszliwy żar Dnia Ostatecznego i przejścia po moście Sirat¹²; zbiornik ten zasilać będą dwa kanały idące z raju” (Gaudefroy-Demombynes 1988: 339). Według innych przekazów, *Al-Kausar* to jedna z sześciu rzek w raju, nad którą rosną drzewa z pereł i hiacyntów (Piwiński 1983: 97). Bóg miał obiecać Mahometowi tę rzekę na wieczyste użytkowanie (Piwiński 1983: 155–156). Przekazy tradycji mówią również o Rzece Miłosierdzia, przepływającej przez osiem rajszych ogrodów. Są w niej kamyki z pereł, a jej woda jest bielsza od mleka i słodsza od miodu (Piwiński 1983: 96–97). Najtrafniejszym podsumowaniem koranicznych opisów raju są słowa Janusza Daneckiego:

Takie wyobrażenie raju wynika jasno z warunków przyrodniczych Bliskiego Wschodu: dla mieszkańca pustyni rajem nie jest ciepłe słońce (jak dla Eskimosa) lecz chłodna zieleń ogrodu albo oazy. Tylko takie miejsce może być nagrodą dla ludzi udęczonych gorącym słońcem. I odwrotnie: ogień gorętszy od słońca może być tylko karą (Danecki 2007: 120).

8. Woda w metaforach i porównaniach

Według Seyyeda Hosseina Nasra: „Cudowność Koranu polega na jego języku, który potrafi poruszyć dusze ludzi dzisiaj (...) i to w tym samym stopniu jak wówczas, gdy pojawił się na ziemi” (Nasr 1988: 50). W komentarzu do swojego przekładu Józef Bielawski zwraca uwagę, że Księga obfituje w porównania, metafory i symbole, które zostały zaczerpnięte ze świata pojęć konkretnej spo-

¹² W eschatologii muzułmańskiej jest to most prowadzący do raju, niezwykle cienki i ostry. Bezpiecznie przejdą po nim tylko bogobojni, zaś grzesznicy spadną zeń w otchłanie piekła. Koran o nim nie wspomina. Słowo *sirat* pojawia się w Księdze w wyrażeniu *sirat al-mustakim* w znaczeniu „droga prosta”.

łeczności (*Koran* 1986: 802). „Nic więc dziwnego, że w Koranie znajdujemy słowa, wyrażenia, porównania i obrazy związane ze środowiskiem beduińskim i jego otoczeniem, a więc pustynią, wielbłądem czy też niezwykle cenionym przez Beduinów koniem, a tak samo ze środowiskiem kupieckim, w którym obracał się sam Prorok” (*Koran* 1986: 803). Wydaje się, że w koranicznych metaforach i porównaniach istotną rolę odgrywają również zjawiska przyrody.

Koran wielokrotnie podkreśla nietrwałość świata doczesnego, który jest zaledwie etapem przejściowym do życia po śmierci. W trzech wersetach tymczasowy charakter egzystencji doczesnej jest porównywany do wody, która symbolicznie kojarzy się z niestałością, zmiennością i niestabilnością. Bóg mówi zatem: „Życie tego świata jest podobne do wody, którą spuściliśmy z nieba: miesza się z nią roślinność ziemi, którą żywią się ludzie i zwierzęta. A kiedy ziemia nabrała swojej ozdoby i upiękusiła się, a jej mieszkańcy myślą, że nią władają, dochodzi do niej Nasz rozkaz, nocą lub dniem, i My czynimy ją polem zżętym, jak gdyby wczoraj była kwitnąca. W ten sposób My wyjaśniamy znaki ludziom, którzy się zastanawiają” (10:24). Podobnie w innym miejscu: „I przytocz im opowieść o życiu tego świata, które jest podobne do wody, jaką My spuszczaemy z nieba: miesza się z nią roślinność ziemi i potem staje się zeschłym zielem, które rozrzucają wiatry. Bóg jest nad każdą rzeczą wszechwładny!” (18:45). I jeszcze: „Jest ono podobne do deszczu obfitego: ożywiona roślinność budzi podziw niewiernych; potem ona więdnie i widzisz, jak żółknie, następnie obsycha i łamie się (...) tymczasem życie tego świata jest tylko złudnym używaniem” (57:20).

Symbolika burzy, jako siły niszczącej, występuje w Koranie w odniesieniu do ludzi traktujących z niechęcią obowiązek dawania jałmużny. Są oni porównywani do skały pokrytej ziemią, którą ogałaca burza deszczowa (2:264). Inaczej jest z ludźmi bogobojnymi, którym to zjawisko nie przynosi szkody: „Ci, którzy rozdają swoje majątki, pragnąc przypodobać się Bogu i umocnić swoje dusze, są podobni do ogrodu na wzgórzu: dosięga go burza deszczowa i on przynosi podwójne plony. A jeśli nie dosięgnie go burza deszczowa, to tylko rosa...” (2:265). W innym miejscu odnajdujemy porównanie sytuacji niewiernych do fatamorgany oraz ciemności, które pokrywają przepastne morze. Pozbawieni Bożego światła i zagubieni, doznają halucynacji: „A działania tych, którzy nie uwierzyli, są podobne do mirażu na pustyni: człowiek spragniony bierze go za wodę, a kiedy przyjdzie do niego, niczego nie znajduje (...) Albo są jak ciemności na morzu głębokim: pokrywa je fala, nad którą wznosi się druga fala, a nad nią są chmury. To są ciemności jedne nad drugimi. Kiedy ktoś wyciągnie rękę, ledwie może ją zobaczyć. Jeśli Bóg nie da komuś światła, to on nie ma światła” (24:39–40). Zarówno ciemności, jak i przeciwstawiane im światło, zostały stworzone przez Boga (6:1). W ciemnościach są ludzie „głusi i niemi”, którzy za kłamstwo uznali Jego znaki (6:39). Stwórca wyprowadza z nich natomiast tylko bogobojnych

(2:257). W przytoczonych wyżej wersetach 24:39–40 mówi się o kilku warstwach ciemności, co w połączeniu z głębinami morza, na którym ludzie nie czują się tak bezpiecznie jak na lądzie (29:65; 31:32), potęguje wydzźwięk beznadziejnej sytuacji niewiernych. W jednym z wersetów ci, którzy nie przyjęli objawienia, są porównywani do czarnej chmury burzowej z grzmiotem i błyskawicą (2:19), przynoszącej ciemności i trwogę.

W Koranie głównym organem poznania jest serce (Dziekan 1997: 94–95). Bóg skierował Swoje objawienie do ludzkich serc za pośrednictwem Mahometa. Ale człowiek obdarzony wolną wolą często buntuje się przeciwko swojemu Stwórcy. Ci, którzy nie przyjęli objawienia, mają serca twarde jak kamień i nie mogą poznać Boga, który mówi: „My położyliśmy na ich serca zasłony, żeby nie zrozumieli” (6:25). Ta myśl znalazła swoje subtelne wyrażenie w wersecie: „Potem znów wasze serca stały się zatwardziały; stały się jak kamień albo jeszcze twardsze. Bo, zaprawdę, wśród kamieni są takie, z których wytryskują strumyki; i wśród nich, zaprawdę, są takie, które pękają, i wypływa z nich woda; i wśród nich, zaprawdę, są takie, które staczają się z obawy przed Bogiem” (2:74).

Odniesienia do wody są także we fragmentach kładących nacisk na wiarę w zmartwychwstanie, które jest powtórzeniem aktu stworzenia: pierwszego – w świecie doczesnym, a drugiego – w zaświatach (Danecki 2007: 118)¹³. Koran wielokrotnie podkreśla, że Stwórca „wyprowadza żywe z martwego i martwe z żywego” (6:95; 25:40; 30:19). Tak jak Bóg ożywia ziemię deszczem, podobnie wskrzesi zmarłych (22:5–7), którzy powstaną z grobów i do Niego powrócą po swoją zapłatę za to, co czynili za życia: „Wśród Jego znaków jest to, iż widzisz ziemię pokorną; a kiedy My zsyłamy na nią wodę, to ona się wzburza i nabrzmiewa. Zaprawdę, Ten, który ją ożywia, będzie z pewnością ożywicielem zmarłych!” (41:39); „Ten, który zesłał z nieba wodę według pewnej miary. I dzięki niej ożywiłszy ziemię umarłą. W ten sposób zostaniecie wyprowadzeni!” (43:11); „I ożywiłszy dzięki niej krainę umarłą. Takie będzie zmartwychwstanie” (50:11). Jednym ze znaków końca świata, poprzedzających ów dzień rozrachunku, będzie wzburzenie mórz (81:6; 82:3).

Do fundamentalnego w islamie rozróżnienia prawdy od kłamstwa, na podobieństwo oddzielenia się czystej wody od piany, odnosi się natomiast werset: „On spuścił z nieba wodę i popłynęły doliny potokami podług ich wielkości; i poniósł potok wzdymającą się pianę. Podobna piana powstaje z tego, co ludzie wypalają w ogniu przy wyrobie ozdób albo wyposażenia. W ten sposób Bóg przedstawia w przypowieści prawdę i fałsz. A co się tyczy tej piany, to ona uchodzi jako szumowina; a to, co jest pożyteczne dla ludzi, pozostaje na ziemi. W ten sposób Bóg przytacza przypowieści” (13:17).

¹³ Zob. też Koran 30:11; 30:40; 85:13.

Symboliczną rolę morza odnajdujemy w Koranie w alegorii „dwóch mórz”: ziemskiego – kojarzonego z piekłem, oraz niebieskiego, które przywodzi na myśl raj: „On jest Tym, który dał wolną drogę dwom morzom: temu słodkiemu, o przyjemnym smaku, i temu słonemu, gorzkiemu. Umieścił On między nimi przegrodę i barierę nie do przebycia” (25:53). Aluzja do nich zawarta jest jeszcze w innych miejscach: „i utworzył między dwoma morzami przegrodę” (27:61), a także: „On puścił wolno dwa morza, aby mogły się spotkać; między nimi jest przegroda, której nie przekraczają” (55:19–20). Według Koranu (18:59–81), do ich zlewiska udał się prorok Musa (Mojżesz), aby odnaleźć tam „wodę życia”. Przy źródle żywej wody spotkał Al-Chidra: młodzieńca obdarzonego wiecznym życiem, który pilnuje, by ludzie nie utracili wiary w islam, chroni przed pożarem, kradzieżą i zatonięciem (Danecki 1997: 57). Jego imię, które nie pojawia się w Koranie, oznaczające „zielony”, łączy go z płodnością i urodzajem. Al-Chidra uważa się również za patrona tych, którzy podróżują po morzach¹⁴.

9. Zakończenie

Przesłanie Koranu dotyczy nie tylko zagadnień doktrynalnych i rozważań o Bogu, ale także refleksji nad ludzką egzystencją, kosmologią, eschatologią, historią ludów, władców i proroków. Znaczna część Księgi jest poświęcona przyrodzie. W ten sposób islam obejmuje człowieka wraz ze wszechświatem, który go otacza (Nasr 1988: 30). Seyyed Hossein Nasr widzi potęgę Koranu nie w przytaczaniu historycznych faktów i zjawisk, ale w jego wartości symbolicznej o znaczeniu uniwersalnym, ponieważ dotyczy on prawd odwiecznych (Nasr 1988: 50). Zgodnie z kosmologią muzułmańską, woda była jedną z pierwszych rzeczy stworzonych przez Boga, kiedy nie istniały jeszcze niebiosy i ziemia, oraz służyła za podporę dla Jego tronu. Podobnie jak inne zjawiska przyrody, w której objawiają się atrybuty Stwórcy, woda jest dowodem Jego istnienia i aktywności w naturze, jednym ze znaków, przez które daje się On poznać ludziom wierzącym. W świetle koncepcji Boga żywiącego i utrzymującego, deszcz pojawia się w Koranie jako zaopatrzenie z nieba dla wszystkich Jego stworzeń na ziemi. Żywiół wodny ma też swój udział w realizacji sprawiedliwości Bożej. Karząc potopem ludy występne, Stwórca wyznacza nowe cykle historii prowadzącej nieuchronnie do kresu świata i spraw ostatecznych. W sugestywnych przez swoją dosłowność obrazach eschatologicznych wrzątek doskonale wpisuje się na listę tortur piekielnych, a dające ochłodę i napój czyste strumyki, rzeki i źródła – w pulę nagród dla bogobojnych. Jednak

¹⁴ Więcej o Al-Chidrze, uważanym za odpowiednika Eliasza piszą M. Dziekan (1997: 22–23), M. Gaudefroy-Demombynes (1988: 287–290) i P. Calvocoressi (1992: 104–106).

zważywszy na znaczenie tak bardzo podkreślanej w Koranie Bożej *rahmy*, być może woda jest przede wszystkim postrzegana jako wyraz miłosierdzia Stwórcy wobec Jego sług:

Najważniejszym z darów boskich, uczynionych dla ziemi i jej mieszkańców, zwłaszcza dla udręczonych żarem słonecznym i brakiem wody Beduinów, była woda, obfity deszcz, pobudzający do życia wysuszone piaski pustyni. Woda jest „ozdobą ziemi”, a jednocześnie koniecznym warunkiem urodzajności, świeżości i zieleni (Piwiński 1983: 47).

Kiedy Mahomet potępiał staroarabski, magiczny obrzęd wywoływania deszczu, tak to tłumaczył: „(...) Żadna dusza nie wie, co ją czeka jutro i nie wie też, jaką śmiercią umrze. Podobnie nikt nie wie, kiedy spadnie deszcz...” (Dziekan 1993: 99)¹⁵. Ale w jednym z hadisów Prorok powiedział również: „Proście swego Pana o wszystko: proście nawet o rzemyk u sandałów, jeśli wam się zerwie” (Mahomet 1993: 32–33). W Koranie zaś czytamy: „Jakikolwiek macie dobrodziejstwa, one pochodzą od Boga. A kiedy dotknie was nieszczęście, to wy do Niego kierujecie wasze błagania” (16:53). Wierzący mogą Go zatem prosić także o to, aby obdarował ich dobroczynną wodą: „(...) Boże mój, zaprawdę, pragniemy Twego przebaczenia, bo Ty jesteś Tym, który przebacza, ześlij nam więc chmury pełne deszczu!”¹⁶.

Bibliografia

- Al-Maududi, Abou Al-Aála. 1993. *Życie w islamie*. Łódź: Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce.
- Bielawski, Józef. 1995. *Klasyczna literatura arabska*. Warszawa: Dialog.
- Calvocoressi, Peter. 1992. *Kto jest kim w Biblii* (przekład i przypisy Jerzy Jarniewicz). Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Danecki, Janusz. 1991. *Opowieści Koranu*. Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Danecki, Janusz. 1997. *Kultura islamu. Słownik*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Danecki, Janusz. 2007. *Podstawowe wiadomości o islamie*. Warszawa: Dialog.
- Dziekan, Marek M. 1993. *Arabia Magica. Wiedza tajemna u Arabów przed islamem*. Warszawa: Dialog.
- Dziekan, Marek M. 1997. *Symbolika arabsko-muzułmańska*. Warszawa: Verbinum.

¹⁵ Por. werset koraniczny: „Zaprawdę, u Boga jest wiedza o Godzinie! On spuszcza ulewę. On wie, co jest w łonach. Lecz nie wie dusza, co zyska jutro, i nie wie dusza, na jakiej umrze ziemi. Zaprawdę, Bóg jest Wszechwiedzący, w pełni Świadomy” (31:34).

¹⁶ Jest to końcowy fragment modlitwy o deszcz, która znajduje się w zestawie muzułmańskich modlitw nadobowiązkowych. Jej pełny tekst jest zawarty w antologii *Jak modlą się muzułmanie...* (1997: 42).

- Gaudefroy-Demombynes, Maurice. 1988. *Narodziny islamu* (przeł. Hanna Olędzka). Warszawa: PIW.
- Jak modlą się muzułmanie. Antologia modlitw*. 1997. (wybór, wstęp i przypisy Marek M. Dziekan). Warszawa: Verbinum.
- Kerrigan, Michael. 2009. *Historia śmierci. Zwyczaje i rytuały pogrzebowe od starożytności do czasów współczesnych* (przeł. Sławomir Klimkiewicz). Warszawa: Bellona.
- Kopaliński, Władysław. 2001. *Słownik symboli*. Warszawa: Rytm.
- Koran*. 1986. (przekład i komentarz Józef Bielawski). Warszawa: PIW.
- Księga znaczeń. Muzułmańskie hikmy o Bogu i ludziach*. 1999. (wybór i przekład Marek M. Dziekan). Warszawa: Verbinum.
- Lurker, Manfred. 1989. *Słownik obrazów i symboli biblijnych* (przeł. Kazimierz Romaniuk). Poznań: Pallottinum.
- Machut-Mandecka, Ewa. 2005. *Świat tradycji arabskiej*. Warszawa: Eneteia.
- Mahomet. 1993. *Mądrości Proroka (Hadisy)* (wybór, przekład i wstęp Janusz Danecki). Warszawa: Dialog.
- Mahomet. 1999. *O małżeństwie, kupcach i dobrym wychowaniu* (wybór, przekład i wstęp Jolanta Kozłowska). Warszawa: Dialog.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1988. *Idee i wartości islamu* (przeł. Janusz Danecki). Warszawa: Pax.
- Nasr, Seyyed Hossein. 2010. *Istota islamu. Trwale wartości dla ludzkości* (przeł. Katarzyna Pachniak). Warszawa: Pax.
- Piwiński, Ryszard. 1983. *Mity i legendy w krainie Proroka*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Iskry”.
- Prieur, Jean. 1997. *Symbole świata* (przeł. Joanna Kluza). Warszawa: TOMaCO.
- Ruthven, Malise. 1998. *Islam* (przeł. Katarzyna Pachniak). Warszawa: Prószyński i S-ka.

MAŁGORZATA SZUPEJKO
Uniwersytet Warszawski

GOSPODAROWANIE WODĄ W TRUDNYCH WARUNKACH. PRZYKŁAD KAMBA¹ Z MACHAKOS

Streszczenie

Tak jak w większości krajów afrykańskich, na obszarze dzisiejszej Kenii występuje mozaika kultur i języków ukształtowanych przez stulecia. Akamba, o których będzie mowa, zamieszkujący Machakos, należą do jednej z liczniejszych grup etnicznych w Kenii. Spośród wielu cech ich kultury za najważniejsze dla tematu należy uznać: kolektywizm, unikanie niepewności, hierarchiczność, orientacja ku przyszłości, różnorodność tradycyjnie podejmowanych zajęć. Cechy te mają wpływ na umiejętność adaptacji do zmieniających się i trudnych warunków życia: w tym przypadku, dzięki metodom pozyskiwania wody, sposobom jej magazynowania i ochrony.

Słowa kluczowe: gospodarowanie wodą, Kamba, Kenia, cechy kultury, umiejętność adaptacji

Water management in difficult conditions. An example of the Machakos Kamba

Abstract

Like the majority of African countries, contemporary Kenya is a mosaic of cultures and languages shaped throughout the centuries. The Akamba discussed in this article live in the Machakos County and are one of the most numerous ethnic groups in Kenya. Amongst the many characteristics of their culture, the ones most relevant to the topic are: collectivism, avoidance of uncertainty, hierarchy, orientation towards the future (long-term orientation), variety of traditionally undertaken tasks. These characteristics of their culture have influence for adaptability to the changing and difficult living conditions: in this case, thanks to the methods of obtaining water and the ways to store and protect it.

Key words: Water management, Kamba, Kenya, cultural characteristics, adaptability

¹ Kamba (lub Wakamba) jest grupą etniczną należącą do ludów Bantu mówiącą językiem kikamba z grupy językowej bantu, rodziny niger-kongo. Obecnie w Kenii językiem tym posługuje się blisko 5 milionów osób. W kikamba wraz ze zmianą prefiksu zmienia się zakres użytej nazwy własnej, np.: Kamba to nazwa własna ludu (grupy etnicznej), Akamba – to wszyscy członkowie ludu Kamba, Mkamba to jeden przedstawiciel ludu. W poniższym tekście stosuję nazwy własne Kamba i Akamba.

1. Wstęp

Niemal wszędzie w Afryce powszechny jest problem z dostępem do wody, z jej przydatnością ze względu na zagrożenia zdrowotne, z wystarczalnością jej zasobów dla produkcji roślinnej i hodowli zwierząt domowych. Mieszkańcy Afryki radzą sobie z nim w różnym stopniu w zależności od warunków środowiska naturalnego. W niniejszym artykule zostanie przedstawiony proces dostosowywania się ludności Machakos do życia w niekorzystnych warunkach środowiskowych (częste susze oraz górzyste ukształtowanie terenu) dzięki metodom pozyskiwania wody, sposobom jej magazynowania i ochrony jej zasobów. Ta umiejętność wiąże się z określonymi cechami kultury, które ukierunkowują zarazem proces jej przemian oraz wpływają na aktywność wspólnotową i społeczną, także w innych dziedzinach życia.

Badania nad kulturą mogą skupiać się na jej wybranym aspekcie w określonym kontekście lub ujmować kulturę szeroko, jako sposób życia wybranej społeczności wraz ze wszystkimi jego uwarunkowaniami. Takie podejście do badań zakłada jej inkluzyjne, czyli szerokie ujęcie². Podejście to uwzględnia istnienie wielości uwarunkowań i czynników wpływających na sposób i jakość życia badanej społeczności. Takie właśnie ujęcie proponują poniżej cytowani autorzy:

(...) proponujemy, aby zwrócić się raczej ku możliwie szerokiemu ujęciu kultury, a spośród dostępnych w badaniach metodologii kulturowych wybierać te, które pozwalały widzieć kulturę holistycznie. Sięgamy więc do ujęć, które rozwijały się w ramach podejść interdyscyplinarnych. (...) Włączenie do pojęcia kultury wszelkich możliwych form społecznej praktyki, niezależnie od tego, przez kogo jest ona realizowana ani jakiej sfery życia dotyczy. (...) interesują nas zarówno techniczne, materialne, infrastrukturalne, ekonomiczne, jak i ideologiczne (światopoglądowe i znaczeniowe) właściwości działań społecznych – **specyficzny, całościowy sposób życia konkretnych zbiorowości** [podkr. M.S.] (Rakowski, Skórzyńska 2017: 37).

W przypadku Kamba, którymi się zajmuję, to podejście metodologiczne pozwala wyjaśnić skuteczność rozwiązywania problemów wynikających z konieczności nieustannych starań o dobrostan społeczności, związany także z zapewnieniem dostępu do wody. Spełnienie tego niezbędnego warunku bytowania umożliwia podejmowanie innych form aktywności, z pożytkiem dla poziomu życia społeczności. Mam tu na myśli zarówno adaptację materialnych i niematerialnych elementów tak szeroko rozumianej kultury (np. idei czy myśli technologicznej), również pozaafrykańskiej,

² Współautorzy pracy zbiorowej *Diagnoza w kulturze*, poświęconej metodologii badań nad kulturą, położyli akcent na zakres ujęcia problemu. We wstępie do tej pracy redaktorzy tomu zaproponowali, by na potrzeby badań diagnostycznych zastosować szersze rozumienie kultury i włączyć do niej zarówno najbardziej codzienne praktyki, jak i decyzje polityczne. To ujęcie kultury nazywają „inkluzyjnym lub po prostu szerokim, by podkreślić rolę czynników, które często znikają z pola widzenia w tradycyjnie rozumianych diagnozach sektora kultury” (Krajewski, Skórzyńska 2017: 5).

jak i wprowadzanie innowacyjności do życia codziennego, będących efektem lokalnie wypracowanych doświadczeń, zapewniających wieloaspektowy harmonijny rozwój. To właśnie „pozaafrykańska myśl technologiczna” zastosowana w programach rozwojowych różnego rodzaju instytucji spoza Afryki, o których będzie mowa, pozwala Kamba nie tylko coraz lepiej adaptować się do środowiska, lecz zmieniać to środowisko na bardziej przyjazne dla siebie. W tym przypadku chodzi o budowę kanałów, tam, ujęć wody, studni, utrzymywanie tarasów ziemnych zapobiegających wysuszeniu gleby, a także prowadzenie w sposób odpowiedzialny gospodarki rolnej i hodowlanej.

Tezą niniejszego artykułu jest zatem twierdzenie, iż pewne immanentne cechy kultury tradycyjnej Kamba mają wpływ na efektywność wykorzystywania warunków środowiskowych, zaradzanie trudnościom i podejmowanie inicjatyw polepszających poziom ich życia w wielu aspektach.

Artykuł powstał w efekcie przeprowadzonych przeze mnie badań dotyczących, między innymi, sposobów radzenia sobie ludności hrabstwa Machakos z problemem niedoboru wody. Badania odbyły się w 2010 r. i dotyczyły jednej ze społeczności Kamba, żyjącej we wsi Uuni na wzgórzu wyniesionym ponad otaczający go urzeźbiony teren nie mniej niż 300 m³. Literatura przedmiotu pozwoliła natomiast na ogólniejsze konstatacje.

2. Machakos i Kamba na mapie Kenii. Warunki geoklimatyczne

Podobnie jak w większości krajów afrykańskich, na obszarze dzisiejszej Kenii występuje mozaika kultur i języków, ukształtowanych przez wieki. Kenię zamieszkuje 7 głównych grup etniczno-językowych, wśród których Kamba pod względem liczebności znajdują się na piątym miejscu – ogółem stanowią 11% ludności Kenii.

Ziemia, którą zamieszkują Kamba – *Ukambani*, składa się z hrabstw⁴: Makueni, Kitui i Machakos, widocznych na mapie poniżej. Są to centralne i wschodnie rejony Kenii od Nairobi po Tsavo, na północy sięgające ziem Embu. W całej Kenii populacja Akamba wynosi 4 663 910. Na obszarze wymienionych hrabstw ludność Akamba jest najliczniejsza – 3 545 772, przy czym Machakos posiada największą populację (1 421 932) (Mwangangi 2019)⁵.

³ Cechą charakterystyczną krajobrazu Machacos jest naturalna górzystość terenu z charakterystycznymi tarasami uprawnymi.

⁴ W Kenii 27 sierpnia 2010 r. weszła w życie nowa konstytucja, która wprowadziła podział na 47 hrabstw – *County* (w miejsce dotychczasowego podziału administracyjnego na 8 prowincji, utworzonych jeszcze przez Brytyjczyków). Hrabstwa w założeniu odzwierciedlają tradycyjne podziały etniczne. Etniczny obraz Kenii nie jest jednak tak jednoznaczny.

⁵ Akamba stanowią drugą co do wielkości grupę demograficzną w takich miastach-hrabstwach jak Nairobi i Mombasa, a także Taita – Taveta, Kiambu, Muranga, Kirinyaga, Kwale i Kilifi. Tworzą także trzecią co do wielkości grupę etniczną w hrabstwach Embu, Garissa, Meru i Kajiado. W hrab-



Ryc. 1. Nowa mapa hrabstw Kenii

Źródło: New map of Kenya counties (Eastern Africa – Africa), <https://maps-kenya-ke.com/map-of-kenya-counties> (dostęp z dnia 19 sierpnia 2020).

Hrabstwo Machakos, którego stolica nosi tę samą nazwę, to pagórkowaty teren położony na wysokości od 1000 do 2100 m n.p.m. Drugim, co do wielkości miastem jest Athi River – od nazwy przy płynącej tam rzeki, bardzo ważnej dla tego regionu.

Klimat panujący na większości obszaru charakteryzuje się temperaturami od 18°C do 29°C (średnia temperatura wynosi 19,0°C) z wyjątkiem poziomów około 1200 m n.p.m. Tam upały w styczniu i lutym znacznie wzrastają. Lipiec jest najzimniejszym miesiącem w roku (średnia temperatura wynosi 17,2°C), a styczeń i luty

stwie Embu, Akamba zamieszkują region Mbeere South, a w hrabstwie Taita – Taveta zamieszkują głównie w regionie Taveta. Niewielka ich liczba zamieszkuje także w Ugandzie i Tanzanii.

oraz październik są najcieplejszymi (średnie temperatury wynoszą odpowiednio: 19,6°C, 20,6°C i 19,6°C). W Machakos panuje klimat górski charakteryzujący się brakiem ciągłych całorocznych opadów, lecz kilka miesięcy jest znacznie suchszych niż pozostałe. Są to: styczeń i luty (średnio 51 mm opadów) oraz czerwiec, lipiec, sierpień i wrzesień (średnio niespełna 16 mm opadów). Średnie roczne opady wynoszą 829 mm. Duże okresowe wahania w ilości opadów powodują w porach suchych pęknięcie gleby i wysychanie koryt rzek okresowych. Opady deszczu, z wyjątkiem regionów górzystych, są niskie i zawodne. Występują dwa razy w roku: długa pora deszczowa przypada w okresie od marca do maja (średnio niewiele ponad 113 mm), a krótka w listopadzie i grudniu (średnio ok. 136 mm)⁶.

Obszar Machakos często jest nawiedzany suszą, która w przeszłości zbierała tragiczne żniwo⁷ (Rochelea et al. 1995). Hrabstwo Machakos ma raczej wyjątkowe cechy fizyczne i topograficzne. Centralną część hrabstwa stanowią wzgórza i niewielki płaskowyż wznoszący się na wysokość 1800–2100 m n.p.m. Na południowy wschód od miasta Machakos znajduje się duży płaskowyż wyniesiony na około 1700 m n.p.m. Najwyższe wzgórze Machakos to Ol Donyo Sabuk (w języku Masajów oznacza wielką górę), a przez Akamba nazywane Kyanzavi (Góra Fasoli), które tworzy trójkątny izolowany masyw wysokości 2145 m.

To górzyste ukształtowanie terenu ma zasadniczy wpływ na niełatwe warunki życia Akamba i na to, w jaki sposób radzą sobie w przezwyciężaniu trudności. Druga pod względem długości rzeka w Kenii – Athi⁸ przepływa przez kraj Kamba, a Thika River od północy zasila wodą kanał Yatta. Jest rzeczą oczywistą, że odpowiednie wykorzystanie takich atutów przyrody, pomimo w przeważającej mierze suchego klimatu, może radykalnie rozwiązać problem braku wody w interiorze Ukambani, a wraz z nim suszy i głodu, którego doświadczali w przeszłości mieszkańcy tego regionu. Budowanie kanałów, tam, mis wodnych i studni są takimi działaniami.

⁶ Opracowanie własne na podstawie tabeli klimatu Machakos (<https://pl.climate-data.org/afryka/kenia/machakos/machakos-918/>; dostęp z dnia 20 sierpnia 2020).

⁷ Np. podczas budowy słynnej linii kolejowej Uganda Railway (1896–1901) dotkliwa susza wraz z pomorem bydła i ospą wśród ludzi doprowadziły w latach 1897–1901 do klęski głodu i śmiertelności populacji Ukambani do ok. 50%.

Największe klęski suszy w Kenii na przestrzeni ostatnich 10 lat wystąpiły w: lipcu 2011 r., w czerwcu 2017 r. i w marcu 2019 r. po cyklonie Idai.

⁸ Athi, w dolnym biegu zwana Galana, wypływa ze wzgórz na południe od Nairobi – źródło znajduje się w Parku Narodowym Nairobi. Uchodzi do Oceanu Indyjskiego na północ od miasta Malindi. Jej długość wynosi 390 km.



Ryc. 2. Mapa Kenii: drogi i rzeki

Źródło: The Nations Online Project, UN Cartographic Section, https://www.nationsonline.org/one-world/map/kenya_map.htm (dostęp z dnia 12 stycznia 2022).

3. Kamba – elementy historii i kultury – świadectwa adaptacji

Zadaniem tej części artykułu jest wskazanie, jedynie w sposób bardzo skrótowy, tych cech kultury Kamba, które bezpośrednio wiążą się z głównym tematem artykułu: jak i dlaczego Akamba radzą sobie z przystosowaniem do życia w trudnych warunkach środowiskowych, w których najważniejszym zadaniem jest pozyskiwanie wody.

Akamba to ludność Bantu, która na tereny zajmowane obecnie przywędrowała pomiędzy XV a XVII wiekiem z rejonu Wielkich Jezior Afrykańskich. Charakteryzowała się zawsze dużą umiejętnością przystosowywania się do życia w zmieniających się warunkach środowiskowych: począwszy od lasów tropikalnych po suche płaskowyże na terenach obecnego zamieszkiwania. Akamba, przemieszczając się, zmieniali rodzaj prowadzonej gospodarki z rolnictwa typowego dla strefy wilgotnych lasów na uprawy i pasterstwo na suchych terenach, wprowadzając odpowiednie rośliny. Steven Feierman twierdzi, iż „Łatwość, z jaką plemiona Bantu rozprzestrzeniały się w niemal całej Afryce Wschodniej, jest bezpośrednio związana z ich zdolnością dostosowywania się do nowych warunków środowiskowych oraz z ich umiejętnością wykorzystywania wszelkich technicznych i rolniczych rozwiązań, zapożyczonych od sąsiadów” (Feierman 2003: 162). Akamba zajmowali się również myślistwem, uczestniczyli także w handlu od wybrzeża Oceanu Indyjskiego po Jezioro Wiktorii i Jezioro Turkana oraz zajmowali się handlem wewnętrznym. W tradycji ustnej Akamba jest mowa o ich powszechnej aktywności w prowadzeniu handlu pomiędzy sobą i z sąsiadami w drugiej połowie XVIII w. Handlowali między innymi bronią, strzałami, wyrobami rzemieślniczymi, skórami i ozdobami, a ponieważ osiedlili się na jałowej ziemi, wymieniali je ze swoimi sąsiadami – Masajami i Kikuju na marantę, bataty, zielone warzywa i zboża. Przedmiotem ich handlu była także kość słoniowa (zdobywali ją dla nich mieszkańcy terenów, na których żyły stada słoni: np. Agikuyu, Aembu, Wataita) do czasu zmonopolizowania tej gałęzi handlu przez kupców arabskich (Wangũhũ Ng’ang’a 2006: 246). W następstwie tego, od lat siedemdziesiątych XIX w. zajęli się także handlem niewolnikami, zdobywając ich wśród Kikuju – głównie były to kobiety i dzieci, a następnie odsprzedając je Arabom i ludności Suahili (Hobley 2010: 48)⁹.

⁹ Hobley pisze: „Jeśli podczas walki mężczyzna został obezwładniony, lecz chwycił ustami pierś swojego pogromcy, jego życie zostało oszczędzone, mógł zamieszkać w jego wiosce i zajmować się bydłem, ale nie można go było sprzedać. Innych wziętych do niewoli sprzedawano handlarzom niewolników – Arabom i Suahili, a pojmana dziewczyna na ogół była sprzedawana innemu M-kamba [oryginalna pisownia zastosowana w cytacie – M.S.]. Dziewczyna mogła być sprzedana za dwie krowy i 20 kóz, mężczyzna mógł być sprzedany kupcom Suahili za 30 tkanin *Amerikani*, po cztery jardy każda [czyli po około 4 metry: jard to 0,9144 metra]” (Hobley 2010: 48).

Pomiędzy rokiem 1830 a 1840 kupcy Suahili docierali do Ukambani, a w następnych latach ich karawany przemierzały północno-zachodnie i południowe obszary tej krainy, odwracając tym samym kierunek handlu karawanowego, który uprzednio prowadzili Akamba. Kupcy Suahili i Arabowie uzależnieni byli w swoim handlu od pośredników – Akamba. Ci, w roli lokalnych agentów, zakładali obozowiska służące jako miejsca handlu. Do roku 1880 było około 20 takich miejsc na stokach Machakos (Wangũhũ Ng'ang'a 2006: 247).

Akamba zajmowali się także i nadal zajmują rzemiosłem użytecznym (np. kowalstwem) i rzemiosłem artystycznym: rzeźbą w drewnie (rzeźbią figurki zwierząt, chochle, a także charakterystyczne stołki na trzech nogach), wyrobem koszy plecionych z sizalu zwanych *vyondo*, produkcją garnków, zdobionych naczyń z tykw, łuków i strzał. Zajmowali się również pszczelarstwem. Byli wytrawnymi myśliwymi, jednak mającymi także sławę bezwzględnych kłusowników. Dzięki znajomości metod kłusownictwa i odwadze, już od czasów kolonialnych, angażowano ich do walki z tym procederem (obecnie także w parkach narodowych Kenii).

Powyższa ilustracja wieloaspektowej aktywności Akamba ma bezpośredni związek z cechami ich kultury.

4. Kamba – szczególne cechy kultury

Każda kultura posiada swoją specyfikę i jest powiązana z określonym kontekstem środowiskowym, w którym powstaje, trwa i zmienia się. O jej kształcie, który wyłania się na poszczególnych etapach procesu zmian, przesądzają nie tylko te warunki, lecz także tworzący ją ludzie.

Akamba cechuje między innymi kolektywizm, unikanie niepewności, hierarchiczność, orientacja ku przyszłości, wielokierunkowość tradycyjnie podejmowanych zajęć (pasterstwo, myślistwo, handel, rolnictwo, rzemiosło), a także umiejętność dostosowywania się do życia w określonych warunkach środowiskowych i zmieniającej się sytuacji społeczno-politycznej.

W etnologiczno-socjologicznych studiach poświęconych badaniom dynamiki kulturowej Akamba zasługują na szczególną uwagę – to interesujący przypadek, kiedy cechy kultury skłaniają do refleksji nad istotą tej dynamiki. Moim celem jest wykazanie, jak wymienione wyżej cechy kultury wpływają na umiejętność adaptacji do zmieniających się i trudnych warunków życia: w tym przypadku, dzięki metodom pozyskiwania wody, sposobom jej magazynowania i ochrony.

Dynamika zmiany kultury wiąże się z użytecznością i stopniem akceptacji pewnych nowych elementów wprowadzanych do życia społecznego przez osoby lub instytucje obdarzone prestiżem. W kwestii pozyskiwania wody i ochrony jej

zasobów przekonanie o słuszności podejmowanych inicjatyw i przyjmowaniu nowych rozwiązań jest kluczowe.

Wzór kultury to pojęcie, które pomaga zrozumieć, czym ludzie różnią się od siebie. Jak twierdzi R. Vorbrich:

Różnice kulturowe między grupami etnicznymi nie są bowiem sumą obiektywnych różnic, ale, jak podkreśla Barth (1969: 14), tworzone są z elementów, które zainteresowani sami uznają za znaki i emblematy różnic konstytuowane przez język, ubranie, formę budownictwa, **podstawowe wartości, wzory zachowań** (...) [podkr. M.S.] (Vorbrich 2012: 67).

Cechy kultury – jej wyróżniki – to pojęcie ogólniejsze aniżeli wartości, wzory zachowań i standardy moralne. Decydują one jednak o jej specyfice. Innymi słowy, wartości, wzory zachowań i standardy moralne, czyli sposób myślenia i postępowania obowiązujący w danej zbiorowości jawi się jako wzór kultury. Ujawnia on jak zachowuje się jednostka, aby nie popaść w konflikt z innymi członkami społeczności. Istota wzoru kultury polega na określeniu wzajemności praw i obowiązków (por. Sztompka 2002: 91). Posługując się pojęciem grupy etnicznej nie koncentrowałam się na dyskusji wskazującej plusy i minusy różnych teoretycznych rozstrzygnięć dotyczących tego pojęcia, lecz posłużyłam się nim jedynie przedstawiając dynamikę zmiany kultury tej grupy etnicznej. Moim celem jest ukazanie, jak wymienione cechy kultury i wzory zachowań wpływają na umiejętności adaptacji do zmieniających się i trudnych warunków życia i ukierunkowują jej zmiany.

Spojrzenie badacza z zewnątrz na kulturę zawsze stwarza pewne ograniczenia w nakreślaniu obiektywnego jej obrazu. Wynikają one z subiektywnej do pewnego stopnia perspektywy badawczej. Chcąc tego uniknąć, posłużę się także obrazem kultury Kamba przedstawionym przez kenijski socjologa, konfrontując jednocześnie jego spojrzenie z własnymi obserwacjami poczynionymi we wsi Uuni, w centralnym, górzystym i suchym terenie Machakos. W swoich rozważaniach odwołam się do kategorii zastosowanych przez tego badacza – Josepha Muya Mani z United States International University-Africa (USIU)¹⁰, które przedstawił w artykule „Cultural Patterns from the Kamba Culture” (Mani 2019: 9). Jak przyznaje, zostały one zdefiniowane wcześniej przez Geerta Hofstede’a – holenderskiego psychologa społecznego¹¹. W konkluzji wskażę determinanty przemian kultury, którą się zajmuję. Wprawdzie analizy Hofstede’a odnoszą się do społeczeństw

¹⁰ United States International University – Africa, usytuowany na przedmieściach Nairobi, niezależna instytucja non-profit, kształcąca ponad 6000 studentów, reprezentujących 70 narodowości.

¹¹ Geert Hofstede (1928–2020) zasłynął jako badacz zależności między kulturą organizacyjną a kulturą narodową.

europejskich, jednak nie zmienia to faktu, że wyróżnione przez niego kategorie mają charakter uniwersalny, co zauważył i trafnie zastosował J.M. Mani.

Poniżej zostaną przedstawione tylko wybrane cechy kultury, wiążące się bezpośrednio z głównym tematem artykułu. Są to: kolektywizm *versus* indywidualizm; unikanie niepewności¹² i orientacja ku przyszłości.

Wśród Akamba oczekiwanym wzorem zachowania jest podporządkowanie zasadom panującym w grupie. Ta cecha szczególnie uwidacznia się w przekonaniu, iż egzystuje się w grupie i podziela się jej przekonania, a nie dystansuje się wobec niej i działa samodzielnie.

Tradycyjnie życie jednostek toczyło się w dużych rodzinach, które były oparciem i chroniły swoich członków w zamian za lojalność, a system klanowy stał na straży egzogamii. Dzieci wychowywane były wspólnie przez swoich wujów i ciotki, nie odczuwając różnicy w traktowaniu ich przez rodziców, krewnych i sąsiadów. Oznaczało to, iż ich zachowania mogły być korygowane także przez krewnych i dorosłych, co wymagało od dzieci respektowania ich poleceń. Kolektywizm wymagał współpracy w pokonywaniu problemów i wypełnianiu zadań wynikających ze wspólnotowości. Cecha ta znajduje odzwierciedlenie także w przysłowiach, np.: mała siekiera nie powali ogromnego drzewa; jeden palec nie może zgnieść pluskwy; grupa ma pierwszeństwo przed osobistymi celami (Mani 2019: 6).

Kolektywizm w przypadku Akamba jest związany z hierarchicznością struktury społecznej, z której wynikają pełnione role. Kolektywizm jest jednak ważny z innego powodu, na który wskazują choćby przytoczone przysłowia. Wymaga wspólnotowego działania i akceptacji takiego działania, w tym szczególnym przypadku, jakim jest dbałość o zasoby wody, starania o jej pozyskiwanie i należyte z niej korzystanie. Za przykład mogą posłużyć starania lokalnej społeczności we wsi Uuni o utrzymanie w należytym stanie tamy ziemnej. Tama została zbudowana w 2008 r. z inicjatywy okolicznych mieszkańców, dzięki aktywności Upper Uuni Community Youfh Group i Fundacji Ekonomicznej Polska – Afryka Wschodnia. Projekt był współfinansowany w ramach polskiego projektu pomocowego z ramienia Ministerstwa Spraw Zagranicznych.

Użytkowanie tamy wymaga przestrzegania zasad ujętych w regulaminie umieszczonym na tablicy przy drodze wiodącej do tamy. Regulamin określa jak należy o nią dbać i jak z niej korzystać.

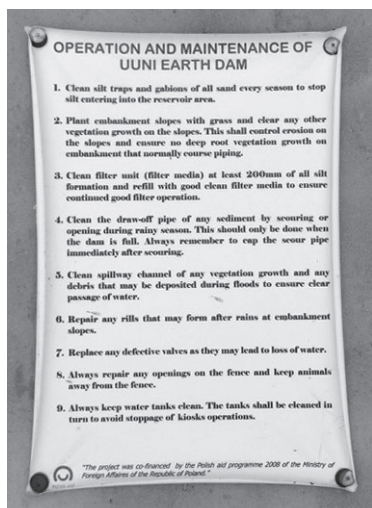
¹² Niepewność to stan, w którym efekty działań są nieznane lub nieprzewidywalne. Unikanie niepewności jest jednym z pięciu wymiarów kulturowych przedstawionych przez Geerta Hofstede (1980) w jego pracy na ten temat.



Ryc. 3. Tama we wsi Uuni, fot. M. Szupejko



Ryc. 4. Informacja o powstaniu tamy, fot. M. Szupejko



Ryc. 5. Zasady ochrony i użytkowania tamy, fot. M. Szupejko



Ryc. 6. Śluza służąca do upustu wody z tamy, fot. M. Szupejko



Ryc. 7. Ostatni etap sprowadzenia wody: ze śluzy do zbiornika z kranem, fot. M. Szupejko



Ryc. 8. Codzienny transport wody do gospodarstwa, fot. M. Szupejko

Kolejnym działaniem wymagającym kolektywnego wysiłku jest powstrzymanie erozji gleby, szczególnie spowodowanych okresami suszy. W historii Machakos, od chwili przybycia na ich tereny Europejczyków aż do lat 1996–1998 włącznie, było takich okresów siedem (World Resources 2000–2001: 151). Po ostatnim z nich nastąpiły deszcze (lata 1997–1998) spowodowane przez El Niño, które zniszczyły uprawy i zmusiły rolników do sprzedawania żywego inwentarza. Środkiem zapobiegawczym, który może złagodzić skutki następstw suszy, jak i gwałtownych deszczy, jest tarasowanie gleby. Tarasowanie, niegdyś szeroko stosowane w okresie brytyjskiego kolonializmu, zostało zaniechane, gdyż postrzegano je jako niechcianą pozostałość tamtych czasów. Jak się okazało, jest ono jednak konieczne dla zatrzymywania wody w glebie, szczególnie w okresach suchych, kiedy niewielkie jej ilości skrywają się pod wysuszoną warstwą wierzchnią.

Kolektywizm działań jest niezbędny w utrzymaniu we właściwym stanie tarasów ziemnych chroniących przed erozją gleby. Polega ono na cyklicznym ich odbudowywaniu każdorazowo, kiedy gwałtowne opady deszczu powodują uszkodzenia. Muszą być naprawiane przy użyciu łopat, przez szereg osób posuwających się jednocześnie wzdłuż każdego tarasu, które narzucają ziemię splukaną na niższy poziom.



Ryc. 9. Tarasy – widok ze wsi Uuni, fot. M. Szupejko

O opłacalności działań, o których była wyżej mowa, świadczą przytoczone niżej przykłady. Chodzi zarówno o naprawianie tarasów, jak i o należyłą ochronę zgromadzonych zapasów wody, lecz także o prowadzenie żmudnych, aczkolwiek perspektywicznie opłacalnych metod rolnictwa wielosektorowego. Rolnictwo tego typu, nawet w małych gospodarstwach, nienastawionych na monouprawy (np. tylko kukurydzę, która jest mało odporna na brak opadów) daje bardzo dobre rezultaty. Nasadzanie takich roślin jak: groszek gołęb i słodkie ziemniaki na przemian z drzewami jednołodygowymi, np. mango i papaja, przynajmniej na części ziemi, jest w stanie zapewnić żywność dla kilkunastoosobowej rodziny i zapewnić nadwyżki na sprzedaż. Wzorcem dla rolników z Machakos stało się prowadzone w taki sposób gospodarstwo Kusengi (Farmbiz Africa 2018). Korzystając z różnych sposobów gromadzenia wody, uprawia rośliny oraz hoduje 50 różnych odmian szczepionych sadzonek drzewek owocowych odpornych na wysychanie, na swojej pięcioakrowej farmie.

Różnorodność uprawianych roślin, mających zdolność gromadzenia wody w swoich owocach, łodygach i korzeniach, przyczynia się także do zmniejszania erozji gleby w okresach suszy. Procesowi temu zapobiega także kopczykowanie roślin żyzną ziemią, pochodzącą z kompostowania. Rolnik zbiera żyzny muł z resztkami rozłożonych roślin, a następnie dodaje go do gleby wokół sadzonek, nawożąc je w ten sposób. Muł gromadzi się w małych kielichowatych wykopach o wymiarach sześć na trzy stopy (1 stopa = 30,48 cm) na ich dnie, po wyschnięciu wody. Dzięki temu rośliny mogą bezpiecznie przetrwać okres suszy nawet przez trzy miesiące.



Ryc. 10. Wieś Uuni: kopczykowanie roślin żyzną ziemią,
fot. M. Szupejko

Ponadto konieczne jest zbieranie wody w różnego typu przydomowych zbiornikach na czas okresów suchych. Kusenga posiada w swoim gospodarstwie duży podziemny zbiornik na wodę o pojemności 20 000 litrów, w którym może ją przechowywać przez ponad trzy miesiące. Wykopał również ponad dziesięć rowów na swojej farmie, z których niektóre sprowadzają wodę spływającą z dróg wprost do zbiornika, zapobiegając jej marnowaniu. Zainstalował także system rur i liczne krany w różnych miejscach gospodarstwa, aby dostarczać nimi wodę z dużego zbiornika po wyczerpaniu innych zapasów.

Rolnicy pochodzący z tego samego obszaru, którzy nie stosują takich metod pozyskiwania wody, polegając tylko na opadach deszczu, tracą plony w okresach suszy lub czasowo zaprzestają upraw. Są też tacy, którzy w tym czasie realizują inne projekty, jak np. pszczelarstwo czy hodowla drobiu, co daje im szansę przetrwania trudnego czasu, a nawet osiągania dochodów. Podobną wielobranżowością charakteryzuje się gospodarowanie we wsi Uuni, o której była mowa.

Prowadzenie tego typu rolnictwa wymaga systematyczności i ogromnego wysiłku wielu osób. Rewitalizacja wzgórz Machacos przez rolników, stosujących wymienione wyżej sposoby, jest kluczem ich powodzenia. Zależy jednak ono także od położenia farmy: w zależności od ukształtowania terenu, możliwość zakładania szerszych tarasów, korzystniejszych z powodu lepszej wydajności nasadzonych upraw. Wielkość farmy też odgrywa pewną rolę. Małe nie generują takich dochodów, aby móc inwestować w znaczące ulepszenia, chociaż, jak w przypadku opisanym wyżej, rolnikowi sprzyjają także różne inne możliwości pozyskiwania wody.



Ryc. 11. Uprawa bananowców na tarasach, fot. M. Szupejko

W Machakos rolnicy nauczyli się pozyskiwać wodę wszelkimi możliwymi sposobami: zbierają ją z dachów; wykorzystują tę spływającą kanałami z dróg na ich tarasy, czerpią ją z sezonowych strumieni lub rzek, kopią stawy zbierające deszcz, wykonują nasadzenia drzew i tarasowanie ziemi, co jest fenomenem w skali Kenii.



Ryc. 12. Zbieranie deszczówki z dachu do zbiornika, fot. M. Szupejko

Generalnie rzecz ujmując, techniki rewitalizacji gruntów są jednak drogie i, jak pokazały badania (Töpfer et al. 2000: 157), w Machakos 57% rolników posiada odpowiednie na ten cel środki, które wspomagają dochodowe uprawy na szerszy rynek i służą na zakup środków produkcji, takich jak nawozy czy budowa większego zbiornika wodnego, wynajęcie robotników do utrzymywania tarasów. Mogą sobie na to pozwolić ci, których członkowie rodzin znajdują zatrudnienie w sektorach pozarolniczych w mieście. Ogólnie jednak im większe gospodarstwo, tym większy jego potencjał produkcyjny i dochody.

Sytuacja jest jednak trudna ze względu na rosnący niedobór ziemi w obliczu wzrostu populacji i utratę wspólnotowych pastwisk. Są to również czynniki, które zmusiły Akamba do bardziej efektywnego wykorzystania ziemi i wody. Nasuwa się pytanie, dlaczego ludzie ponoszą taki trud w sytuacji, kiedy farma jest mała lub szczególnie trudna do uprawy, na przykład na działce wyżynnej? „Ponieważ dla Akamba posiadanie ziemi ‘jest częścią ich tożsamości, wartości i kultury’”, stwierdził Samuel Mutiso, pochodzący z Kamba, kierujący Wydziałem Geografii Uniwersytetu Nairobijskiego. Podobną opinię wyraziła Maria Mullei, która sama jest właścicielką farmy, a zarazem urzędniczką ds. rolnictwa w organizacji USAID¹³: „To nie jest tylko sprawa opłacalności” (...) „Jeśli kochasz ziemię, to ją chronisz” (Töpfer et al. 2000: 158).

Akamba, dzięki swojej ciężkiej i nieustannej pracy stworzyli ekosystem pozwalający przetrwać zagrożenia suszy i zapobiec degradacji ziemi. Środki na jego utrzymanie w dużej mierze pochodzą od samych mieszkańców Machakos. Zachętą do takiego wysiłku są jego efekty.

Jeszcze w latach trzydziestych XX w. erozja gleby nękała 75% zamieszkałych przez Akamba terenów, to intensywne uprawianie tarasów sprawiło, że w pod koniec lat siedemdziesiątych XX w. obszar upraw wzrósł od 50 do 80%, a populacja zwiększyła się z około 240 000 w latach trzydziestych XX w. do około 1,4 miliona w 1989 r., a w roku 2019 wynosiła 1 421 932. Taka transformacja środowiska zyskała miano „cudu Machakos” (Töpfer et al. 2000: 149). Zawsze jednak pozostaje część ludności, która nie może czerpać korzyści z „cudu”. To ci, którzy mają najmniej urodzajną ziemię i brak im zewnętrznych środków finansowych – jest to jeden z powodów migracji zarobkowych do miast i podejmowania niskopłatnej pracy najemnej w rolnictwie.

Opisane wyżej działania wiążą się z cechą kultury Kamba, jaką jest **unikanie niepewności**, a także **orientacja ku przyszłości**. Wzory zachowania w tym przypadku to: przezorność, racjonalność, zapobiegliwość. Współcześnie, jak zostało

¹³ USAID United State Agency for International Development – amerykańska organizacja kierująca międzynarodowymi działaniami na rzecz rozwoju w szerokim rozumieniu: zapobieganie globalnym epidemiom, niesienie pomocy w przypadku klęsk żywiołowych, a także pomoc rolnikom w uzyskaniu dostępu do narzędzi umożliwiających rozwój gospodarczy.

to przedstawione, przejawem tych cech są różne przedsięwzięcia, mające na celu zabezpieczenie przed nieprzewidywalnością zdarzeń losowych. Tradycyjnie – były to liczne rytuały obecne w kulturze Kamba, np. związane ze śmiercią, narodzinami, suszą (ceremonia sprowadzania deszczu), noszenie specjalnych bransoletek zabezpieczających przed nieznanym niebezpieczeństwem.

Przykładem przezornego działania, który można przytoczyć, jest historia powstania studni we wsi Uuni drążonej w skalistym podłożu i przy użyciu wyłącznie ręcznych narzędzi, aż przez 13 lat, jeszcze w czasach kolonialnych. Obecnie jest ona nadal czynna i użytkowana, lecz została zabezpieczona pokrywą zamykaną na kłódkę. Czerpie się z niej tylko w ostateczności – w przypadku suszy, kiedy niedostatek wody staje się dotkliwy.



Ryc. 13. Studnia we wsi Uuni, fot. M. Szupejko

Ten jednostkowy przykład wskazuje, że wzorem zachowań, kiedy orientacja ku przyszłości¹⁴ stanowi ważną cechą kultury, jest wytrwałość w podejmowaniu zadań trudnych, aczkolwiek niezbędnych z punktu widzenia przetrwania wspólnoty. Perspektywiczne planowanie działań zakłada osiągnięcie efektu odległego w czasie. „Akamba są nastawieni na długofalowość działań, co znajduje odzwierciedlenie w ich stylu życia, charakteryzują się wysoką etyką pracy i często są postrzegani jako najbardziej lojalni pracownicy (...)” (Mani 2019: 9).

¹⁴ Cecha kultury, jaką jest „orientacja ku przyszłości” odnosi się także do innego ważnego celu, który został mi przedstawiony w bezpośredniej rozmowie przez jednego z przedstawicieli lokalnej społeczności Uuni: to dbałość o przyszłość dzieci poprzez zapewnienie im możliwie dobrego wykształcenia nie tylko na poziomie podstawowym (dobra szkoła w Kenii i studia w Europie) i, dzięki wykształceniu, podjęcie pracy w zawodach pozarolniczych. U podstaw tych ambicji leży nadzieja na polepszenie bytu rodziny.



Ryc. 14. Studnia jest chroniona pokrywą z blachy,
fot. M. Szupejko

Zabezpieczenie podstaw egzystencji pozwala z kolei na aktywność w innym zakresie, np. uprawianie rzemiosła artystycznego, z którego dochody pozwalają podnosić poziom życia w ogóle, znacząco zasilając budżety rodzinne. „Ich unikalne rzeźby i plecione koszyki sizalowe są sprzedawane w wielu sklepach z osobliwościami, sklepach z pamiątkami i galeriach sztuki w największych miastach Kenii i zagranicą. Mężczyźni rzeźbią, a kobiety Kamba tkają i zdobią kosze i ceramikę” (Mani 2019: 9, por. Hobley 2010: 29–42).

W omawianym przypadku wsi Uuni tym dodatkowym źródłem dochodu jest wypłacanie koszy – domena kobiet. Pieniądze inwestowane są np. w urządzenia gospodarstwa domowego: wyposażenie nowoczesnej kuchni i domu, w urządzenia sanitarne. Innymi ważnymi źródłami dochodów jest praca w zawodzie pielęgniarki w Nairobi żony właściciela farmy oraz świadczone przez niego usługi turystyczne, wymagające posiadania auta terenowego.

W Machakos prowadzone jest także nowoczesne rolnictwo szklarniowe w oparciu o wykorzystanie zasobów wody z dużych zbiorników retencyjnych i kanałów. Takie rodzaje przedsięwzięć wymagają działań, których cele są kolektywne, tzn. nie dotyczą tylko jednostkowych przypadków. Współczesny kolektywizm, w odróżnieniu od prostej samopomocy sąsiedzkiej, przybrał zinstytucjonalizowane formy. Grupy samopomocy przyciągają kapitał ze źródeł krajowych i międzynarodowych i opierają się na wiedzy specjalistycznej. Uzupełniają tym samym lokalną samopomoc, poprzez powiązania z systemem politycznym (lokalnym i centralnym), organizacjami pozarządowymi i kościołami. Większość rodzin należy do grup samopomocy i większość jest także członkami kościołów.

Teren, o którym mowa jest objęty działaniem Machakos Cooperative Union (MCU)¹⁵, stowarzyszenia założonego w 1964 r. Ta organizacja zrzesza 81 spółdzielni i grup kobiet z 15 okręgów w hrabstwach Machakos i Makueni. Jej sztandarowym hasłem jest: „Working together to break the chains of poverty”. Ma także sukcesy w zakresie zapewnienia dostępu do wody, jak np. wykonanie 160-metrowego odwiertu studni w Kisesini (Machakos) 19 września 2019 r., który znacznie skrócił czas spędzany na przynoszeniu wody i zapewnił bezpieczeństwo zdrowotne ludności, dotąd narażonej na choroby związane z użytkowaniem brudnej wody

5. Ochrona wody w Kenii

Ze wstępu do raportu dotyczącego gospodarki wodnej w Kenii, sporządzonego przez ekonomistów, specjalistów z FAO, Diogo Machado Mendes i Lisy Paglietti, możemy dowiedzieć się, że:

W Afryce agrobiznes ma potencjał mogący skutecznie zmniejszyć ubóstwo i pobudzić wzrost gospodarczy bardziej niż jakikolwiek inny sektor gospodarki. Rolnictwo stanowi prawie połowę produktu krajowego brutto kontynentu i zatrudnia 60% siły roboczej. Bank Światowy szacuje, że do 2030 r. rolnictwo może przekształcić się w rynek o wartości 1 bln USD w Afryce Subsaharyjskiej, w porównaniu z 313 mln USD w 2010 r. (Mendes i Paglietti 2015: v).

Dlatego, jak podkreślają autorzy raportu, tak ważne są inicjatywy mające na celu ochronę zasobów i jakości wody w Afryce.

W Kenii ochroną naturalnego bogactwa, jakim jest słodka woda – podstawa życia ludzi i zwierząt, niezbędna dla rolnictwa i przemysłu – zajmuje się, między innymi, zarejestrowana w Nairobi kenijska korporacja *non profit* TNC (od nazwy rzeki Tana)¹⁶, związana z amerykańskim stowarzyszeniem The Nature Conservancy (Ochrona Przyrody) z siedzibą w Arlington w USA.

Gromadzi ona fundusze wodne, pochodzące z sektora publicznego i prywatnego (są to: miejscy konsumenci, przedsiębiorstwa użyteczności publicznej, przemysł przetwórczy, producenci rolni, prywatni darczyńcy i agencje pomocowe). Następnie inwestuje je w Water Fund (Fundusz Wodny), który opłaca działania na ochronę jakości i ilości wody. Pieniądze z Water Fund są inwestowane w innowacyjne

¹⁵ Pierwotnym celem powstania MCU w latach 60. XX w. była głównie pomoc producentom kawy w jej uprawie i sprzedaży. Obecnie MCU obsługując ponad 60 000 członków. Pomaga spółdzielniom i grupom w dostępie do rynków lokalnych i międzynarodowych. Dbą o ulepszenie produkcji oraz zapewnienie jakości produktów tak, aby spełniały międzynarodowe standardy (*Machakos Cooperativ Union* 2020).

¹⁶ TNC zajmuje się także szeroko pojętą ochroną przyrody w Afryce.

projekty ochrony wody, np. w poprawę jej jakości, która następuje już w górnym biegu rzeki, przy jednoczesnym staraniu, aby użytkownicy korzystający z dolnego biegu rzeki mieli zapewnioną odpowiednią jej ilość i jakość. Są to metody zastosowania tzw. buforu vegetatywnego; często są one znacznie tańsze (i ekologiczne) niż chemiczne uzdatnianie wody. W konsekwencji projekty takie wpływają także na poprawę zdrowia ludzi, zmniejszając zarazem ubóstwo.

Zapewnienie dostępu do wody wszystkim mieszkańcom Kenii jest bardzo trudnym i złożonym problemem, który może być skutecznie rozwiązywany przez budowę kanałów i tam. Wymaga to dużych nakładów i konsekwentnych działań związanych z ich utrzymywaniem w należytym stanie, które muszą być wspierane z funduszy centralnych. „Nie ma wątpliwości, że przy właściwych planach suchy obszar, jakim jest Machakos, może również wyprodukować wystarczającą ilość żywności” (Muraya 2017). Jest to oczywiście możliwe przy zapewnionym dostępie do wody i przy funkcjonującym systemie nawadniania pól.

Najważniejszym zadaniem, prócz dostarczania samej wody, jest poradzenie sobie z erozją gleby. Ten problem podejmowany jest w wielu opracowaniach naukowych, np. dotyczących dorzecza Athi:

Problemy związane z erozją gleby w Kenii, a zwłaszcza w dorzeczu Athi, sięgają lat trzydziestych XX w., kiedy zdano sobie sprawę, że większość dorzecza rzeki Athi, a zwłaszcza dystrykt Machakos, doświadczała wysokiego wskaźnika erozji gleby, która sprawiła, że znaczna część potencjalnych gruntów rolnych była jałowa (Tiffen et al. 1994). Głównymi czynnikami sprawczymi tego problemu były: złe metody uprawy stosowane w tamtym okresie, chów zwierząt gospodarskich oraz całkowity brak środków ochrony gleby. Pod koniec lat 30. rząd [kolonialny – przyp. M.S.] zainicjował programy ochrony gleby, które obejmowały tarasowanie, kopanie rowów, sadzenie traw i budowę gabionów¹⁷. Szczytowe osiągnięcia miały miejsce w latach 80. i od tego czasu przynoszą dobre rezultaty (Kithia 1997: 146).

Skuteczność metod walki z erozją gleby znajduje potwierdzenie w innych analizach naukowych (Gichuki 1991). F.N. Gichuki analizował projekt ochrony gleby i wody prezydenta Daniela arap Moi, który powołał Permanent Presidential Commission on Soil Conservation and Afforestation – PPCSCA (Stałą Prezydencką Komisję ds. Ochrony Gleby i Zalesiania). Działała ona w miejscach o najbardziej zerodowanych gruntach w całym kraju. W hrabstwie Machakos są trzy takie miejsca: Mwanyani, Uuni – wieś, o której powyżej była mowa – i Masinga, jako kolejno wskazane do rekultywacji: w roku 1982, 1984 i 1985. W ramach tego projektu kontrolowane były gleby, kanalizacja, utrzymanie tarasów, zalesienie

¹⁷ Gabion – prostopadłościenny element budowlany wzmacniający skarpe, nasyp ziemny lub brzeg rzeki.

i rekultywacja pastwisk na gruntach mocno zerodowanych. Wszystkie te działania odbywały się przy wsparciu różnego rodzaju instytucji. Znaczącą rolę odegrała Swedish International Development Agency – SIDA (Szwedzka Międzynarodowa Agencja Rozwoju), nadal obecna w Kenii oraz Machakos Integrated Development Project – MIDP (Projekt Zintegrowanego Rozwoju Machakos), a także organizacje typu NGO¹⁸.

SIDA, wspierając Soil and Water Conservation Projects dla Machakos, jako najważniejsze uznała:

- 1) zwiększenie powierzchni upraw poprzez intensyfikację praktyk ochrony gleby i wody na stromych zboczach i na obszarach o niskich opadach;
- 2) zwiększenie plonów i produkcji zwierzęcej dzięki lepszej glebie i zarządzaniu zasobami wody;
- 3) upowszechnianie ochrony gleby i wód;
- 4) tworzenie miejsc pracy na obszarach wiejskich poprzez promowanie metod ochrony gleby i wody;
- 5) promowanie sadzenia drzew, agroleśnictwa i ochrony biologicznej (Gichuki 1991: 9).

Świadomość zagrożeń środowiska i konieczność dbałości o nie jest upowszechniana w Kenii i nie traci na aktualności. W 2002 r. zostały połączone trzy departamenty rządowe związane z ochroną środowiska¹⁹. W wyniku tego została utworzona nowa agencja rządowa: National Environment Management Authority – NEMA (Krajowy Urząd Zarządzania Środowiskiem).

6. Kanał Yatta

Projekty wodne realizowane w Machakos wykorzystują wodę rzeczną jako źródło zasilające kanał Yatta, który z kolei doprowadza wodę do pól uprawnych i domostw. Kanał Yatta czerpie wodę z Tika River. Wodę w kanale można wykorzystać do nawadniania 18 000 ha gruntów uprawnych na płaskowyżu Yatta. Kanał jest dobrym przykładem tego, jak można wykorzystywać naturalne zasoby wody rzecznej w suchych regionach. Inwestycja ta, i wsparcie finansowe rządu

¹⁸ Są to: Institute of Cultural Affairs, Green Belt Movement (Ruch Zielonego Pasa), ActionAid, National Council of Christians of Kenya – NCCK (Narodowa Rada Chrześcijan Kenii), Catholic Diocese of Machakos (Katolicka Diecezja Machakos), Kenya Institute of Organic Farming (Kenijski Instytut Rolnictwa Ekologicznego).

¹⁹ National Environment Secretariat – NES (Krajowy Sekretariat Środowiska), wspomniana wyżej PPCSCA oraz Department of Resource Surveys and Remote Sensing – DRSRS (Departament Badań Zasobów i Teledetekcji).

kenijskiego dla modernizacji oraz utrzymania sprawności kanału, spotykają się z aprobatą mieszkańców: „Poza kanałem na płaskowyżu Yatta nie płynie żadna rzeka. Jesteśmy wdzięczni Prezydentowi, ponieważ ten projekt w obecnym stanie zapewni wodę dla wszystkich. Oznacza to, że wszyscy będziemy mieli możliwości ekonomiczne. Bez tego kanału nie ma życia” (Muraya 2017).

Są to z ekonomicznego punktu widzenia bardzo ważne przedsięwzięcia, mające na celu bezpośrednie polepszenie warunków życia ludności nie tylko samego Machakos. Budowa kanału Yatta zapoczątkowana została jeszcze w okresie kolonialnym i była prowadzona pomiędzy rokiem 1953 a 1959. Do pracy wykorzystywano więźniów, lecz budowa nie została ukończona. Dopiero działania już w niepodległej Kenii doprowadziły do ukończenia budowy kanału i jego rewitalizacji. Do realizacji tego zadania przyczynił się w znacznym stopniu prezydent Uhuru Kenyatta, który w 2014 r. przeznaczył na projekt rewitalizacji kanału (niegdyś był ziemny) 2,2 miliarda KSh²⁰. Był to efekt starań jego administracji o poprawę życia w tym suchym regionie Kenii. Zostało wycementowane koryto kanału, co poprawiło zarówno jakość wody, jak i szybkość przepływu strumienia, poprzez zmniejszenie jego zamulenia. Zbudowano także specjalne koryta dla bydła, ujęcia wody dla budynków użyteczności publicznej, np. szkoły. Ten największy kanał został oddany do użytku w regionie Ukambani (ziemie zamieszkane przez Kamba) w miejscowości Matuu, 4 lipca 2017 r.

Kanał Yatta ma 58,8 km długości. Z kanału korzysta obecnie ponad 74 000 osób w regionie Machakos, w tym ponad 1000 rolników wykorzystuje wodę do nawadniania swoich gospodarstw i dla 35 000 zwierząt hodowlanych. Korzysta z niego również duża firma produkująca kwiaty na rynki zagraniczne – Flower City, która zatrudnia ok. 400 osób z okolicy. Kanał Yatta jest przykładem dużego projektu wodnego (sfinansowanego przez Africa Development Bank i rząd Kenii) z ramienia Tanathi Water Works Development Agency – TAWWDA (Agencja Rozwoju Prac Wodnych Tanathi). Jest ona jedną z ośmiu agencji wodnych obsługujących różne obszary Kenii. Agencja ta swoimi działaniami obejmuje Kitui, Makueni, Kajiado i Machakos²¹.

²⁰ Prezydent otworzył kanał po pracach rewitalizacyjnych, których koszt wyniósł 2,2 miliarda Kshs. Był to pierwszy taki projekt podjęty od czasu budowy kanału przez rząd kolonialny.

²¹ Agencja została przekształcona z Tanathi Water Services Board (TAWSB) w kwietniu 2019 r. Jej zadaniem jest zapewnienie masowej infrastruktury wodno-kanalizacyjnej na tym terenie. Agencja Rozwoju Robót TAWWDA posiada mandat na mocy ustawy Prawo wodne z 2002 r.

7. Inne projekty wodne

Dokument dotyczący realizacji programów zaopatrzenia w wodę samego Machakos został sporządzony w krótkiej nocy z 17 lipca 2018 r. przez Ministry of Water and Sanitation (Ministerstwo Wody i Sanitacji)²². Wśród inwestycji wodnych już zrealizowanych wymieniona została rozbudowa i rekultywacja wspomnianego kanału Yatta oraz Kaewa-Masinga Water Supply Projekt (projekt zaopatrzenia w wodę) i Masinga-Kitui Water Supply and Sanitation (projekt zaopatrzenia w wodę i urządzenia sanitarne); wśród realizowanych od roku 2017 do końca 2020 – siedem podobnych projektów oraz wiercenie (studni) i wyposażanie otworów wiertniczych, jeden projekt zaopatrzenia w wodę pitną, a także zaplanowane dwa wodno-kanalizacyjne oraz tama Yatta Dam, także finansowana przez Africa Development Bank i rząd Kenii. Jest to projekt na użytek hrabstwa Machakos. Trzydziestometrowa tama ma zaopatrywać w wodę miasta Matuu, Sofii, Katangi i ich okolice, ma zostać również wybudowana kanalizacja dla miasta Matuu²³. W konkluzji tego dokumentu czytamy:

Rząd zobowiązuje się do zapewnienia mieszkańcom okręgu Machakos prawa dostępu do odpowiedniej wody i urządzeń sanitarnych. Tanathi Water Services Board (Rada ds. Usług Wodnych Tanathi) będzie przedstawiać rządowi kwartalne sprawozdania z postępów projektów realizowanych we współpracy z Rządem Hrabstwa Machakos. TAWSB będzie współpracować z Rządem Hrabstwa Machakos, aby zrealizować te prawa i przyczynić się do osiągnięcia celu, jakim jest zrównoważony rozwój do roku 2030 (TANATHI Water Works Development Agency (TAWWDA) 2020).

Ważną inwestycją wodną ujętą w powyższym dokumencie jest „Projekt wody pitnej Mavoko”, zlokalizowany w okręgu Mavoko, w hrabstwie Machakos. Projekt jest finansowany przez rząd Korei i rząd belgijski kosztem 2,5 miliarda szylingów kenijskich. Termin realizacji projektu obejmował okres od 19.02.2018 do 18.08.2020 r., ale został przedłużony do maja 2021 r. Oczekuje się, że projekt dostarczy 17 000 m³ wody dziennie dla pół miliona mieszkańców tego rejonu. W realizacji takich projektów niezmiernie ważna jest aktywność lokalnych rządów hrabstw.

Reasumując, projekty wodne w Kenii można podzielić na trzy kategorie. Inwestycje duże, realizowane na potrzeby w skali kraju²⁴ lub regionu: kanały

²² W dokumencie tym zawarte są opisy projektów zrealizowanych, jak i w fazie planowania.

²³ Więcej szczegółowych informacji na temat wszystkich projektów dotyczących Machakos zostało opisanych w części dokumentu wydanego przez Ministry of Water and Sanitation (Ministry of Water and Sanitation 2018).

²⁴ Projektem na dużą skalę jest także tama Thika Dam dostarczająca wodę dla Nairobi, zbudowana pomiędzy rokiem 1988 a 1994, zajmuje powierzchnię 3 km², a jej głębokość dochodzi

i duże tamy. Średnie – to inwestycje na potrzeby społeczności lokalnej: wodociągi i instalacje wodno-sanitarne, tamy ziemne, zbiorniki wodne; małe: kioski wodne oraz tzw. *water pans* (misy wodne) – przydomowe zbiorniki wodne na potrzeby indywidualnych gospodarstw, mające na celu wykorzystanie wody deszczowej jako uzupełnienie innych źródeł wody.

Jak stwierdziła Sycylia Kariuki²⁵, do 2020 r. w Yatta²⁶ zbudowano 360 zbiorników wodnych, co przekłada się na 504 353 m³ zmagazynowanej wody, które mogą służyć do nawadniania około 420 akrów (1 akr = 4046,86 m²)²⁷. „Społeczność, która dotychczas liczyła na otrzymywanie pomocy żywnościowej, jest w stanie nie tylko samodzielnie wyprodukować żywność [płody rolne na potrzeby własne – M.S.], ale także produkować warzywa, fasolę francuską i papryczkę chili na eksport i na rynek krajowy” (Wamochie 2020). Rzeczą niezmiernie ważną ze społecznego punktu widzenia jest fakt, że nawodnienie terenów pod uprawy stwarza miejsca pracy: „Oczekuje się również, że z każdego akra powstaną miejsca pracy, pięć bezpośrednich i trzy pośrednie. Nastąpi zmniejszenie migracji ze wsi do miast wśród młodzieży poszukującej pracy, a także wzrost rocznego wkładu do PKB” (Wamochie 2020).

Jednak ze względu na ograniczone fundusze rządu, przy ogromnym zapotrzebowaniu na utrzymanie w należytym stanie zbiorników wodnych (np. wielu rolników chce odmulić swoje tamy ziemne, aby rozszerzyć działalność rolniczą) projekt objął 55% mieszkańców hrabstw Machakos i Kiambu do chwili jego ukończenia w grudniu 2020 r. Uzupełnieniem dużych projektów są tamy ziemne i mniejsze zbiorniki oraz misy wodne. W efekcie szczególnych starań mieszkańców „Rząd chce również zrehabilitować około 4000 istniejących zbiorników wodnych i małych zapór o pojemności 100 000 metrów sześciennych każdy, aby do 2022 r. przechowywać około 400 milionów metrów sześciennych wody. (...) To poprawi pojemność zbiorników, a tym samym jakość przechowywanej wody” (Wamochie 2020).

Wspieranie starań mieszkańców przez rząd w utrzymywaniu dobrego stanu mniejszych zbiorników wodnych bezpośrednio wpływa na zwiększenie produkcji żywności w całym hrabstwie. Wsparcie to jest także efektem presji samych mieszkańców na władze hrabstwa. Powyższe działania są zatem efektem współpracy w skali lokalnej, co należy podkreślić.

do 60 m, kiedy jest wypełniona. To projekt prestiżowy, gdyż dotyczący stolicy, największej aglomeracji Kenii.

²⁵ Sycylia Kariuki – sekretarz gabinetu Ministry of Water and Irrigation (Ministerstwo Wody i Nawadniania).

²⁶ Yatta to jeden z ośmiu tzw. Constituencies (okręgów wyborczych) w Machakos, spośród 190 utworzonych w całej Kenii, w oparciu o liczebność populacji (zgodnie z art. 89 (1) Konstytucji Kenii z 2010 r.). Nazwa ta wskazuje określone terytorium.

²⁷ <https://www.the-star.co.ke/counties/eastern/2020-05-28-360-water-pans-completed-in-yatta-for-irrigation/>

Istnieją jednak bariery w korzystaniu z zasobów wodnych. Są to: jakość wody, dostępność wody i koszty energii na jej doprowadzenie do gospodarstw. Należy także dodać, że ceny wody w Kenii są zróżnicowane²⁸, lecz rząd stara się, aby ta opłata była rozsądna. Korzystanie z wody przez gospodarstwa domowe odbywa się za pośrednictwem agencji WASREB (Water Service Board)²⁹.

W przeciwieństwie do małych projektów lokalnych (budowy małych tam gromadzących opady deszczowe, kiosków wodnych, mis wodnych i studni) budowa dużych kanałów sprawia, że procesy modernizacji w rolnictwie następują znacznie szybciej. Jednakże w znacznym stopniu przyczyniają się do uwikłania gospodarki Kamba w mechanizmy wpływów globalnego handlu. Wiąże się to do pewnego stopnia z narastaniem konfliktów społecznych na tle cenowym.

Przykładu dostarcza konflikt pomiędzy małymi, lokalnymi producentami żywności, którzy sprzedawali swoje produkty rolne pośrednikom handlowym, działającym na rzecz eksporterów europejskich. Broniąc się przed niekorzystną konkurencją cenową w handlu, rolnicy z Yatta utworzyli Matuu Farmers Self-Help Group, która zawarła długoterminową umowę z Kenya Horticultural Exporters³⁰. Douglas Kiereini w artykule poświęconym temu problemowi pisze:

Niestety z biegiem czasu okazało się, że KHE płaciło rolnikom znacznie poniżej cen rynkowych, a wojna cenowa rozwinęła się, gdy inni nabywcy oferowali lepsze ceny. Projekt [tej współpracy – M.S.] został również zagrożony przez suszę, kiedy kanał wysechł w 2009 r. w wyniku degradacji środowiska w górnym biegu rzeki Thika. Dziś, z pomocą Global Resilience Partnership, które od 2017 r. zapewnia finansowanie związane z ryzykiem klimatycznym [ewentualną suszą – M.S.], kanał Yatta utrzymuje ponad 70 000 małych gospodarstw (Kiereini 2019).

Umiejętność podejmowania inicjatyw obronnych, jak przekonuje działalność Matuu Farmers Self-Help Group, okazuje się ważnym atutem, kiedy w grę wchodzi zagrożenie podstaw bytowych ludności Machakos. To niewątpliwie cecha kultur otwartych na zmiany. Od stopnia indywidualnej przedsiębiorczości, umiejętności samoorganizowania się i współpracy w różnym wymiarze i na różnych płaszczyznach, zależy także osiągnięcie sukcesu w gospodarce, która jest uzależniona od zasobów i dostępności do wody.

²⁸ Klienci krajowi: ryczałt 200 KES miesięcznie. Rząd, szkoły, budynki wielomieszkaniowe, osiedla zamknięte i klienci komercyjni / przemysłowi: 75% objętości zużytej wody według licznika źródła wody. Wysokość opłat zależy także od rodzaju źródła, z którego pobierana jest woda oraz celu, do jakiego służy (użytek domowy, przemysłowy i in.).

²⁹ The Water Services Regulatory Board (*Wasreb* 2020) jest państwową spółką regulacyjną utworzoną na mocy ustawy wodnej z 2002 r., uaktualnionej w roku 2016. Jej celem jest chronić interesy i prawa konsumentów w zakresie świadczenia usług wodnych, zapewniając jednocześnie ochronę interesów innych zainteresowanych stron.

³⁰ Azjatycka firma eksportująca warzywa głównie do Wielkiej Brytanii.

8. Podsumowanie

Umiejętności adaptacyjne do zmieniających się i trudnych warunków życia w przypadku Akamba znalazły potwierdzenie w historii ich obecności na terenie Ukambani i mają związek z otwartością ich kultury na zmiany.

Nie oznacza to jednak, że w chwili obecnej sytuacja Akamba, jeśli chodzi o bezpieczeństwo związane z dostępem do wody, a zatem i bezpieczeństwo żywnościowe, jest w pełni zadowalająca. Powyżej była mowa o tym, że ze względu na ograniczone fundusze tylko 55% mieszkańców hrabstw Machakos i Kiambu zostało objętych programem rekultywacji i budowy nowych zbiorników wodnych – do 2020 r. w Yatta zbudowano 360 zbiorników (Wamochie 2020). Jednak z najnowszych badań dotyczących bezpieczeństwa żywnościowego w okręgu Yatta w Machakos (Ocharo i Kitchu 2020: 88) wynika, że nie jest ono wystarczające. Źródłem utrzymania aż 56% gospodarstw domowych jest rolnictwo (ściśle uzależnione od dostępu do wody), działalność gospodarczą prowadzi 18%, formalne zatrudnienie posiada 10% (nauczanie i praca biurowa), dorywczo pracuje 9%, wykwalifikowana siła robocza stanowi 6% i 1% robotnicy niewykwalifikowani.

Sektor rolniczy nie zapewnia bezpieczeństwa żywnościowego ze względu na warunki geoklimatyczne okręgu Yatta. Bezpieczeństwo to ma zapewnione zaledwie 18,7% gospodarstw domowych. Większość gospodarstw domowych (63,5%) cierpi na jego poważny brak, co powoduje występowanie głodu. Ponieważ stwierdzono, że głównymi wskaźnikami braku bezpieczeństwa żywnościowego są niski poziom wykształcenia głów gospodarstw domowych (odnosi się to zarówno do mężczyzn, jak i kobiet), niskie zatrudnienie w sektorach pozarolniczych i wielkość rodziny, kluczowymi działaniami, które należy podjąć powinien być przede wszystkim dynamiczny rozwój edukacji, szczególnie ukierunkowanej na użyteczne umiejętności zawodowe. Poza tym istnieje potrzeba wprowadzenia programów społecznych, których celem jest edukacja w zakresie planowania rodziny. Podstawowym działaniem jest jednak racjonalnie prowadzone rolnictwo (rekultywacja gleby, zwiększanie powierzchni upraw, uprawa wysokowydajnych odmian roślin).

Optymalna ilość wody niezbędnej do życia, jak i jej niedobór czy wręcz brak, implikują określone skutki ekonomiczne, a one z kolei wpływają na relacje społeczne: współpracę, rywalizację bądź konflikty i to zarówno o zasięgu lokalnym (np. problem pracy quasi-niewolniczej na dużych plantacjach) lub szerszym – krajowym (konflikty związane z konkurencją), a nawet międzynarodowym (problem uczciwego/nieuczciwego handlu). Są to następne kwestie, niewątpliwie ważne i zasługujące na zainteresowanie. Powstające różnice ekonomiczne prowadzą do polaryzacji społecznej. Świadczą o tym zarobki osób zatrudnionych w sektorze rolniczym, również w szklarniowym³¹.

³¹ Osoba pracująca w Kenii w ogrodnictwie, rolnictwie lub rybołówstwie zazwyczaj zarabia około 88 400 KES miesięcznie. Wynagrodzenia wahają się od 37 100 KES (najniższa średnia)

Immanentne cechy kultury tradycyjnej Kamba, o których była mowa: kolektywizm, unikanie niepewności, orientacja ku przyszłości – mają wpływ na efektywność wykorzystywania warunków przyrodniczych, zaradzanie trudnościom i podejmowanie zbiorowych inicjatyw w celu pozyskiwania i ochrony zasobów wody. Mają także wpływ na realizację aspiracji ekonomicznych Akamba. W artykule, w skrótovej perspektywie historycznej, wymienione zostały jedynie najważniejsze cechy kultury Kamba wiążące się bezpośrednio z tematem. Dotyczyły podejmowanych działań, pozwalających uniknąć zagrożeń dla spójności systemu społeczno-kulturowego. Nie ulega wątpliwości, że klęski suszy i głodu zawsze je stwarzały. Jednak umiejętności przystosowywania się do zmieniających się okoliczności bytowania sprawiły, że Akamba potrafili sprostać wyzwaniom. Okoliczności te wręcz wpływały stymulująco na rozwój ich kultury. Obecne warunki życia stwarzają nowe problemy, które wymagają rozwiązania.

Otwartość tej grupy etnicznej na zmiany umożliwia i nadal umożliwia rozwiązanie najważniejszego problemu regionu: problemu wody w Machakos. Dowodzi tego akceptacja Akamba dla modernizacyjnych projektów wodnych, presja społeczna na ich przeprowadzanie i współdziałanie z lokalnymi władzami w celu ich realizacji.

Akamba, aby przeżyć, od stuleci wielokrotnie stawali w obliczu konieczności podejmowania różnych zajęć, zapewniających bezpieczeństwo ich bytowania. Obecnie, dla zaspokojenia potrzeb rozwijającej się społeczności, dbają przede wszystkim o zasoby wody i starają się racjonalnie z niej korzystać, jednocześnie poszukując różnorodnych źródeł utrzymania w sektorach pozarolniczych.

Bibliografia

- Barth, Frederik. 1969. „Introduction”, w: F. Barth (red.), *Ethnic group and boundaries: The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget, 9–38.
- Farmbiz Africa. 2018. *Water harvesting save an 84 years of Machakos farmer as speer suffer drought during, 26 November 2018*, <https://farmbizafrica.com/profit-boosters/10-smart-farms/2433-water-harvesting-saves-an-84-years-old-machakos-farmer-as-peers-suffer-during-drought>, dostęp z dnia 20 lutego 2021.
- Feierman, Steven. 2003. „Ludność i języki w krajach Afryki Wschodniej w czasach najdawniejszych”, w: P. Curtin et al. (red.), *Historia Afryki*. Gdańsk: MARABUT.
- Gichuki, Francis N. 1991. *Environmental change and dryland management in Machakos district, Kenya 1930–90. Conservation Profile*. London: Overseas Development Institute, Regent's College; Nairobi: University of Nairobi/Ministry of Reclamation and

do 219 000 KES (najwyższa średnia). Rzeczywiste maksymalne wynagrodzenie jest wyższe (szyling kenijski, czyli 1 KES to ok. 0,0091 USD).

- Development of Arid, Semi-Arid Areas and Wastelands; <https://www.odi.org/sites/odi.org.uk/files/odi-assets/publications-opinion-files/6951.pdf>, dostęp z dnia 10 lutego 2021.
- Hobley, C. W. 2010. *Ethnology of A-Kamba and other East African tribes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hofstede, Geert. 1980. *Culture's consequences: International differences in work-related values*, 2nd SAGE Publication. <http://study.com/academy/lesson/hofstedes-uncertainty-avoidance-index-definition-example-cultures.html>, dostęp z dnia 15 września 2020.
- Hofstede, Geert. 2011. „Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context”. *Online Readings in Psychology and Culture* 2, 1, <https://scholarworks.gvsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1014&context=orpc>, dostęp z dnia 15 września 2020.
- Kiereini, Douglas. 2019. „Yatta Furrow: Where a Colonial Legacy Now Feeds Villages”. *Business Daily*, 28 FEBRUARY 2019, <https://www.businessdailyafrica.com/bd/lifestyle/society/yatta-furrow-where-a-colonial-legacy-now-feeds-villages-2240690>, dostęp z dnia 25 października 2020.
- Kithiia, Shadrack Mulei. 1997. „Land use changes and their effects on sediment transport and soil erosion within the Athi drainage basin, Kenya”, *IAHS Hydrological Sciences Journal* 245, 145–150.
- Krajewski, Marek; Agata Skórzyńska (red.). 2017. *Diagnoza w kulturze*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Machakos Cooperativ Union* 2020, <https://www.mcultd.co.ke/>, dostęp z dnia 20 listopada 2020.
- Mani, Joseph M. 2019. „Cultural patterns from the Kamba culture”, niepublikowany artykuł, https://www.academia.edu/1244095/CULTURAL_PATTERNS_FROM_THE_KAMBA_CULTURE?auto=download, dostęp z dnia 01 września 2020.
- Mendes, Diego M., Lisa Paglietti. 2015. „Kenya irrigation market brief”, <http://www.fao.org/3/a-i5074e.pdf>, dostęp z dnia 10 października 2020.
- Ministry of Water and Sanitation. 2018. *Ministry of Water and Sanitation Executive Brief on Water Supply Status in Machakos County 17th July 2018*, <http://tanathi.go.ke/preports/Machakos%20County%20Projects.pdf>, dostęp z dnia 12 października 2020.
- Muraya, Joseph. 2017. „It's not in doubt that with the right plans, a dry area such as Machakos can also produce sufficient food”, *The Capital FM News*. Nairobi, Kenya, July 3, 2017, <https://www.capitalfm.co.ke/news/2017/07/water-projects-change-the-face-of-machakos-county/>, dostęp z dnia 10 października 2020.
- Mwangangi, Joseph. 2019. „Census results for Ukambani Counties”, *Mauvoo News*, November 4, <https://mauvoo.com/2019-census-results-for-ukambani-counties/>, dostęp z dnia 19 września 2020.
- Ocharo, Robinson M.; Lucy M. Kithu. 2020. „Social predictors of food insecurity: The case of Yatta Constituency, Machakos County, Kenya”. *Current Research Journal of Social Sciences* 3, 1, 86–95.
- Parsons, Timothy. 2012. „Being Kikuyu in Meru: Challenging the tribal geography of colonial Kenya”, *Journal of African History*, 53, 65–86.
- Rakowski, Tomasz; Agata Skórzyńska. 2017. „Metodologie i ujęcia”, w: M. Krajewski, A. Skórzyńska (red.), *Diagnoza w kulturze*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 25–66.

- Rocheleau, Dianne; Patricia Benjamin; Alex Diang'a. 1995. „The Ukambani region of Kenya”, w: Jeanne X. Kasperson, Roger E. Kasperson, B. L. Turner II (red.), *Regions at risk: comparisons of threatened environments*. Tokyo-New York-Paris: United Nations University Press.
- TANATHI Water Works Development Agency (TAWWDA). 2020. <https://tanathi.go.ke/index.php/recent-projects/ongoing-projects>, dostęp z dnia 12 października 2020.
- Tiffen, M.; M. Mortimore; F. Gichuki. 1994. *More people less erosion: Environmental recovery in Kenya*. Nairobi: ACTS Press.
- Töpfer, Klaus; James D. Wolfensohn; Jonathan Lash. 2000. „Regaining the Gigh Ground. Reviving the Hill Side of Machakos”, w: *A guide to world resources 2000-2001. People and ecosystems. The fraying web of life*. Washington, D.C.: World Resources Institute, 149–162.
- UN Cartographic Section. 2020. https://www.nationsonline.org/oneworld/map/kenya_map2.htm, dostęp z dnia 20 sierpnia 2020.
- Vorbrich, Ryszard. 2012. *Plemienna i postplemienna Afryka*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Wamochie, Ryszard. 2020. „360 water pans completed in Yatta for irrigation”, *The Star*, 28 May 2020.
- Wangũhũ Ng'ang'a. 2006. *Kenya's ehnic communities. Foundation of the nation*. Nairobi: Gatũndũ Publisher's Limited.
- Wasreb 2020. The Water Services Regulatory Board, <https://wasreb.go.ke/about-us>, dostęp z dnia 10 października 2020.
- World Resources. 2000–2001. „Regaining the high ground: Reviving the Hill Sides of Machakos”, 145–158, http://pdf.wri.org/wr2000_agroecosystems_machakos.pdf, dostęp z dnia 20 grudnia 2020.

MAGDALENA DĘBOWSKA
Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne

DZIAŁALNOŚĆ WANGARI MUTA MAATHAI. ŚWIADECTWO ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA NATURĘ I PRAWA CZŁOWIEKA Z PERSPEKTYWY RUCHU GREEN BELT MOVEMENT

Dedykuję ten artykuł
Ukochanym Kokoo i Kakuyiaa,
a więc Leah i Lekakeny’emu Koros

Streszczenie

Tematem artykułu jest działalność Wangari Muta Maathai i jej zaangażowanie w ochronę środowiska naturalnego w Kenii w latach 1977–2011. W niniejszym tekście na przykładzie ruchu Green Belt Movement będę poszukiwać odpowiedzi na pytanie, czy oddolne działania lokalnych społeczności w Afryce mają szansę skutecznie wpłynąć na ochronę środowiska naturalnego, w tym zabezpieczenie niezbędnych zasobów wody pitnej. Stworzona przez Wangari Muta Maathai organizacja szerzyła ideę sadzenia drzew w celu utrzymania równowagi ekosystemu, w tym zapewnienia odpowiednich zasobów czystej wody. Wykorzystanym w artykule tekstem źródłowym jest przede wszystkim autobiografia Wangari Muta Maathai wsparta własnymi obserwacjami autorki poczynionymi podczas pobytów w Kenii w latach 2007, 2008, 2010, 2011–2012.

Słowa kluczowe: Wangari Muta Maathai, Kenia, woda, drzewa, ochrona środowiska naturalnego, Green Belt Movement, demokracja, prawa człowieka

The activities of Wangari Muta Maathai. Responsibility for nature and human rights from the perspectives of the Green Belt Movement

Abstract

The article presents Wangari Muta Maathai’s lifetime achievements and her involvement in the environmental protection in Kenya (1977–2011). The analysis of the Green Belt Movement seeks answers to the questions concerning African grassroots

movements and their opportunities in the field of natural environment conservation, including safe access to potable water sources. The organisation initiated by Wangari Muta Maathai has been promoting the idea of tree planting in order to maintain sustainable ecosystem, which also concerns the crucial issue of sufficient clean water resources. The main source book used in this article is Maathai's autobiography that is supported by individual observations of Magdalena Dębowska, gained during numerous visits in Kenya in the following years: 2007, 2008, 2010, 2011–2012.

Key words: Wangari Muta Maathai, Kenya, water, trees, natural environment conservation, protection, democracy, human rights

1. Uwagi wstępne

Wangari Muta Maathai (1940–2011) jest pierwszą Afrykanką, która otrzymała Nagrodę Nobla. Została w ten sposób wyróżniona w 2004 r. w związku z działalnością założonej przez siebie organizacji Green Belt Movement, która łączy zaangażowanie na rzecz zrównoważonego rozwoju społecznego z dbałością o ochronę środowiska. W działalności tej organizacji kwestie związane z ochroną wód i problemem dostępności do czystej wody miały niebagatelne znaczenie. Maathai urodziła się w kenijskiej wsi Nyeri w Ihithe – regionie centralnych wyżyn. Jej dzieciństwo i młodość przypadły na okres, kiedy tereny te były częścią kolonii brytyjskich. Wykształcenie zdobyła w Stanach Zjednoczonych, gdzie na Uniwersytecie w Pittsburghu obroniła pracę magisterską w dziedzinie biologii. W 1971 r. doktoryzowała się na Uniwersytecie w Nairobi, a tym samym została pierwszą kobietą pochodzącą z obszarów wschodniej i centralnej Afryki, która uzyskała ten tytuł. Powrót do ojczyzny w 1964 r. oznaczał też powrót do nowej rzeczywistości – do niepodległej Kenii. Pisała o tym okresie w swojej autobiografii w następujący sposób:

Płynęłam na fali entuzjazmu i optymizmu obecnych wokół mnie Kenijczyków. Wtórkałam słowom amerykańskiego przywódcy walki na rzecz praw obywatelskich, Martina Luthera Kinga Jr, wypowiedzianym u stóp memoriału Lincolna w Waszyngtonie, 28 sierpnia 1963 r.: „W końcu wolni! W końcu wolni! Dzięki Ci Boże, jesteśmy w końcu wolni!”. Te myśli dominowały mój umysł w kolejnych dniach i miesiącach, gdy łączyłam się na nowo z losem mojego kraju i narodu. (...) Po tylu trudnych okresach w historii Kenii, jakie nastąpiły po odzyskaniu niepodległości, trudno jest przekazać, jak bardzo ekscytujący był to czas. Naprawdę czuliśmy, że los Kenii jest w naszych rękach¹ (Maathai 2006: 99–100).

¹ Wszystkie tłumaczenia z języka angielskiego zostały dokonane przez Magdalenę Dębowską.

Jednakże potencjał zmian, jaki otworzył się wówczas przed Kenijczykami w dużej mierze był wykorzystywany przez kolejne rządy do osiągania indywidualnych celów politycznych i korzyści materialnych, na dalszy plan zeszyły zaś potrzeby społeczeństwa². Sprzeciwiająca się temu Wangari Muta Maathai z czasem zrezygnowała z kariery akademickiej, żeby móc poświęcić czas na pracę na rzecz dobra publicznego. Zaangażowana w ochronę środowiska, broniła jednocześnie praw kobiet na wielu płaszczyznach, wspierała prodemokratyczne działania i wszelkie inicjatywy na rzecz zrównoważonego rozwoju. To właśnie połączenie tych czynników (demokratycznych zasad funkcjonowania społeczeństwa i ochrony środowiska naturalnego) uznała za kluczowe w działalności na rzecz rozwoju dobrze funkcjonującego kenijskiego społeczeństwa i za tę działalność otrzymała Pokojową Nagrodę Nobla (nobelprize.org 2004). Poprzez to wyróżnienie doceniono jej wkład w zrównoważony rozwój oraz działania na rzecz demokracji i pokoju. Tymczasem problem, który starała się rozwiązać Wangari Muta Maathai, jest w dalszym ciągu wyraźnie widoczny we współczesnej Kenii³.

2. Dostęp do wody w Kenii

Kenia należy do krajów klasyfikowanych przez ONZ jako chronicznie ubogie w wodę, co oznacza, że roczne opady nie przekraczają 1000 mm (World Bank 2004)⁴. Ponad połowa społeczeństwa żyje poniżej progu skrajnej biedy, co wiąże się też z dostępem do podstawowych środków takich jak czysta woda. Raport Światowej Organizacji Zdrowia i UNICEFu z 2019 r. informuje, że 58 procent Kenijczyków ma dostęp do wody pitnej, przy czym jedynie 30 procent do podstawowych usług sanitarnych, w tym bieżącej wody (WHO/UNICEF Joint Monitoring Report 2019). Ustalenia dotyczące dostępności do wody różnią się znacznie między

² Na ten temat por. Pawełczak (2004: 273–274).

³ Autorka niniejszego artykułu zetknęła się z tym problemem podczas badań prowadzonych w Kenii w listopadzie 2008 r. Były to badania przeprowadzone w masajskiej wiosce położonej nieopodal terenów Maasai Mara, w prowincji Narok. Dotyczyły one percepcji czasu, a grupą badaną byli uczniowie lokalnej szkoły, masajscy nastolatki. Jednocześnie umożliwiły one uczestniczenie przez kilka tygodni w życiu powszednim mieszkańców wsi i codzienne długie rozmowy z Lekakenym Korosem, seniorem jednej z rodzin. Dyskusje toczono przy chacie wybudowanej na wzgórzu, z którego rozpościerał się widok na całą okolicę i miały ogromną wartość poznawczą, wykraczającą daleko poza obszar prowadzonych badań. Rozmowy te dotyczyły też w dużym stopniu problemu daleko idących zmian tej okolicy, które dokonały się na skutek postępującej deforestacji, a przez to uciążliwego i groźnego deficytu wody.

⁴ Literatura na temat problemów z wodą, które dotyczą Kenii jest bardzo bogata, a historia zainteresowania tymi problemami sięga lat trzydziestych XX w. Przedstawienie literatury oraz ogólnie na temat problemów z wodą w Kenii por.: Marshall 2011.

sobą, co widać chociażby na przykładzie danych przedstawionych przez organizację water.org, które mówią o 48 procentach bez dostępu do podstawowych udogodnień sanitarnych, co oznacza, że 52 procent ludności taki dostęp posiada (water.org 2021). Nie konkretne wielkości są jednak istotne, lecz niezaprzeczalny fakt, że duża część mieszkańców Kenii boryka się z problemem dostępu do czystej wody.

Pierwsze plany rządu kenijskiego dotyczące poprawy sytuacji wiążą się z postanowieniami zawartymi w ramach National Water Master Plan z 1974 r., który przewidywał do roku 2000 umożliwienie każdemu dostępu do wody „w rozsądnym oddaleniu od gospodarstwa domowego” (Mumma 2007: 158). Kolejne postanowienia z 2002 r. (Water Act 2002) wiązały się z radykalnymi i szeroko zakrojonymi zmianami w stosunku do dotychczasowych rozwiązań prawnych. Zmiany te obejmowały między innymi decentralizację zarządzania zasobami wodnymi i przekazanie pełnomocnictw administracji lokalnej oraz zaangażowanie organizacji pozarządowych w zarządzanie wodą i dostępem do niej (Mumma 2007: 160). Jednak na dwa lata przed śmiercią Maathai, czyli w 2009 r., sytuacja wciąż była trudna. Wówczas 30 procent mieszkańców miast i ponad 50 procent ludności wiejskiej pozostawało bez dostępu do jakichkolwiek zasobów wodnych (Ogendi, Ong’oa 2009: 178). Próby administracji państwowej, zmierzające do poprawy tej sytuacji poprzez wiercenie studni lub tworzenie tam, często spełzały na niczym. Większość projektów, która dotyczyła terenów pustynnych lub półpustynnych, była wdrażana bez konsultacji z miejscowymi społecznościami. Tryb życia tych społeczności, które w przeważającej części są nomadyczne i przenoszą się z miejsca na miejsce ze stadami bydła w poszukiwaniu pastwisk, w dużym stopniu zależy od dostępności wody, a ingerencja w naturalne warunki pozbawia je możliwości dalszej egzystencji. Co więcej, tamy i zbierana przez nie woda, stały się przyczyną chorób, deficytu ryb poprzez zakłócenie biegu rzek, a także paradoksalnie deficytu wody, gdyż zmieniały diametralnie ekosystem regionu (Ogendi, Ong’oa 2009: 178). Zarządzanie zasobami i ich konserwacją zawiodło także ze względu na brak etycznych zasad związanych z korzystaniem z wody. I tak jednym z problematycznych aspektów są rosnące ceny wody, zarówno na wsi, jak i w miastach. Pojawia się też pytanie o to, czy wodę – jako niezbędną potrzebną człowiekowi do życia – można traktować jedynie w kategoriach przedmiotu handlu, czy dostęp do niej jest niezbywalnym ludzkim prawem (Ogendi, Ong’oa 2009: 179).

W ostatnim dziesięcioleciu w Kenii uchwalano kolejne ustawy dotyczące wody (Kenya Water Acts), które zmierzały do decentralizacji zasobów wodnych, wprowadzenia sektora prywatnego do czerpania korzyści z wody oraz odpowiedzialności poszczególnych gmin i społeczności za jej dystrybucję. Uchwała z 2016 r. (The Water Act 2016) odnosi się do zapisów z Konstytucji uchwalonej w 2010 r., dotyczących dostępności do czystej wody pitnej „jako podstawowego prawa człowieka” (Understanding the Kenia 2016 Water Act 2016). Sytuacja jednak nie



Fot. 1. Leah Koros, Kokoo, u stóp wzgórza swojego gospodarstwa. Kenia, listopad 2008



Fot. 2. Lekakeny Koros, Kakuyiaa, przepasany tradycyjnym masajskim wzorem. Kenia, listopad 2008

poprawia się, również ze względu na znaczny wzrost populacji kraju oraz związane z tym zanieczyszczenie środowiska na skutek ludzkiej aktywności, w tym między innymi większej produkcji ścieków i śmieci. Kenijczycy zmuszeni są do radzenia sobie na różne sposoby – na terenach rolnych pozyskuje się często wodę z deszczówki lub korzysta się ze studni głębinowych, jednak jakość tak pozyskiwanej wody jest niska, a w porze suchej i te źródła wysychają. Regularnie też dochodzi wciąż do konfliktów o dostęp do źródeł wody. Przykładem są wydarzenia ze stycznia 2005 r., kiedy farmerzy Kikuju starli się z masajskim pasterzami w okolicy Jeziora Naivasha (reliefweb 2005).

Nakłady rządu kenijskiego na wodę są niskie – oscylują wokół 200 kenijskich szylingów na rok w przeliczeniu na jednego Kenijczyka (Ogendi, Ong’oa 2009: 185). Zgodnie z ustawą z 2002 r. lokalne władze w celu zapewnienia odpowiednich warunków dostarczania wody tworzą autonomiczne przedsiębiorstwa Water and Sewerage Companies (WSC). Przy czym to nie lokalne władze są właścicielami dostarczanej wody, gdyż należy ona do Regional Water Service Boards (RWSB), które przyznają odpowiednie licencje i ustalają standardy dystrybucji (Ogendi, Ong’oa 2009: 65). Obowiązkiem RSWB jest również konserwacja i zarządzanie zasobami wodnymi w zgodzie z National Water Services Strategy (WASREB 2020). Na mocy ustawy (Water Act) z 2002 r. w tym samym roku powołano Water Resources Management Authority (WRMA), którego zadaniem jest współpraca z udziałowcami w celu ustanowienia właściwych regulacji i zarządzania zasobami wodnymi. Ma to na celu branie pod uwagę oddolnych inicjatyw, w przeciwieństwie



Fot. 3. Kobieta czerpiąca wodę z rzeki do typowych plastikowych kanistrów.
Kenia, listopad 2008

do odgórnego narzucania polityki wodnej, bez uwzględniania głosu społeczności. Utworzono też Water Services Trust Fund, który miałby zapewniać finansowe wsparcie dla projektów wodnych na terenach ubogich w wodę. Niestety teoria nie ma odzwierciedlenia w praktyce. Ze względu na niedostateczne dofinansowanie, WSTF nie wypełnia swojej misji, a liczba Kenijczyków z brakiem dostępu do wody pitnej z każdym rokiem rośnie (Ogendi, Ong’oa 2009: 183–184). Dużo zasobów wodnych przepada na skutek nieszczelnych rur, a także ze względu na nielegalne podłączanie się do oficjalnego systemu dystrybucji.

Kłopoty z dostępem do wody generują kolejne problemy – wynikiem są pogarszające się zbiory w przydomowych uprawach, gorsze warunki higieniczne wpływające bezpośrednio na obniżenie poziomu życia, coraz gorszą sytuację kobiet (bo to one są odpowiedzialne za dostarczenie wody do domu, przez co często muszą same nosić ją z dalekiego ujęcia), a także wpływ na wzrost rozwarstwienia ekonomicznego Kenijczyków (por. Gulyani, Talukdar, Kariuki 2005: 1). Maathai poszukując skutecznych rozwiązań postanowiła nieść pomoc kobietom, zachęcając je do wspólnej pracy i promocji rozwoju, który miał służyć lokalnej społeczności, co w konsekwencji zainspirowało ją do utworzenia Green Belt Movement, a więc społecznego ruchu na rzecz ochrony środowiska, którego celem była również edukacja na rzecz praw obywatelskich i zdrowego stylu życia.

Wedle licznych badań przeprowadzonych w ostatnich dwóch dekadach, m.in. w 2018 r. (Rateb, Hermas 2020: 1–2), ziemia uzależniona od intensywnych opadów kwietniowej pory deszczowej i kolejnych opadów w listopadzie jest narażona na utratę owej cykliczności na skutek postępujących zmian klimatycznych. Płynąca przez tę okolicę rzeka Ewaso Ngiro nie jest wystarczającym źródłem wody ani dla upraw, ani na potrzeby mieszkańców. Problemem jest także zanieczyszczenie wody spowodowane praniem odzieży w rzece, przez co chemikalia zmieniają okoliczny ekosystem. Dodatkowo, osypująca się ziemia, która nie jest utrzymywana przez korzenie drzew, powoduje mętnienie wody. Tymczasem to właśnie z rzeki kobiety czerpią wodę do charakterystycznych żółtych kanistrów transportowanych do gospodarstw przez osły albo na barkach tych kobiet, których na takie zwierzęta juczne nie stać. Większości rodzin nie stać również na regularny zakup butelkowanej wody mineralnej, która, choć dostępna w miejscowych sklepikach, nie jest powszechnie używana ze względu na zbyt duży koszt, przekraczający możliwości codziennego domowego budżetu. To raczej sporadycznie pozyskane butelki służą później jako pojemniki do czerpania wody z rzeki bądź zbierania zapasów deszczówki. Kolejne problemy, jeśli chodzi o pozyskanie wody dotyczą budowy studni. Okazuje się, że znalezienie odpowiedniego miejsca jest trudnym logistycznie przedsięwzięciem. Przykładem może być historia, kiedy w 2006 r. jedna z kobiet ze wsi Melelo, Leah Koros, zainicjowała wydrążenie takiego otworu w ziemi po przeprowadzeniu wcześniejszych konsultacji z ekspertami. Niestety, pomimo znacznych nakładów finansowych, narzędzia, jakimi wówczas dysponowano, okazały się niewystarczające, aby odnaleźć podziemne źródła i wykopana jama służy do dziś za kompostownię. Natomiast gromadzenie zapasów deszczówki podczas listopadowych opadów nie jest efektywne, niemniej konieczne dla tymczasowego zapewnienia wody zarówno dla ludzi, zwierząt, jak i na potrzeby upraw⁵.

Na przestrzeni lat, odkąd Kenia odzyskała niepodległość, następujące po sobie rządy kenijskie – tak zresztą, jak i w wielu innych państwach afrykańskich⁶ – były świadome, że problemy związane z gospodarowaniem wodą są jednymi z ważniejszych kwestii, z którymi musiały się zmierzyć. Miało to odzwierciedlenie w podejmowanych działaniach, jakimi było budowanie tam i studni, inicjowane z rzeczywistej potrzeby poprawienia poziomu życia mieszkańców Kenii. Tak jak

⁵ Rozwiązaniem, które miało przynieść stałe korzyści i nad którym moi gospodarze w wiosce Melelo od 2006 r. pracowali, jest poprowadzenie wodociągu z rzeki bezpośrednio do domostwa. Jest to bardzo trudne przedsięwzięcie, ponieważ mieszkańcy wioski nie mogą liczyć na dodatkowe fundusze ze strony państwa, zmuszeni byli wykonać wszelkie prace w ramach prywatnej inwestycji. Mieszkańcy terenów wiejskich w Kenii są często zdani w kwestiach rozbudowy infrastruktury na siebie. Brak odpowiednich nakładów finansowych koniecznych przy takich inicjatywach często decyduje o braku dostępu do czystej wody.

⁶ Por. artykuł Hanny Rubinkowskiej-Anioł w niniejszym tomie.

i w innych państwach, nie tylko afrykańskich⁷, również w Kenii inwestycje te często okazywały się mieć negatywne skutki, które nie były wcześniej przewidziane. Były to przede wszystkim zmiany w ekosystemie, które ostatecznie przyczyniały się do pogłębienia problemów z wodą na skutek pustynnienia, wymierania określonych gatunków roślin, etc. Także wzrost demograficzny nie pozwalał skutecznie rozwiązać problemów, wpływając w dużym stopniu na ciągłe pogarszanie się sytuacji w dostępie do wody.

3. Odchodząca tradycja, czyli zmiany wprowadzane przez kolonizatorów

Obecne problemy dotyczące dostępu do czystej wody łączą się ściśle z kwestiami zmian, których doświadczali mieszkańcy Kenii w XX w. Kenia od 1895 do 1963 r. była częścią Imperium Brytyjskiego, początkowo jako protektorat, następnie jako kolonia. Próby modernizowania i wprowadzania zmian na wzór państw Zachodu zainicjowane zostały przez Brytyjczyków, a kontynuowane już po odzyskaniu niepodległości w 1960 r. Wedle przekonania Wangari Muta Maathai, tradycyjny, przedkolonialny styl życia wkomponowany był w funkcjonowanie ekosystemu tych obszarów. Natomiast zmiany, wprowadzane od początku XX w. przyczyniły się do zaburzenia równowagi, której konsekwencje odczuwalne przez Kenijczyków dotyczą także nasilających się problemów z wodą. Wspomnienia Maathai wydają się być jednak wyidealizowane. Według badaczy, kenijscy rolnicy (między innymi Kikuyu) w okresie przedkolonialnym prowadzili uprawę ziemi – wypalali lasy w celu pozyskania terenów pod uprawę, a po ich eksploatacji przenosili uprawy dalej, na kolejne uzyskane przez wypalenie tereny. Inne problemy powodowane były przez wypasy bydła (Ofcansky 1984: 137). O próbach ochrony środowiska przez Brytyjczyków pisze także Marek Pawełczak twierdząc, że Kenijczycy „podchodzili nieufnie do programu ochrony gleby, ponieważ uznawali, że biali przygotowują się w ten sposób do przejęcia ziemi w rezerwach” (Pawełczak 2004: 164). Nie oznacza to jednak, że okres kolonialny nie przyczynił się z różnych powodów – chociażby ze względu na budowę infrastruktury – do deforestacji obszarów Kenii, a co za tym idzie do problemów z wodą.

Wangari Muta Maathai w autobiografii przedstawia tradycyjny zrównoważony sposób korzystania ze środowiska przez ich mieszkańców, a także zmiany – również w postrzeganiu środowiska, jakie zachodziły pod wpływem działań kolonizatorów.

⁷ Najbardziej spektakularne przykłady wiążą się z budową największych tam na świecie: Wielkiej Tamy Asuańskiej w Egipcie, Tamy Trzech Przełomów w Chinach czy Tamy Atatürka w Turcji. Wszystkie te tamy przyczyniły się do degradacji ekosystemu, a podobne obawy związane są z działającą od wiosny 2021 r. Wielką Tamą Etiopskiego Renesansu na granicy Etiopii i Sudanu.

Uznawanie elementów środowiska za pełniące wyjątkową rolę w funkcjonowaniu człowieka sprzyjało ochronie tych terenów. I tak, Mount Kenya, góra położona w sercu Kenii, została nazwana w kikuju Kirinyaga, co oznacza „miejsce światłości”, czyli miejsce uznawane za święte⁸. Pełniło ono istotną rolę w mitologii Kikuju. To właśnie ze szczytu tej góry Bóg miał ukazać pierwszym rodzicom, Gikuyu i Mumbi, tereny, na których miały zamieszkać kolejne pokolenia. To ta góra była źródłem obfitych deszczy, rzek, strumieni, czystej, zdatnej do picia wody. W regionie centralnej Kenii drzwi wejściowe do domostwa skierowane były zawsze w jej stronę. Tradycja ta, jak wiele innych, zaczęła z czasem zanikać za sprawą działalności misjonarzy, kupców i administratorów, którzy wprowadzili nowe postawy wobec ekosystemu i zainicjowali odmienne metody eksploatacji środowiska naturalnego. Na destabilizację ekosystemu wpływ miało wprowadzenie regularnej wycinki drzew, w tym dziewiczych lasów, zastępując je importowanymi, nieendemicznymi gatunkami, wzmożone polowania na dziką zwierzynę oraz ekspansywne rolnictwo komercyjne. Dla mieszkańców krajobraz utracił swój święty pierwiastek, a oni sami zagubili szacunek wobec wcześniejszej równowagi, uznając postępującą eksploatację zasobów naturalnych za znak postępu. Zmiany zachodziły na wielu płaszczyznach, a języki którymi posługiwali się mieszkańcy Kenii zmiany te odzwierciedlały. Między innymi oryginalne nazwy geograficzne były zastępowane przez kolonizatorów nazwami angielskimi, odwołującymi się do brytyjskiej kultury i historii, np. upamiętniając postacie zasłużone dla Imperium. I tak region znany jako Aberdare⁹ wcześniej nazywany był Nyandarua, co oznacza wyprawioną skórę zwierzęcą, ze względu na kształt terenu.

Kolonizatorzy uznali centralne wyżynne tereny Kenii za atrakcyjne dla osadnictwa, charakteryzowały je bowiem żyzna ziemia, brak dotkliwych chorób, w tym malarii, dogodne temperatury. Otrzymali od korony brytyjskiej odpowiednie dokumenty, które czyniły ich prawnymi posiadaczami ziemskimi w regionach wybranych na uprawę pszenicy, kukurydzy, kawy czy herbaty. Aby umożliwić podział ziemi dla nowo przybyłych osadników, wiele lokalnych społeczności zostało przymusowo przesiedlonych na inne tereny. Natomiast rdzenni mieszkańcy, którzy pozostali w centralnej części kraju, zostali zmuszeni do zamieszkania w wydzielonych przez administrację rezerwach, gdzie pozwolono im zatrzymać swoją ziemię. Pozostałe tereny zostały odebrane rdzennej ludności i przekazane europejskim przybyszom. Z czasem coraz większe obszary trafiały do ich rąk – po zakończeniu pierwszej i drugiej wojny światowej weterani wojenni otrzymywali w nagrodę ziemię w Kenii, na skutek czego do 1950 r. czterdzieści tysięcy osadników, głównie

⁸ Na ten temat por. Pawełczak (2004: 26).

⁹ Lord Henry Bruce Aberdare (1815–1895) – zasłużony polityk epoki wiktoriańskiej, poza innymi zaszczytnymi funkcjami był przewodniczącym Królewskiego Towarzystwa Geograficznego (Royal Geographic Society).

brytyjskich, stało się właścicielami dwóch i pół tysiąca farm. Znalazło to symboliczne odzwierciedlenie w nowej nazwie regionu: Białe Wzgórze.

Wangari Muta Maathai była świadkiem odchodzenia dawnego świata. Dekada po dekadzie wpływy Europejczyków wypierały tradycję wypracowaną przez pokolenia żyjących tu wcześniej Afrykanów. Dawna kultura opisywana jako prymitywna i zacofana (Maathai 2006: 11) ustępowała stopniowo miejsca tej uznawanej przez kolonizatorów za słuszną. Ludzie postępowi, nazywani *athomi*, co w tłumaczeniu oznacza „ci którzy czytają”, przejmowali perspektywę europejską. Czytając Biblię, zmieniali stosunek wobec świata natury, który do tej pory jawił im się jako źródło wiedzy w fundamentalnych życiowych kwestiach. Przykładem jest między innymi zmiana postawy wobec drzewa figowego zwanego *mugumo*. Było ono uważane za święte, dlatego jego wycinka, a nawet korzystanie z jego uschniętych konarów, były zakazane (Maathai 2020: 8). Wiedziały o tym dzieci już od wczesnego dzieciństwa, dopiero później, już jako dorosłe, rozumiały mądrość tej tradycji. Tak opisuje to Maathai:

Z czasem zrozumiałam, że istnieje związek między systemem korzeniowym drzewa figowego i podziemnymi zasobami wodnymi. Korzenie penetrowały głębokie pokłady gleby, przebijając się przez warstwę kamieni, w konsekwencji sięgając do poziomu wód gruntowych. Następnie woda płynęła wzdłuż korzeni ku górze, aż natrafiała na zagłębienie lub miękki fragment gleby, gdzie wytryskiwała nad powierzchnię ziemi, tworząc źródło strumienia. Regułą było to, że gdziekolwiek rosły drzewa figowe, tam najprawdopodobniej istniały źródła. Szacunek, jakim lokalna społeczność otaczała te drzewa, pomógł ochronić strumienie (...) Drzewa również spajały glebę, ograniczając prawdopodobieństwo erozji czy osuwisk. W ten sposób, bez świadomego wysiłku, te kulturowe i duchowe praktyki przyczyniły się do ochrony bioróżnorodności (Maathai 2006: 46).

Wspomnieniem z wczesnego dzieciństwa dotyczącym strumienia działaczka podzieliła się również na zakończenie swojego wykładu z okazji ceremonii wręczenia Pokojowej Nagrody Nobla w 2004 r.

Kończąc, chciałabym podzielić się doświadczeniem, kiedy jako mała dziewczynka przychodziłam nad strumień nieopodal naszego domu, aby nabrać wody dla mojej mamy. Miałam zwyczaj pić bezpośrednio ze strumienia. Bawiąc się wśród liści maranty trzcinowej, próbowałam na próżno złapać opuszkami żabie jajeczka, mając je za koraliki. Jednak za każdym razem, gdy muskałam je palcami, pękały. Chwilę później widziałam tysiące kijanek: czarnych, energicznych, wijących się w przejrzystej wodzie na tle czarnej ziemi. To jest świat, który odziedziczyłam po moich rodzicach. Dziś, ponad 50 lat później, strumień wysechł, kobiety przemierzają długie dystanse, aby nabrać wody, która nie zawsze jest czysta, a dzieci nigdy się nie dowiedzą, co utraciły.

Stoimy przed wyzwaniem odbudowania krainy kijanek i oddania w ręce naszych dzieci świata piękną i zachwyty (Maathai 2004).

Maathai w swojej autobiografii wspomina regularne opady deszczu, czystą, ogólnodostępną wodę pitną, rozległe nawodnione pola kukurydzy, pszenicy czy ogrody warzywne uprawiane dzięki żyznej glebie, przez co głód był w zasadzie niespotykany. Dla kontrastu, wspomina też wypalanie okolicznych lasów, w których miejsce administracja brytyjska zlecała sadzenie obcych gatunków drzew, takich jak sosny czy eukaliptusy. Zaletą tych gatunków był ich szybki wzrost, co służyło rozwojowi sektora drzewnego i budownictwa. Zachęcano lokalnych farmerów do sadzenia nowych gatunków, dając im darmowe sadzonki. Skutki okazały się jednak destrukcyjne dla ekosystemu, gdyż nowe gatunki wypierały te rdzenne, które przystosowane były do gromadzenia wody deszczowej i utrzymywały ją w glebie. Na skutek zmian dokonujących się przez lata w strukturze regionalnej flory warstwy wody głębinowej znacznie się obniżyły, co doprowadziło do zanikania strumieni i rzek, a nawet do ich całkowitego wyschnięcia.

Wprowadzenie przez kolonizatorów opodatkowania zarobków było kolejnym czynnikiem, który diametralnie zmienił relacje społeczne, a w konsekwencji wpłynął też na równowagę ekologiczną. Przejście od ekonomii opartej na hodowli (w dużej mierze polegającej na barterze, gdzie opłatę stanowiły kozy lub krowy) na gospodarkę monetarną zmusiło lokalne społeczności do pracy na farmach białych osadników lub w biurach administracji brytyjskiej, gdyż to właśnie kolonizatorzy wypłacali wynagrodzenia. Do końca lat czterdziestych XX w. farmy kolonizatorów stały się głównym pracodawcą (Maathai 2006: 14). Co więcej, kolonizatorzy posiadali też monopol na sprzedaż plonów, gdyż jedynie członkowie spółdzielni, a więc biali kolonizatorzy, mieli możliwość sprzedaży swoich plonów na rynkach zbytu. Ojciec Maathai miał możliwość sprzedaży swojemu pracodawcy np. kukurydzy jedynie po minimalnych stawkach, przy czym cała rodzina musiała uczestniczyć w zbiorach, co czyniło ich, jak to określiła, *glorified slaves* (Maathai 2006: 15). Uprawa herbaty i kawy była zastrzeżona jedynie dla europejskich osadników. Tylko oni mogli czerpać zyski z uprawy żyznej ziemi, którą odebrano lokalnej ludności. Wprowadzenie monokultur plantacyjnych zburzyło dotychczasową równowagę ekologiczną. Wśród Afrykanów nastąpiła też zmiana w sposobie ubierania się i wykorzystaniu narzędzi codziennego użytku. Zmniejszył się znacznie sektor wytwórstwa, a wzrosła zależność od importu towarów, których komponentami są tworzywa sztuczne, z czym wiąże się negatywny wpływ na środowisko naturalne. Przykładem są torby plastikowe, które zastąpiły tradycyjnie tkane kosze z agawy lub innych naturalnych włókien.

Na kwestie społeczne wpłynęło też wprowadzenie nowych zasad dotyczących zatrudnienia. Powodowało ono migrację ludności z terenów wiejskich do miast i przyspieszony rozwój urbanizacyjny, któremu towarzyszyło pogorszenie warun-

ków życia. Przykładem jest stolica, Nairobi, która jeszcze w latach sześćdziesiątych XX w. była nazywana „zielonym miastem w słońcu”. Populacja wówczas nie przekraczała pół miliona mieszkańców, a slumsy nie miały racji bytu (Maathai 2006: 104). Dzisiaj mieszkańców Nairobi jest niemal cztery i pół miliona. Maathai wspomina świat obfity w dary natury, której niezaburzony ekosystem był źródłem siły i zdrowia również dla człowieka. Wyrazem świadomości bycia częścią ekosystemu jest tradycyjne ostatnie pożegnanie kierowane do zmarłej osoby: „Odpoczywaj w krainie rosy i deszczu”.

Obserwując zmiany zachodzące w każdym aspekcie życia codziennego i konsekwentne odrywanie społeczności od jej wielowiekowej tradycji, Maathai postanowiła działać na rzecz przywrócenia właściwego działania ekosystemu, wiążącego się także z kwestiami społecznymi, zwłaszcza na terenach rolnych.

4. Green Belt Movement

Na często zadawane pytanie o to, dlaczego na początku swojej drogi Maathai zajęła się drzewami, odpowiadała, że pragnęła skoncentrować się na czymś, co mogłoby być realizowane natychmiast, a czego rezultaty byłyby widoczne zarówno szybko, jak i w długiej perspektywie. Maathai rozumiała ścisły związek między egzystencją drzew i obecnością wody w regionie. Gdy drzewo figowe, symbol jej dzieciństwa, zostało ścięte, wyschł też strumień nawadniający okoliczną ziemię i pozwalający zbierać plony. Drzewo ścięto, aby powiększyć przestrzeń pod uprawę herbaty. Była to krótkowzroczna decyzja, która wpłynęła na zmianę ekosystemu okolicy.

Jakiegokolwiek było pierwotne źródło decyzji o niekarczowaniu tych drzew, mieszkańcy tego regionu uniknęli osuwisk, gdyż silne korzenie figowców trzymały glebę na stromych zboczach wzgórz. Mieli również zapewnioną w obfitości czystą wodę. Jednakże już we wczesnych latach siedemdziesiątych osuwiska stały się coraz częstszym zjawiskiem, a źródła czystej wody pitnej coraz bardziej deficytowe. O ironio, ziemia wokół figowca mojego dzieciństwa pozostała jałowa i nic więcej na niej nie wyrosło. Tak jakby gleba nie akceptowała niczego poza ściętym drzewem (Maathai 2006: 122).

Przejmowanie coraz większych połaci ziemi pod uprawy herbaty i kawy z przeznaczeniem na eksport, stało się zgubne dla rozwoju kolejnych pokoleń. Coraz więcej dzieci zapadało na choroby związane z niedożywieniem, gdyż płody ziemi w coraz mniejszym stopniu służyły jej mieszkańcom (Maathai 2006: 123). Uprawy rynkowe zastąpiły wcześniejszą autonomię w kwestii produktów spożywczych. W konsekwencji dominującym towarem stała się żywność przetworzona: biały chleb, mąka kukurydziana oraz ryż; bogate w węglowodany, ale nie zapewniające

odpowiedniej dawki białka, witamin i minerałów. Mniejsza ilość opału, na skutek deforestacji, również ograniczała możliwości przygotowania żywności gotowanej dłużej na otwartym ogniu.

Sadzenie drzew było bezpośrednim rozwiązaniem licznych problemów i deficytów, z którymi zmagał się zarówno ekosystem, jak i społeczeństwo. Obok zapewnienia wody i równowagi ekologicznej regionu, drzewa miały zapewnić kobietom dostateczną ilość drewna do przygotowania pożywnych posiłków, budulec na ogrodenie gospodarstwa, niezbędny cień zarówno dla ludzi jak i zwierząt, schronienie dla ptaków oraz, w przypadku niektórych gatunków, owoce do spożycia. Tak właśnie w 1977 r. powstał ruch zwany Green Belt Movement. Współpraca z UNEP (Program Środowiskowy ONZ) poskutkowała udziałem Maathai w konferencji Habitat I w Vancouver, gdzie w czerwcu 1976 r. przez dwa tygodnie dyskutowano na temat jakości osadnictwa w miastach całego świata. Kontakt z prelegentami o różnym pochodzeniu zainspirował ją do wdrożenia swojej idei w życie. I mimo że wcześniejsza inicjatywa o nazwie Envirocare wygasła na skutek braku dostatecznego wsparcia otoczenia, koncepcja sadzenia drzew, będąca podstawą odbudowy ekosystemu, jak i poprawy standardu życia człowieka, pozostała żywa. Inspirująca okazała się też konferencja w Mexico City w 1975 r., która jednoczyła kobiety z całego świata, opowiadające o deficytach codziennej egzystencji na skutek degradacji środowiska naturalnego. Zaproszona w 1977 r. przez National Council of Women of Kenya do podzielenia się swoim doświadczeniem i wiedzą, wkrótce potem została wybrana członkinią komitetu ds. środowiska. Ponownie wyszła z inicjatywą sadzenia drzew jako wsparcia kobiet w obszarach rolniczych. Projekt zaistniał pod nazwą Save the Land Harambee, co oznaczało mobilizację lokalnych społeczności (*harambee* to w suahili określenie na „zróbmy to razem”). Ochrona kraju przed pustoszczeniem miała zjednoczyć zarówno bogatych jak i biednych do działania we wspólnym celu.

5 czerwca 1977 r., aby uczcić Światowy Dzień Ziemi, zorganizowano akcję sadzenia siedmiu drzew, które upamiętniały liderów różnych grup etnicznych przełomu XIX i XX w. Utworzyły one pierwszy zielony pas – *green belt*. Pod koniec 1977 r. inicjatywa sadzenia drzew stała się popularna we wszystkich oddziałach NCWK rozproszonych po całej Kenii. Okazało się, że zarówno rolnicy, szkoły jak i kościoły byli chętni, aby utworzyć swoje własne programy. Był to początek drogi, której kierunek Maathai wspierała w przyszłości, gdyż bardzo zależało jej na tym, aby lokalne społeczności brały inicjatywę w swoje ręce. Wciąż jednak była to dodatkowa aktywność, której poświęcała jedynie ograniczony czas, jaki pozostawał jej po pracy na uniwersytecie, innych zawodowych zobowiązaniach i zaangażowaniu w wychowanie trójki dzieci.

Działalność ta jednak rozwijała się, Maathai udało się pozyskać sponsorów potrzebnych do zakupu kolejnych sadzonek, co sprawiło, że coraz więcej osób

zakładało szkółki leśne w swoich regionach. Organizowano szkolenia, uświadamiając w kwestii zasad sadzenia oraz zachęcając do wyboru lokalnych gatunków. Marzeniem działaczy było zasadzenie jednego drzewa dla każdego obywatela Kenii, której populacja liczyła w owym czasie 15 milionów. Jak wiemy, do końca ubiegłego millenium udało się zasadzić ich dwukrotnie więcej. Na spotkaniach z ludnością wiejską leśnicy byli przeciwni oddawaniu takiej inicjatywy w ręce osób bez odpowiedniego wykształcenia, uznając, że powinni zajmować się tym jedynie zawodowcy. Maathai nie podzielała tej opinii, oczekując od kobiet nie rozległej wiedzy, a prostych czynności niezbędnych przy sadzeniu i nawadnianiu. Takie podejście przyczyniło się do sukcesu całego projektu, gdyż osoby zaangażowane w przedsięwzięcie dzięki autonomii i pokładanemu w nich zaufaniu wykazały się pomysłowością konieczną w wyborze odpowiedniego miejsca i pozyskiwaniu kolejnych nasion czy sadzonek. Dodatkową motywacją była symboliczna zapłata w postaci 4 centów za każde zasadzone drzewo. Kobiety inspirowały się nawzajem, dzięki czemu swój udział deklarowały kolejne społeczności. To z kolei umożliwiło sadzenie drzew na większą skalę – tworzone rzędy co najmniej tysiąca sadzonek, formując w ten sposób kolejne „zielone pasy”. Tak właśnie powstała nazwa Green Belt Movement.

W istocie, działalność Green Belt Movement cieszyła się coraz większym wsparciem zarówno w Kenii, jak i zagranicą, skąd napływało też wsparcie finansowe. Rok 1981 okazał się przełomowy. Mimo że dla Maathai był to wyjątkowo trudny czas ze względu na okoliczności związane z rozwodem, utratą pracy na uniwersytecie i próbami ograniczania jej wpływu ze strony rządzących, jak to sama określiła *seeds of change* zostały zasiane. W sierpniu tego roku odbyła się w Nairobi konferencja ONZ, której motywem przewodnim były odnawialne źródła energii, „zielona” energia i dobre zarządzanie lasami (Maathai 2006: 167). Maathai brała czynny udział w różnych wydarzeniach towarzyszących. Zorganizowała marsz wspierający konferencję oraz punkt informacji naprzeciwko ratusza, gdzie delegaci mieli szansę poznać realia leśnictwa w Kenii oraz otrzymać sadzonki. Miała wówczas szansę podzielić się owocami działalności Green Belt Movement i ich planami na przyszłość, jak również podjąć próbę ubiegania się o dotacje ze strony agend ONZ, takich jak Voluntary Fund for the Decade for Women (później znana jako UNIFEM). Pozytywnym skutkiem otwierania się na współpracę było zainteresowanie działalnością GBM ze strony Norweskiego Stowarzyszenia Leśnego (The Norwegian Forestry Society, Skogselskapet). Dzięki odpowiedniemu wsparciu finansowemu mogła skupić się całkowicie na pracy w swojej organizacji, traktując ją jako pełnoetatowe zajęcie. Miała też możliwość zatrudnienia kilku młodych kobiet, które monitorowały kolejne inicjatywy. Zakładano coraz więcej szkółek leśnych, a motywacja do sadzenia drzew zataczała coraz szersze kręgi. Dzięki wprowadzeniu zasady odpowiedzialności za nowo zasadzone drzewo do sześciu

miesiący od momentu zasadzenia rosło prawdopodobieństwo jego przetrwania i żywotności. Zachęcano też do poszukiwania nasion w bliskości wcześniej zasadzonych drzew oraz do odnajdywania ich w pobliskich lasach, dając gwarancję szerzenia różnych gatunków lokalnych.

Oprócz sadzenia drzew celem GBM stało się zakorzenianie w ludzkich umysłach ważnych idei. Chodziło o dotarcie do źródła problemów, z jakimi borykali się Kenijczycy. „Musieliśmy zrozumieć, dlaczego tracimy drzewo na opał, skąd bierze się niedożywienie, deficyt czystej wody, utrata warstwy uprawnej ziemi oraz nieregularne deszcze; dlaczego wielu nie było stać na opłaty szkolne i dlaczego infrastruktura rozpadała się. Dlaczego ograbialiśmy się ze swojej własnej przyszłości?” (Maathai 2006: 173). Organizowano spotkania z lokalnymi społecznościami, aby edukować je w kwestiach kluczowych dla utrzymania równowagi ekologicznej. Słuchano również ich głosów w kwestiach dla nich nadrzędnych. Okazywało się, że za wszystkie problemy oskarżano rząd. „Było to częściowo prawdą. Rządzący sprzedawali ziemię publiczną swoim zwolennikom i wyrażali zgodę na tworzenie tartaków na terenie parków narodowych, co niszczyło wododziały i bioróżnorodność. W dużym stopniu rząd kontynuował politykę czasów kolonialnych, przeznaczając zyski dla wąskiego grona odbiorców. W podzięce, nagradzana elita okazywała silne wsparcie rządzącym i pomagała im w pozostaniu przy władzy” (Maathai 2006: 173).

Maathai, okazując zrozumienie sytuacji, w jakiej znajdowały się odwiedzane przez nią społeczności, wskazywała również na inne przyczyny obecnej kondycji gleby, za którą każdy powinien wziąć odpowiedzialność. Sadzenie drzew miało zapobiec erozji gleby. Zachęcała również do sadzenia warzyw, które były tradycyjną składową kenijskiej diety i zapewniały właściwe odżywienie. Te warsztaty edukacyjne zaczęły z czasem zbierać pozytywne plony w postaci wzrostu odpowiedzialności wśród rolniczych społeczności za poprawę jakości ich życia. Ważnym składnikiem tego sukcesu było danie ludziom szansy na wypowiedź w ich własnym języku, a nie w suahili czy po angielsku, jak to zwykle na takich publicznych spotkaniach miało miejsce ze względu na urzędową rangę tych języków. Innym kluczowym elementem seminariów stało się osadzenie dyskusji w kontekście kulturowym¹⁰. Możliwość ekspresji w rodzimym języku dała lokalnym społecznościom niezbędne narzędzie do skutecznej komunikacji. Dodała im również odwagi oraz wzmocniła poczucie jedności.

„Przed przybyciem Europejczyków mieszkańcy Kenii, patrząc na drzewa, nie widzieli drewna na opał, patrząc na słonie, nie widzieli drogocennych kłów, czy też patrząc na gepardy, nie widzieli ich pięknej skóry o komercyjnej wartości.

¹⁰ W Kenii mamy do czynienia z ponad 30 grupami etnicznymi, które posługują się obecnie 44 językami – oprócz określonego języka przypisanego każdemu ludowi występują dodatkowo różnice dialektowe. Na ten temat por. Pawełczak (2004: 15–22).

Jednak po kolonizacji (...) zamieniliśmy swoje wartości na zgodne ze wzorem gospodarki pieniężnej. Wszystko zaczęło być postrzegane w kontekście pieniędzy. Jak się okazało, jeśli można coś sprzedać, traciło to szansę na ochronę” (Maathai 2006: 175). Na skutek determinacji i konsekwentnego działania, na początku nowego milenium „w Kenii istniało ponad 6000 szkółek leśnych, zarządzanych przez 600 lokalnych placówek, co angażowało setki tysięcy kobiet, również wielu mężczyzn (...), dzięki czemu zostało zasadzonych ponad 30 milionów drzew” (Maathai 2006: 175). Podczas konferencji zorganizowanej przez ONZ w Nairobi w 1985 r. w ramach uczczenia zakończenia Women’s Decade, Maathai oddała głos kobietom z terenów wiejskich, które miały szansę podzielić się doświadczeniem z gośćmi przybyłymi z całego świata. Mieli oni również okazję przyjrzeć się funkcjonowaniu szkółek leśnych podczas wypraw na tereny wiejskie. Zwieńczeniem tych spotkań było wspólne sadzenie drzew. Gdy w 2008 r. miałam szansę przyjrzeć się lokalnej codzienności w wiosce złożonej z mieszkańców o tożsamości masajskiej, lecz także Kalenjin, byłam świadkiem wzrostu świadomości w kwestii wzięcia odpowiedzialności za zalesienie własnej ziemi. Odwiedziłam jedną ze szkółek leśnych w miejscowości Narok, z *Kokoo*¹¹ (Leah Koros) i kupiliśmy tam kilka sadzonek. Dwa lata później udałam się tam również z *Kakuyiaa*¹² (Lekakeny Koros), gdzie nabyliśmy kolejne sadzonki, które utworzyły na ich wzgórzu aleję drzew, czy jak powiedziałyby Maathai, kolejny *green belt*. Powrót w to samo miejsce w następnym roku umożliwił mi utwierdzenie się w przekonaniu, że nasza inicjatywa była słuszna, a systematyczne nawadnianie pozwoliło drzewom ukorzenie się na owym wzgórzu na trwałe, co zaobserwowałam rok później.

Dzięki pozyskanym funduszom ze strony UNEP możliwe stało się rozszerzenie działalności Green Belt Movement na inne kraje afrykańskie, które również zmagaly się z problemem pustynnienia, deforestacji, kryzysu zasobów wodnych i głodu na terenach wiejskich. Dzięki kolejnym spotkaniom, seminariom i międzynarodowym inicjatywom powstała Pan-African Green Belt Network, spajająca takie kraje jak Etiopia, Tanzania, Uganda, Ruanda czy Mozambik. Działalność Maathai stawała się coraz bardziej znana i poważana zarówno w ojczyźnie, jak i poza jej granicami, skąd zaczęły napływać kolejne prestiżowe nagrody, utwierdzające sens podejmowanych inicjatyw. Ich zwieńczeniem stała się w 2004 r. Pokojowa Nagroda Nobla, która ostatecznie wpisała Wangari Muta Maathai i jej ruch na mapę ogólnoswiatowych działań na rzecz ochrony bioróżnorodności naszej planety. Była też wyrazem uznania dla działalności Maathai na rzecz ruchu prodemokratycznego. Wielokrotnie narażając swoje życie, płacąc za to więzieniem, domagała się wolności, prawdy i końca skorumpowanej dyktatury, w jaką przemieniła się

¹¹ W języku maa: babcia.

¹² W języku maa: dziadek.

Kenia w czasach reżimu Daniela arap Moi'ego. Już po przemianach politycznych Maathai została wybrana ministrem ds. środowiska, co umożliwiło jej szerzenie dotychczasowej polityki ekologicznej, chroniąc gospodarkę rolną i leśną.

Akt sadzenia drzewa urósł z czasem do rangi symbolu pokoju. Coraz silniejsze są symbole pamięci o pojednaniu, o budowaniu harmonijnej wspólnoty. Kwestia etniczności przez lata bardzo dzieliła naród kenijski i do dziś te podziały są żywe w społecznej świadomości, co również znalazło wyraz w działalności GBM, kiedy to niektóre społeczności nie chciały czerpać z zasobów szkółek leśnych, należących do odmiennych grup etnicznych. Z czasem i te bariery zostały przełamywane dzięki zaangażowaniu Maathai i jej współpracowników, a zwaśnione społeczności zaczęły nawiązywać pokojowy dialog.

5. Podsumowanie

Wangari Muta Maathai całe swoje życie poświęciła walce o ochronę środowiska naturalnego, jak również dbałości o tradycję kulturową, nadając wysoką rangę tożsamości. Dotyczyło to również kwestii nazewnictwa. Znamienny jest jej powrót do afrykańskiego imienia Wangari, które w kikuju znaczy „lampart”. Wangari, przez lata nosząca imiona Mary Josephine, postanowiła wrócić do swoich korzeni, do źródła swojej tożsamości i siły. Do tego również zachęcała społeczności, z którymi współpracowała. W poszanowaniu ich tradycji, zachęcała do mądrego rozwoju, który nie oznaczał jednoczesnego wykorzenienia. Angażując się w kwestię odbudowy ekosystemu poprzez sadzenie drzew i dbałość o właściwe nawodnienie gleby, a także o dostęp do czystej wody pitnej, wskazywała jak istotna jest wiedza na temat rodzimego obszaru. Dzięki edukacji dawała szansę kolejnym pokoleniom na budowę zdrowych nawyków i podejmowanie świadomych decyzji, ważących na bezpieczeństwie oraz jakości ich codziennej egzystencji.

Jej ruch Green Belt Movement, zainicjowany w 1977 r., za główne cele obrał sobie walkę z deforestacją, konserwację środowiska naturalnego i poprawę jakości życia, w tym dostępu do czystej wody pitnej. Liczne kampanie zachęcały kobiety do sadzenia drzew i tym samym do rozwoju myśli ekologicznej. Jak twierdziła Maathai, to one jako pierwsze uświadamiają sobie niedobór surowców, bo to one zajmują się gospodarstwem domowym. Miała świadomość, że degradacja środowiska naturalnego i komercjalizacja rolnictwa są przyczyną niemożliwości zaspokojenia podstawowych potrzeb bytu. Wpływ Green Belt Movement na działania w innych krajach afrykańskich doprowadził do utworzenia w 1986 r. Pan African Green Belt Network. Jej sukces, podobnie jak na gruncie kenijskim, stał się tak spektakularny dzięki temu, że działania były proste, dostępne, o wymiernie szybkich rezultatach.

Maathai przekonywała, że ochrona środowiska możliwa jest w demokracji, stąd drzewo stało się symbolem walki o system demokratyczny w Kenii. Sadzono drzewa pokoju, domagając się zwolnienia więźniów politycznych. Wykorzystywano ten symbol również w walkach etnicznych, co miało swoje istotne zakorzenienie w tradycji afrykańskiej – sadzenie drzewa jako zachęta do zawarcia pokoju i pojednania. Wcześniej powszechnie uważano, że mieszkańcy terenów wiejskich są zbyt biedni, niedoświadczeni, pozbawieni wiedzy i narzędzi, a więc rozwiązania powinny przyjść z zewnątrz. Maathai miała ogromny wkład w zmianę takiego myślenia. Przekonywała, że rolnicy sami mogą oferować rozwiązania i podejmując działania, mogą wpłynąć na poprawę jakości życia. Dzięki programowi edukacji obywatelskiej, cele te mogły zostać zrealizowane. Zrównoważony rozwój miał stać się również drogą do rozwoju demokracji, praw kobiet, jak również międzynarodowej solidarności. Jak określiła to Komisja Noblowska: „Maathai myśli globalnie, działa lokalnie”¹³. Maathai solidaryzowała się ze wszelkimi inicjatywami, które miały na celu zasiewanie ziaren pokoju. Inną kampanią, którą wspierała, była Jubilee 2000 Coalition zainicjowana w 1998 r., mająca na celu anulowanie długów najuboższych krajów afrykańskich oraz wyrażenie sprzeciwu wobec grabieży ziemi i alokacji terenów leśnych. Jak przekonuje Brooks: „Przywództwo to podróż przez życie, a nie cel sam w sobie, dlatego praca Maathai pomoże innym liderom docenić wartość jaką daje ruch oddolny – jego wiarygodność, pracę z pasją i dbanie o relacje w budowaniu sprawiedliwej przyszłości” (Brooks 2017: 20). Kenijskie uniwersytety posiadają obecnie wydziały zajmujące się problemami środowiska naturalnego, przygotowując młodych ludzi do kompetentnego zaangażowania się w jego ochronę. Jej spuścizna będzie obecna przez kolejne pokolenia, a jej słowo pisane będzie dalej inspirować do pracy na rzecz środowiska nie tylko w Kenii, ale na całym świecie. Po jej śmierci w 2011 r. świat stał się uboższy o wyjątkową, charyzmatyczną postać, a jednocześnie Maathai pozostawiła go wystarczająco bogatym dzięki ludziom, którzy wciąż podążają wyznaczonymi przez nią drogami, kontynuując działania na rzecz obrony ekosystemu i praw człowieka.

¹³ <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/2004/maathai/facts/>, dostęp z dnia 9 lipca 2020.

Bibliografia

- Brooks C., Melanie. 2017. „Grassroots leadership for ecological sustainability, empowerment and political change. Wangari Maathai and the Green Belt Movement”, w: Jeffrey S. Brooks, Anthony H. Normore (red.), *Leadership lessons: Great thinkers on equity, justice and education*, New York: Teachers College Press, 14–22.
- Gulyani, Sumila; Debabrata Talukdar, Mukami R. Kariuki. 2005. „Water for the urban poor: water markets, household demand and service preferences in Kenya”, *Water Supply and Sanitation Sector Board Discussion Paper Series* 5, 1, The World Bank Group.
- Kirkscey, Russell. 2007. „Accommodating traditional African values and globalization: Narrative as argument in Wangari Maathai’s Nobel Prize Lecture”. *Women and Language* 30, 2.
- Maathai, Wangari. 2004. Nobel lecture, <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/2004/maathai/26050-wangari-maathai-nobel-lecture-2004/>, dostęp z dnia 20 stycznia 2021.
- Maathai Muta, Wangari. 2006. *Unbowed. One woman’s story*. London: Arrow Books.
- Maathai Muta, Wangari. 2009. *The challenge for Africa*. London: Arrow Books.
- Maathai Muta, Wangari. 2020. *Dr. Wangari Maathai plants a forest*. Los Angeles: Rebel Girls.
- Marshall, Samantha. 2011. „The water crisis in Kenya: Causes, effects and solutions”, *Global Majority E-Journal* 2, 1, 31–45.
- Mumma, Albert. 2007. „Kenya’s new water law: an analysis of the implications of Kenya’s Water Act, 2002, for the rural poor”, w: B. van Koppen, M. Giordano, J. Butterworth (red.), *Community-based water law and water resource management reform in developing countries*, Oxfordshire: Cabi, 158–172.
- nobelprize.org. 2004. <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/2004/maathai/facts/>, dostęp z dnia 15 lutego 2021.
- Ofcansky, Thomas P. 1984. „Kenya forestry under British Colonial Administration, 1895–1963”. *Journal of Forest History* 28, 3, 136–143.
- Ogendi, George M.; Issac M. Ong’oa. 2009. „Water policy, accesibility and water ethics in Kenya”. *Santa Clara Journal of International Law* 1, 7, 177–196.
- Pawelczak, Marek. 2004. *Kenia*. Warszawa: Trio.
- Prévo, Franck; Aurélia Fronty. 2017. *Wangari Maathai: The woman who planted millions of trees*. Watertown: Charlesbridge.
- Rateb, Ashraf; Hermas ElSayeb. 2020. „The 2018 long rainy season in Kenya: Hydrological changes and correlated land subsidence”. *Remote Sensing* 12, 1–16.
- reliefweb. 2005. „Kenya: At least 14 killed in clashes over water”. <https://reliefweb.int/report/kenya/kenya-least-14-killed-clashes-over-water>, dostęp z dnia 23 stycznia 2021.
- Roy, L. Jessica; Ben Crow; Brent Swallow. 2005. „Getting access to adequate water: Community organizing, women and social change in Western Kenya”. International workshop on African Water Laws: Plural Legislative Frameworks for Rural Water Management in Africa, South Africa. <https://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/bitstream/handle/10535/5058/ROY-J.pdf?sequence=1>, dostęp z dnia 23 stycznia 2021.
- Understanding the Kenya 2016 Water Act. 2016. „2030 Water Resources Group”. <https://www.2030wrg.org/wp-content/uploads/2016/12/Understanding-the-Kenyan-Water-Act-2016.pdf>, dostęp z dnia 19 stycznia 2021.

- [The] Water Act. 2016. *Kenya Gazette Supplement* 164. https://wra.go.ke/wp-content/uploads/2019/05/The_Water_Act_2016.pdf, dostęp z dnia 19 stycznia 2021.
- WASREB. 2020. <https://wasreb.go.ke/national-water-services-strategy/>, dostęp z dnia 15 lutego 2021.
- water.org. 2021. <https://water.org/our-impact/where-we-work/kenya/>, dostęp z dnia 18 stycznia 2021.
- WHO/UNICEF Joint Monitoring Report. 2019. <https://www.unicef.org/kenya/water-sanitation-and-hygiene#:~:text=The%20WASH%20joint%20monitoring%20programme,for%20the%20survival%20of%20>, dostęp z dnia 18 stycznia 2021.
- World Bank. 2004. *Towards a water-secure Kenya: Water resources sector memorandum*. Washington, DC. <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/15546> License: CC BY 3.0 IGO, dostęp z dnia 20 stycznia 2021.

DARIUSZ SKONIECZKO
Uniwersytet Łódzki

WODA W RYTUAŁACH BATONGÓW PO PRZESIEDLENIU ZNAD BRZEGÓW ZAMBEZI

Streszczenie

Rzeka Zambezi odgrywa niezwykle istotną rolę w rytuałach ludu Batonga zamieszkującego tereny Zimbabwe i Zambii. Autor prześledzi w artykule jak zmieniały się ceremonie po budowie zapory Kariba w 1959 r., kiedy cały lud został przesiedlony ze swoich tradycyjnych osiedli. Fakt ten spowodował, że Batongowie znaleźli się po dwóch stronach wielkiej rzeki, co utrudniło wzajemne kontakty i doprowadziło do powstania różnic ekonomicznych oraz religijnych. Celem artykułu jest ukazanie zmian zachodzących w rytuałach wodnych w obliczu zmieniającej się rzeczywistości, która także prowadzi, co bardzo istotne, do ograniczenia ich praktykowania.

Słowa kluczowe: woda, Batongowie, Zimbabwe, Zambezi, rytuały

Water in Batongo's rituals after resettlement from the shores of the Zambezi

Abstract

The Zambezi River plays an extremely important role in the rituals of the Batonga people who inhabit areas of Zimbabwe and Zambia. The article traces how ceremonies changed after the construction of the Kariba Dam in 1959 when the entire people were displaced from their traditional settlements. This fact put the Batongas on two sides of the great river, which made mutual contacts difficult and led to economic and religious differences. The aim of this article is to show water rituals in the face of a changing reality that leads to their change and, more importantly, to a reduction in their practice.

Key words: water, Batonga people, Zimbabwe, Zambezi, rituals

Rzeka Zambezi odgrywa niezwykle istotną rolę w rytuałach ludu Batonga zamieszkującego tereny Zimbabwe i Zambii. W artykule prześledzę jak zmieniały się ceremonie po budowie zapory Kariba w 1959 r., kiedy cały lud został przesiedlony ze swoich tradycyjnych osiedli. Fakt ten spowodował, że Batongowie znaleźli się po dwóch stronach wielkiej rzeki, co utrudniło wzajemne kontakty

i doprowadziło do powstania różnic ekonomicznych oraz religijnych. Celem artykułu jest ukazanie rytuałów wodnych w obliczu zmieniającej się rzeczywistości, która prowadzi do ich zmiany oraz, co istotniejsze, do ograniczenia ich praktykowania. W niniejszej pracy skupię się na Batongach zamieszkujących tereny Zimbabwe, mając jednak świadomość istnienia członków plemienia w Zambii. Jednak różnice, które zaistniały po przesiedleniu, inna sytuacja ekonomiczna i społeczna oraz wzajemne animozje (Batongowie z Zambii przeprawiają się przez brody i kradną bydło oraz pustoszą wsie swoich pobratymców) wskazują, że przypadek mieszkańców zachodniego brzegu Zambezi powinien zostać opisany w odrębnym opracowaniu.

1. Techniki badawcze

Lud Batongów jest stosunkowo słabo zbadany. Dostępna jest niewielka tylko ilość literatury, a i tę należy potraktować jako pozycje bardzo wybiórcze. Można podzielić ją na dwie zasadnicze części. Pierwsza to pozycje powstałe jeszcze w czasach Rodezji Południowej, nacechowane powierzchownością (Bryant 1964: 99). Informacje nie są poparte dokładniejszymi badaniami lub bardziej refleksyjnym komentarzem. Drugim kierunkiem są informacje dotyczące mitologii, ale skupione wokół boga rzeki Nyami Nyami.

Artykuł oprę na badaniach terenowych, które przeprowadzałem w 2008 r. i 2012 r. mieszkając wśród ludu Batonga¹ w Zimbabwe w regionie Binga we wsi Simwange². Przez ostatnie lata utrzymuję również internetowy kontakt z mieszkańcami wioski. Moimi informatorami są Vincent Mumpande, lat 40, ojciec rodziny³,

¹ Lud Batonga (Tonga, Batonka) przybył na tereny dzisiejszego Zimbabwe około 300 r. n.e. z terenów centralnej Afryki. Należy do grupy ludów Bantu. Przez setki lat zamieszkiwał tereny po obu brzegach Zambezi oraz w okolicach rzek Mzola i Kana. Batongowie zajmowali się głównie rybołówstwem, myślistwem i zbieractwem. Słynęli jako doskonali zbieracze miodu. Nazwa *batonga* znaczy „bezzębni ludzie”, co jest związane ze zwyczajem usuwania przednich zębów kobietom. W latach 50. XX w. Batongowie zostali przesiedleni na południe w związku z budową tamy Kariba na rzece Zambezi (Natural History Museum of Zimbabwe 2020). Batongowie dzielą się na dwa kłany. Pierwszy z nich (Banamalundu) zamieszkuje tereny góryste na brzegach Zambezi. Drugi z nich to Bsiliwizi, jest związany z rzeką Zambewi i obejmuje potomków ludzi wysiedlonych w latach 50. Vincent Mumpande i Simnjalata Mtukili należą do tego drugiego klanu (rozmowa z Vincentem Mumpande w czerwcu 2021 r.).

² *Simwange* oznacza rybę w wodzie. Lokalna tradycja głosi, że w dawnych czasach podczas wielkiego głodu we wsi nagle pojawiła się kałuża, w której pływała dorodna ryba. Dzięki temu mieszkańcom wsi udało się przetrwać. Dziś słowo *simwange* oznacza również siłę woli (rozmowa z Vincentem Mumpande w sierpniu 2008 r.).

³ Vincent Mumpande nie ma stałego zajęcia i konkretnego wykształcenia. Na co dzień zajmuje się sporadycznie uprawą roli oraz drobnym handlem. Jest jednak człowiekiem obrotnym i uczciwym, dobrze mówiącym po angielsku.

oraz *nganga*⁴ ze wsi Juanmina, liczący sobie 78 lat Simnjalata Mtukuli. Kontakt z Vincentem utrzymuję za pomocą facebooka. Bardziej skomplikowane są spotkania z *ngangą*. Mieszka on w terenie pozbawionym łączności satelitarnej, w związku z czym wszelkie informacje przekazuję i otrzymuję za pośrednictwem Mumpande, który raz w miesiącu przebywa drogę kilku kilometrów przez góry do Juanminy.

Używam słowa *nganga* ponieważ najpełniej oddaje ono działalność Simnjalaty Mtukuli. Nie do końca adekwatne w tym wypadku jest określenie używane przez Stanisława Piłaszewicza („czarownik”) określające „osobę o nadzwyczajnych umiejętnościach, działającą świadomie z chęci zemsty, szkodenia innym czy pokonania niebezpiecznego rywala bądź na płacone zlecenie innej osoby” (Piłaszewicz 1996: 53). Nie do końca poprawnym jest również określenie czarodziej, które określa „osobę świadomą swego stanu i swej wyjątkowej użyteczności dla innych ludzi. W rzeczywistości afrykańskiej utożsamia się go z uzdrowicielem, wróżbitami zaklinaczem deszczu czy łowcą czarowników.” (Piłaszewicz 1996: 52). Działalność tego konkretnego *ngangi* przenika się zarówno jako działania pozytywne, jak i negatywne.

Wywiady podczas pobytów *in situ* przeprowadzałem w towarzystwie Vincenta Mumpande. Zna on miejscowy język batonga oraz angielski. Chodziliśmy od wsi do wsi i słuchaliśmy ludzi. Głównie były to starsze kobiety. Nie chcąc naprowadzać na odpowiedzi zadawałem tylko bardzo ogólne pytania, jak np. „proszę opowiedzcie jak zmieniają się pory roku” lub „dlaczego na polach stoją rzeźby w ołtarzykach”. Wszystkie odpowiedzi nagrywałem dyktafonem, starałem się również dokumentować zdjęciami oraz robiłem notatki. Po powrocie do chat Vincenta na bieżąco tłumaczyliśmy zgromadzony materiał. Jeśli chodzi o kontakty internetowe, to pośrednikiem jest zawsze Vincent Mumpande, który średnio raz w miesiącu udaje się w całodzienną podróż do wsi Juanmina do *ngangi*, gdzie

⁴ Używam umownie słowa *nganga*, ponieważ osoba ta zajmuje się nie tylko rytuałami czarowniczymi, ale także ziołolecznictwem i rytuałami agrarnymi. Lokalne określenie brzmi *nganga*. Wśród specjalistów religijnych ważne miejsce zajmują znachorzy, zwani „uzdrowicielami”, „zielarzami”, „lekarzami tradycyjnymi” czy też w językach bantu *nganga* (w suahili *waganba*). Dość powszechnie – zwłaszcza w piśmiennictwie popularnym – znachorów utożsamia się z czarownikami lub włącza do tej samej grupy, dzieląc ich na dwa typy: dobry i zły. Wskazuje na to także John Mbiti, podkreślając, iż znachorzy to specjaliści religijni, „którzy najbardziej ucierpieli od autorów europejskich i amerykańskich, tak często i mylnie nazywających ich «leczącymi urokiem» (witch-doctor). To określenie powinno być pogrzebane i zapomniane na zawsze. Każda wieś w Afryce ma swojego znachora, który jest przyjacielem całej wspólnoty. Jest on dostępny dla każdego i prawie w każdym czasie i jest obecny w wielu momentach życia jednostki i wspólnoty”. Przy tej okazji Mbiti wspomina również, że znachorem może być kobieta lub mężczyzna. Nie ma bowiem ustalonych zasad powoływania do pełnienia funkcji znachora: może to być funkcja dziedziczna bądź z „powołania” przez żywych zmarłych we śnie, na jawie lub w czasie wizji. Mogą przy tym powołaniu interweniować też inne duchy.

przekazuje mu prośby⁵. Następnie spisuje odpowiedzi i wysyła za pomocą komunikatorów internetowych.

Należy dodać, że tradycyjna kultura Batongów uległa przez ostatnie 50 lat znacznemu regresowi. Już w 2008 r. młode pokolenie nie było w stanie podać nazw wszystkich miesięcy i pór roku we własnym języku i według rodzimych tradycji. Niewielu potrafi kultywować dawne zwyczaje, czy wykonywać lokalne ozdoby. Sytuacja taka spowodowana została po części przymusową migracją z lat 50. na nieprzyjazne tereny w okręgu Hwange, a w jeszcze większym stopniu postępowaniem rządu Zimbabwe, który od lat 80. prowadzi politykę wymazywania pamięci o tradycjach ludu. W czasach reżimu Roberta Mugabe było to celowe działanie mające na celu ukaranie ludu, który wystąpił w roli przeciwników ówczesnej władzy. Ponadto działalność lokalnych kościołów synkretycznych, misjonarzy, zakazująca praktykowania tradycyjnych zwyczajów, powoduje spustoszenie w myśleniu o własnej tożsamości. Przykładowo bardzo źle widziane przez misjonarzy i lokalne władze jest korzystanie z usług znachorskich, które tradycyjnie wykonuje *nganga*. W 2008 r. byłem świadkiem, kiedy kapitan miejscowej drużyny piłkarskiej (Sima Boys), Joshua Ncube, w tajemnicy udawał się do chaty tradycyjnego specjalisty, by ten dał mu maść na bolącą nogę. Vincent Mumpande twierdził, że złapani na praktykowaniu tradycyjnych obrzędów zostają pozbawieni części przydziału ryżu. Ponadto źle widziane było przekazywanie wiedzy o historii i tradycji młodym pokoleniom. Jest to szczególnie dotkliwe dla instytucji *ngangi*, ponieważ ten, gdy chce wychować swego następcę, musi wybrać kandydata jeszcze przed jego narodzinami. Potem przejmuje nad nim opiekę i przez całą młodość uczy fachu⁶. W ostatnich latach sytuacja uległa niewielkiej poprawie. W regionie Binga powstało Centrum Kulturalne, które ma za zadanie gromadzenie miejscowych tradycji i ich dokumentowanie. Pracownicy skupiają się jednak głównie na organizowaniu pokazów dla nielicznych turystów. Pokazy mają niestety niewiele wspólnego z tradycyjnymi obrzędami Batongów.

⁵ *Nganga* Simnjakta Mtukuli często proszony jest o błogosławieństwo z okazji ślubów, urodzin, zawodów sportowych, a nawet spraw sądowych. W przypadku takich próśb Vincent nagrywa błogosławieństwo telefonem i wysyła za pomocą komunikatorów.

⁶ Informacje uzyskiwane od Simnjalaty Mtukuli są tak cenne, ponieważ jest jednym z ostatnich praktykujących czarowników.

2. Historia ludu Batonga

Kiedy w latach 50. XX w. Batongowie zamieszkiwali tereny, gdzie dziś wznosi się zapora Kariba⁷, wiodli spokojne życie. Bez trudu mogli przeprawać się przez rzekę Zambezi, na której było bardzo wiele pływaczek i brodów. Ich największym problemem było, aby nie zostać zaatakowanym przez hipopotamy, krokodyle i inne dzikie zwierzęta. W latach 50. rząd ówczesnej Rodezji Południowej i Rodezji Północnej rozpoczął wielki projekt przesiedlania ludzi i zwierząt, który nazwał operacją Noe. Operacja ta miała na celu przygotowanie terenu, ludzi i zwierząt do budowy tamy. W jej wyniku Batongowie z obu stron rzeki przestali mieć możliwość kontaktowania się ze sobą, a woda, która niegdyś ich łączyła, teraz zaczęła dzielić. Pogłębiały się różnice kulturowe i ekonomiczne⁸. Batongowie



Fot. 1. Mieszkańcy wioski Simwange naprawiający zapadniętą studnię (fot. Dariusz Skonieczko)

z części rodezyjskiej trafili w okolice miasta Wankie (obecne Hwange). Tereny te nie były żyzne i w dużej mierze pozbawione zwierzyny łownej. Sytuacja Batongów pogorszyła się po 1980 roku, kiedy Zimbabwe ogłosiło niepodległość po wojnie z rządem Adama Smitha i kraj przestał nosić nazwę Rodezja Południowa. Podczas tego konfliktu Batongowie byli tropicielami armii kolonialnej, więc po jego zakończeniu zostali uznani za zdrajców, w konsekwencji czego spotkało ich szereg represji. Mnożyły się morderstwa polityczne, Batongom zakazano polowań i łowienia ryb. Dostawy pożywienia i podstawowych dóbr zostały ograniczone do minimum. Region ogarnął głód. Odepchnięci od Zambezi Batongowie, aby mieć dostęp do wody, korzystali z lokalnych źródełek oraz okresowych studni.

⁷ Zapora na rzece Zambezi pomiędzy państwami Zambią i Zimbabwe. Budowa trwała od 1956 r. do 1959 r. Wznosi się na wysokość 128 m i ma 579 m szerokości. W związku z tą budową powstało sztuczne jezioro o nazwie Kariba (britannica.com 2020).

⁸ Batongowie, którzy pozostali na terenach Zambii żyją w lepszych warunkach ekonomicznych. Respektowane są ich prawa. Nigdy nie byli represjonowani.

3. Woda

W regionie Binga woda pitna nie jest łatwo dostępna. Można ją czerpać ze znajdujących się w okolicach niewielkich rzek i źródeł, które są jednak oddalone od domostw. Korzystanie z niej w ten sposób jest zatem utrudnione. Innym sposobem jest korzystanie z lokalnych ujęć wody, które niestety dosyć często się zapadają. Minusem korzystania z nich jest fakt, iż płynąca z rur woda jest pełna żelaza, a więc rudawa w kolorze i niezbyt dobra w smaku. Ponadto pobierana bezpośrednio z ujęcia jest bardzo gorąca. Wpływ na to mają niewątpliwe złoża siarki. Według relacji Vincenta Mumpande dopiero w 2019 r. w okolicach miast Binga położono instalację, z której leci czysta i chłodna woda. Instalacja ta jest jednak położona dość daleko od wielu wsi i ich mieszkańcy muszą po nią jechać rowerem lub przypadkowym środkiem transportu.

Charakterystyczna dla regionu woda pochodząca z gorących źródeł, nazywanych w miejscowym języku *mbila*, co oznacza gotującą się wodę, może być jednak zbawieniem dla tego słabo rozwiniętego regionu. W wielu miejscach występują gorące źródła, a kąpiel w nich działa kojąco. Są one zazwyczaj usytuowane w głębi buszu z dala od drogi i większych osad, dlatego wiedzą o nich tylko miejscowi. Obecnie brak jest jednak odpowiedniej infrastruktury i informacji o usytuowaniu oraz właściwościach tych źródeł.



Fot. 2. Gorące źródła w okolicach Binga
(fot. Dariusz Skonieczko)

Sytuacja może się jednak zmienić, ponieważ w okolicach miasta Hwange odkryto bardzo duże ich skupiska, które według informacji otrzymanych od Vincenta, mają zostać zagospodarowane dla celów turystycznych. Byłaby to bardzo dobra perspektywa dla regionu, zważywszy na to, że samo Hwange ma infrastrukturę turystyczną i drogową. Być może ta woda uratowałaby Batongów, dając im nowe możliwości zarobkowania dzięki kontaktom z turystami.

4. Rzeka

Batongowie uważają, że rzeka Zambezi jest ich życiodajną siłą. Tradycyjnie właśnie z nią były związane ich wszystkie ceremonie, święta i cykliczne obrzędy takie jak śluby, pogrzeby, żniwa. Sama nazwa w języku tonga brzmi Kasumba-

bezi⁹, co oznacza „pływaj ze szczególną ostrożnością”. Batongowie mają świadomość niebezpieczeństw, które niesie ze sobą rzeka. Krokodyle, hipopotamy, drapieżne ryby oraz wiry wodne były od zawsze traktowane jako dopusty boskie. W meandrach rzeki Zambezi lub jej wąskich odnóżach ukrytych przed wzrokiem człowieka znajdują się miejsca, które służą do odprawiania rytuałów czarowniczych. Batongowie wierzą, że są to miejsca, w których można spotkać ich najwyższego Boga Nyami Nyami¹⁰. Miejsca takie otoczone są tabu i zazwyczaj informacje o nich są przekazywane przez starszyznę wioski jedynie osobom zaufanym.

Zambezi to oczywiście również źródło pożywienia, i mimo iż łowienie większych ryb jest karane, to doświadczeni rybacy przekazują młodym wiedzę, gdzie można złowić większe i smaczniejsze ryby typu *tiger fish* (łac. *Pantera tigris*).

5. Bóg rzeki

Jak wspomniano powyżej, najwyższym bogiem Batongów jest Nyami Nyami¹¹. Jest to istota przedstawiana jako pół wąż – pół ryba. Ma potężne zęby i ozdobne pierścienie na szyi. Batongowie wierzą, że jest on duchem Zambezi i bogiem odpowiedzialnym za stworzenie świata oraz dobrobyt mieszkańców tych terenów. Swoją obecną niedolę tłumaczą budową zapory Kariba. Uważają, że wielki mur odgrodził Nyami Nyami od swego ludu i w związku z tym lud ów cierpi na niedostatek, a sam Bóg również cierpi głód. Legenda głosi, że Nyami Nyami walczył, by nie dać się rozdzielić z Batongami i zabił kilku robotników budujących tamę. Wedle wierzeń, kiedy rodziny pomordowanych ofiarowały rzece czarną kozę, Nyami Nyami oddał im ciała mężów. Niestety, nie udało mu się zapobiec budowie. Batongowie wierzą również, że grzmoty, które od czasu do czasu słyszą przy murze, są wynikiem prób węża, by dostać się do swego ludu. Kiedy tama pęknie Nyami Nyami ponownie połączy się z Batongami.

Dziś Batongowie uważają, że w Zambezi pływają dzieci ich Boga. Są to straszne ryby o węzowatych ciałach, które polują na ludzi, by ofiarować ich Nyami Nyami. Istoty te, bytujące w wąskich odnóżach i meandrach, w zależności od regionu nazywane są *mzungu*, *mzumba* lub *lombolobolo*. Rzeczywiście, w Zambezi żyje

⁹ Nazwa ta jest używana przez Batongów dość powszechnie. Zapisałem ją fonetycznie więc może brzmieć nieco inaczej w zależności od regionu lub nawet akcentu rozmówcy.

¹⁰ Nazwa Nyami Nyami używana jest przez Batongów zamieszkujących północną część Zambezi. Mieszkańcy południowych terenów, w tym regionu Binga, używają nazwy Simwaba.

¹¹ Batongowie wierzą, że prócz Nyami Nyami istnieje jeszcze cała plejada bóstw pomniejszych zwanych *mpande*, które odpowiadają za różne aktywności życia ludzkiego i działania przyrody jak np. deszcz, dobre zbiory czy zdrowie.

drapieżna ryba, która nieco przypomina wyobrażenie uwięzionego po drugiej stronie zaporę Boga. To *vundu* (łac. *Vundu heterobranchus*) – marzenie wielu wędkarzy i postrach kąpiących się w rzece.

6. Zaklinanie deszczu

Charakterystycznym obrzędem jest tradycyjna ceremonia przywoływania deszczu. W dzisiejszych czasach, szczególnie w obliczu odsunięcia od rzeki oraz braku odpowiedniej melioracji, regularne opady są niezwykle istotne dla i tak niezbyt obfitych upraw. Ceremonie odprawia *nganga* posługując się przy tym tradycyjnym instrumentem muzycznym – *mbira*¹². Czarownik nuci melodię wypowiadając słowa:

Źródła wyschnięte!
Plony wypalone!
Ludzie chcą pić!
Bydlęta spragnione!
Niech pada! Niech pada!
Niech rzeki strumienie i jeziora zaleją wielkie wody!
Ty jesteś naszym wielkim Bogiem do którego wnosimy lament!
Simwaba!
Simwaba!
Simwaba!

Cały obrzęd można obejrzeć na wystawie stałej *Afrykańskie podróże, azjatyckie drogi* w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie¹³. W przeciwieństwie do innych ludów Bantu, Batongowie nie kojarzą nadejścia deszczu z ptakami związanymi z żywiołem wody, takimi jak dzioboróg kafryjski (łac. *Bucorvus leadbeateri*) czy kuglarz (łac. *Terathopius ecaudatus*) (Webber 1955: 230). Świętymi ptakami Batongów są białe gołębie zamieszkujące okoliczne wzgórza¹⁴. Nie uczestniczą one jednak w żaden sposób w przywoływaniu deszczu.

¹² *Mbira* – tradycyjny instrument muzyczny wyposażony w rezonator i metalowe klawisze. Często wokół rezonatora przymocowane są metalowe blaszki lub kapsle celem wywołania dodatkowych efektów dźwiękowych. Jest to instrument z gatunku idiofonów. Takie instrumenty w innych częściach Afryki noszą rozmaite nazwy takie jak – *zanza*, *canca*, *insinmi* lub *kalimba* (mbira.org 2020).

¹³ Autorem filmu jest Vincent Mupfandwe, a ceremonie odprawia Simnjalata Mtukili. Film został nagrany w styczniu 2019 r. w Zimbabwie w okolicach wsi Juanmina. Jako ciekawostkę można podać fakt, iż w dzień kiedy film trafił do Muzeum, zalane zostało patio, a dzień później archiwum. Od tego czasu regularnie zalewana jest też pracownia filmowa.

¹⁴ Niestety nie udało mi się ustalić o jaki gatunek gołębia chodzi.

7. Obrzędy

Ponieważ Nyami Nyami związany jest z żywiołem wody, to bardzo wiele obrzędów jest odprawianych przy jej użyciu. Batongowie uważają, że woda zebrana w świętych miejscach, gdzie może bytować Nyami Nyami lub jego dzieci, ma szczególną moc magiczną. Można powiedzieć, że woda używana jest do rytuałów związanych z najrozmaitszymi aspektami życia.

8. Narodziny

Ceremonia związana z błogosławieństwem dla nowo narodzonego dziecka jest jednym z obrzędów *mpande*¹⁵. Podczas jej przebiegu matka umieszcza dziecko w pobliżu naczynia z wodą, najczęściej dużej balii. Tradycyjne powinno to być duże gliniane naczynie, obecnie jednak używa się aluminiowych lub plastikowych balii. Siedzący nieopodal czarownik intonuje melodię, która ma doprowadzić wodę do wirowania. Jednocześnie rytmicznie porusza oganiaczką¹⁶ będącą symbolem jego magicznych mocy. Grupa tancerzy krąży wokół balii i dziecka. W końcu jedna z tancerek pada na ziemię i naśladuje ruchy rodzącej kobiety. Na samym końcu wymachuje czarnym płótnem, które symbolizuje magiczne moce Nyami Nyami. Na końcu ceremonii *nganga* skrapla dziecko wodą z balii, co symbolizuje błogosławieństwo boskie.

¹⁵ Rytuały *mpande* są związane z różnymi ceremoniami odnoszącymi się do życia codziennego. Tym określeniem nazywana jest cała grupa obrzędów czarowniczych. *Mpande* to grupa ceremonii uzdrowicielskich. W ich trakcie uczestnicy biją w bębny, z tykwy wykonuje się grzechotki. Wszyscy śpiewają pieśni. W ceramicznych naczyniach gromadzone są zioła. Wielu uczestników nosi czarne stroje. *Nganga* nuci pieśni i używa swej oganiaczki. Głównymi celebrazami jest właśnie on i wybrani przez niego członkowie społeczności. Zazwyczaj są oni związani więzami krwi z osobą chorą. Ceremonia *mpande* może dotyczyć zarówno osób młodych, jak i starych, zarówno kobiet, jak i mężczyzn. Najważniejsze jest, aby skutecznie chronić członków społeczności przed złowrogą działalnością wiedźm. Przykładowo, gdy w jakimś klanie zdarzają się częste zgony lub choroby, gdy dzieci zapadają zbyt często na grype lub przeziębienie, wtedy wiadomo, że ktoś rzucił zły czar. Wówczas cała społeczność uczestniczy w *mpande*. Innym przykładem jest sytuacja, gdy ktoś nie ma szczęścia w miłości i nie może zawrzeć małżeństwa, wówczas również uważa się, że padł ofiarą wiedźmy. W takim przypadku odbywany jest rytuał *mpande*.

¹⁶ Oganiaczka służy jako bardzo ważny atrybut *ngagngi*. Jest symbolem jego umiejętności magicznych oraz połączenia ze światem duchów i bóstw. Batongowie mówiąc o oganiaczce czarownika używają określenia *his all mighty scepter*. Jest to wyraźne odniesienie do władzy jaką posiada *nganga*. Oganiaczki zazwyczaj wykonywane są z drewna i zwierzęcej (krowiej) sierści.

9. Narzeczeństwo i małżeństwo

Tradycją przygotowań ślubnych u Batongów jest zrobienie przyszłemu zięciowi testu wody. Wykonuje się go zazwyczaj kilka dni przed ceremonią zaślubin. Przyszli teściowie chcą w ten sposób sprawdzić, jak poważnie zaangażowany w małżeństwo jest przyszły pan młody. W tym celu teściowie idą z samego rana nad rzekę ze specjalną misą ceramiczną i napełniają ją wodą. Następnie przynoszą ją do swojej chaty i chowają w zacienionym miejscu, tak by woda stała się jak najzimniejsza¹⁷. Kiedy narzeczony niczego się nie spodziewa, teściowa znienacka polewa go wodą. Jeśli zięć się wystraszy lub wpadnie w gniew, ślub zostaje odłożony lub nawet odwołany. Rytuału takiego nie wykonuje się jeśli którykolwiek z teściów nie żyje.

Kulminacyjnym momentem każdego ślubu jest wspólny toast wznoszony przez małżonków. Piją oni wodę zaczerpniętą w jednym z magicznych miejsc rzeki Zambezi. Woda znajduje się w specjalnych ceramicznych naczyniach. Gest ten jest traktowany jako błogosławieństwo dla małżeństwa.

10. Działalność *ngangi*

Czarownik posługuje się wodą przy wielu najrozmaitszych okazjach. Do opisywanych poniżej rytuałów *nganga* nie musi używać wody z uświęconych miejsc. Można powiedzieć, że samo to, że jest przez niego używana uświęca ją. Przed obrzędem woda musi się jednak trochę odstać w chacie czarownika używanej do praktykowania magii i ziołolecznictwa¹⁸. *Nganga* zazwyczaj używa wody polewając nią człowieka, który jest w utrapieniu. I tak woda służy do leczenia chorób. Polewa się nią bolące miejsce lub miesza się ją z ziołami do picia. Woda przygotowana przez czarownika ma również moc oczyszczania ludzi z pomówień społecznych. Czarownik polewając obwinionego wodą dokonuje niejako abolicji jego wstydlwych i niepożądanych społecznie czynów.

¹⁷ Vincent Mumpande uważa, że najgorszym terminem na ślub jest lipiec, ponieważ jest wtedy najzimniej i woda w związku z tym jest bardzo zimna (rozmowa przeprowadzona 7 maja 2020 r.).

¹⁸ Zabudowania Batongów składają się z osobnych chat, które służą do rozmaitych rzeczy. Mamy chaty do spania, służące jako kuchnie, spichlerze czy tzw. pokoje spotkań. Są również osobne budynki dla kobiet i dzieci. Dodatkowo *nganga* posiada chatę służącą do przechowywania przedmiotów magicznych i ziół oraz przygotowywania ceremonii. Chata taka zazwyczaj strzeżona jest masywnymi drzwiami wykonanymi z jednego kawałka drewna. We wsi Juanmina, *nganga* Mtukili ma drzwi, które służyły jego przodkom jeszcze przed przesiedleniem w latach 50. Na drzwiach takich wyrzyte są magiczne symbole.

Zbawcza moc wody działa również jako tarcza broniąca przed złymi urokami, złym spojrzeniem, zapewnia bezpieczeństwo w podróży, seksie i sporcie. W przypadku wszelkich problemów można zwrócić się do kogoś z wioskowej starszyny lub *ngangi*, aby uwarzyć tradycyjne piwo¹⁹. Kiedy napój jest gotowy, starszyna i *nganga* zapraszają osobę, która prosi o pomoc, do jednego ze świętych miejsc nad rzeką i tam zaczynają spożywać trunek słuchając opowieści o problemie. W stosownym momencie *nganga* zanurza obdarzoną specjalną mocą oganiaczkę w nurtach rzeki i skrapla nią osobę potrzebującą. W trakcie tego rytuału starszyna udziela rad, a czarownik błogosławieństwa.

11. Podsumowanie

Woda w życiu Batongów miała kolosalne znaczenie. Do lat 50. XX w. była centrum ich życia gospodarczego i kwintesencją życia duchowego. Po przesiedleniach jej brak stał się palącym problemem wpływającym na kwestie gospodarcze. Spowodowało to odejście od tradycyjnych form praktykowania religii. Co ciekawe, w związku ze zmianą trybu życia rytuały nie uległy większym i zauważalnym zmianom. Oczywiście przykre jest brutalne odchodzenie od tradycyjnych form praktykowania religii, ale ...*panta rei*.

Bibliografia

Internet

- mbira.org 2020. <https://mbira.org/what-is-mbira/mbira-music/the-mbira-instrument/>, dostęp z dnia 29 listopada 2020.
- britannica.com 2020. <http://www.brittanica.com/topic/Kariba-Dam/>, dostęp z dnia 20 listopada 2020.
- victoriafalls-guide.net 2020. <https://www.victoriafalls-guide.net/african-mythology.html/>, dostęp z dnia 23 listopada 2020.
- victoriafalls24.com 2020. <https://victoriafalls24.com/blog/2014/03/21/the-legend-of-nyami-nyami/>, dostęp z dnia 20 listopada 2020.
- Natural History Museum Zimbabwe 2020. <http://naturalhistorymuseumzimbabwe.com/batonga/>, dostęp z dnia 22 listopada 2020.

Pozycje książkowe

- Arnold, M. 1981. *Zimbabwean stone sculpture*. Bulawayo: Books of Zimbabwe.
- Bryant, A.T. 1964. *A history of the Zulu and neighbouring tribes*. Cape Town: C.Struik.

¹⁹ *Chibuku* to tradycyjne zimbabwejskie piwo warzone z prosa lub innych zbóż. Jest gęste, ma specyficzny zapach i wysoką zawartością alkoholu. W smaku i wyglądzie przypomina owsiankę.

Mawere, Munyaradzi. 2016. *Heritage practices for sustainability: Ethnographic insights from the BaTonga Community Museum in Zimbabwe*. Mankon, Bamenda: Langaa RPCIG.

Piłaszewicz, Stanisław. 1996. *Słownik mitologii i religii Czarnej Afryki*. Warszawa: Dialog.

Wywiady

Vincent Mumpande, kontakt od sierpnia 2008 r. do dziś

Simnjatala Mtukili za pośrednictwem Vincenta Mumpande, kontakt od czerwca 2020 r.

Joshua Ncube, sierpień–wrzesień 2008 r.

KONFERENCJE

VI Kongres Afrykanistów Polskich¹

20–22 kwietnia 2021 r.

Organizatorzy: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne,
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego,
Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie.

Kongres Afrykanistów Polskich od 2007 roku przyciąga szeroko reprezentowane środowisko polskich afrykanistów: etnologów, archeologów, historyków, politologów, językoznawców oraz innych badaczy i pasjonatów zajmujących się Afryką. Wydarzenie to odgrywa istotną rolę w integrowaniu środowiska polskich afrykanistów, stając się okazją do prezentacji najnowszych badań naukowych, a także wymiany opinii i doświadczeń. Kongres organizowany jest przez Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne (PTAfr) przy współpracy krajowych ośrodków badawczych i naukowych.

Początkowo VI edycja Kongresu zaplanowana była na maj 2020 r., a jej organizacją zajmowali się pracownicy Jagiellońskiego Centrum Badań Afrykanistycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego (UJ), przy współpracy innych jednostek naukowych UJ oraz PTAfr. Niestety z powodu pandemii Covid-19, która rozpoczęła się w marcu 2020 r., VI Kongres Afrykanistów Polskich w Krakowie został odwołany.

Kongres odbył się ostatecznie prawie rok później i z powodu wciąż trwającej pandemii odbywał się w formie zdalnej. Jego organizacji podjęły się ośrodki warszawskie: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego (IEiAK UW) przy współpracy Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego oraz Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie (PME). Patronat honorowy nad całym przedsięwzięciem objął Marszałek Województwa Mazowieckiego Adam Struzik.

W Kongresie wzięli udział zarówno badacze posiadający wieloletnie doświadczenie naukowe, jak i studenci i doktoranci. Internetowa formuła konferencji umożliwiła wzięcie w niej udziału polskim naukowcom przebywającym za granicami Pol-

¹ Dokładny program Kongresu znajduje się na stronie internetowej: <http://www.kongresafrykanistyczny.pl/>. Część wydarzeń dostępna jest na kanale PME na YouTube: https://www.youtube.com/channel/UCVTMTk7WIBCo5yRjhU0_IQ

ski, a także gościom zagranicznym m.in. z Sudanu, Mozambiku i Włoch. Ponadto dzięki transmisji za pomocą internetu, biernie w Kongresie mogli uczestniczyć wszyscy zainteresowani tematyką afrykańską, także osoby spoza świata naukowego. Kongres urozmaiciły wydarzenia towarzyszące, zorganizowane przez PME.

Pierwszego dnia otwarcia Kongresu dokonali: Robert Zydel – Dyrektor Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie, Wiesław Raboszuk – Wice-marszałek Województwa Mazowieckiego, dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł – Przewodnicząca Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego oraz prof. Maciej Ząbek – Dyrektor Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, główny organizator Kongresu. W uroczystej sesji plenarnej wystąpili goście zagraniczni: dyrektor Centrum Studiów Sudańskich w Sudanie prof. Hayder Ibrahim Ali, który omówił sytuację polityczną w Sudanie oraz prof. Federica Guazzini z Università per Stranieri di Perugia w Perugii (Włochy), która przedstawiła problem skomplikowanych relacji etiopsko-erytrejskich.

Podczas trzech dni trwania Kongresu ogłoszono ponad sto referatów z zakresu: historii, historii sztuki, kulturoznawstwa, politologii i stosunków międzynarodowych, językoznawstwa, literaturoznawstwa, socjologii, etnologii i antropologii. Tematyka wystąpień dotyczyła także ekologii, turystyki, migracji i religii. Wiele wystąpień opierało się na badaniach terenowych przeprowadzonych w krajach afrykańskich. Wystąpienia podzielono na bloki według kryterium regionalnego oraz problemowego, a więc m.in. „Afryka Wschodnia (Migracje i rolnictwo)”, „Afryka Południowa (Historia, polityka i turystyka)”, „Afryka post-portugalska i Kongo (Archeologia, historia i kultura)”.

Kilka sesji poświęconych zostało historii Afryki, a referaty wygłosili m.in. dr hab. Marek Pawełczak, który przybliżył historyczne przekazy na temat buntu *akidy* przeciw władzy sułtana Zanzibaru, dr Eugeniusz Rzewuski, który opowiedział o genealogii i topogenii w suahilskich kronikach sułtanatu Tungi w Mozambiku. Z kolei kwestię rozliczeń niemieckiego kolonializmu na przykładzie kraju związkowego Wolnego Hanzeatyckiego Miasta Brema scharakteryzowała dr Anna Paterek z Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego. W kilku wystąpieniach pojawiła się także tematyka z pogranicza historii i pamięci w Afryce. Werbista, książd prof. dr hab. Jacek Pawlik z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie (UWM) opowiedział o działaniach podejmowanych we współczesnym Beninie, mających na celu rozliczenie się z procederem handlu niewolnikami, w którym czynnie brało udział królestwo Dahomeju, do którego historycznie i kulturowo odwołuje się dzisiejszy Benin. Dr Małgorzata Kamecka z Uniwersytetu w Białymstoku przedstawiła uwagi o pamięci i historii Afryki w kontekście niefortunnej wypowiedzi byłego prezydenta Francji Nicolasa Sarkozy'ego, który podczas wystąpienia na uniwersytecie Cheikha Anta Diopa w Dakarze, stolicy Senegalu, w 2007 r. zasugerował, że „Afrykanie nie weszli do historii”. Dr Krzysztof Górny

(UW) przedstawił losy portugalskich pomników kolonialnych w Bissau, dawnej Gwinei Portugalskiej, a mgr Kinga Turkowska (UW) opowiedziała o przejawach upamiętnienia okresu czerwonego terroru w Etiopii.

Nie zabrakło także referatów dotyczących bieżącej sytuacji politycznej w krajach afrykańskich. W panelu anglojęzycznym „Sudan: «New Sudanese Spring»” (Sudan: «Nowa Wiosna Sudańska») wzięli udział goście z Sudanu: prof. Abdu Mukhtar Musa z Islamskiego Uniwersytetu w Omdurmanie w Sudanie, dr Salah Al Bander reprezentujący stowarzyszenie International Association for Intelligence Education oraz dr Mohamed Torshin, polityk i naukowiec zajmujący się polityką afrykańską, w tym sudańską. Wraz z prowadzącym panel, politologiem dr. Nagmeldinem Karamallą z Wyższej Szkoły Handlu i Usług w Poznaniu, dyskutowali na temat zmian politycznych zachodzących w Sudanie. Dr hab. Wiesław Lizak, prof. UW opowiedział o międzynarodowych konsekwencjach kryzysu libijskiego (2011–2021). Bilans sytuacji politycznej w ostatnich piętnastu latach w Burundi przedstawiła dr hab. Joanna Bar, prof. Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Refleksje na temat sytuacji w Etiopii po 2018 roku, z uwzględnieniem konfliktu w Tigrz, przedstawili: dr Krzysztof Błazewicz oraz dr hab. Degefe Kebe Gemechu z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Natomiast dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł scharakteryzowała obecną sytuację polityczną i społeczną w Etiopii w perspektywie długiego trwania (*longue durée*). Dr Margot Stańczyk-Minkiewicz z Uniwersytetu Gdańskiego przedstawiła bilans czterech lat prezydentury Adama Barrowa w Gambii.

Początek pandemii koronawirusa na Madagaskarze zrelacjonowała przebywająca tam wówczas Milena Orlńska, studentka Uniwersytetu Warszawskiego. Kwestie zdrowia pojawiły się jeszcze w innych wystąpieniach, m.in. w referacie dr Agaty Frankowskiej, która przedstawiła wyniki swoich badań nad praktykami zdrowotnymi matek na obszarach wiejskich w południowej Etiopii. Wpływ chorób na ekspansję Europejczyków w Południowej Afryce oraz na relacje między osadnikami a lokalnymi społecznościami Khoisan w XVIII w. i w okresie późniejszym przedstawił prof. dr hab. Michał Leśniewski.

W tematach poruszanych podczas Kongresu pojawiła się także kwestia migracji oraz przemian kulturowych, tożsamościowych i społecznych w środowiskach ludności migrującej. Dr Zuzanna Augustyniak (UW) poddała analizie zjawisko zmian w modelu męskości etiopskich migrantów przebywających w Egipcie. Mgr Shepherd Mutsvara z Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie podjął temat uchodźców mieszkających w obozach w Kenii i Ugandzie. W swojej prezentacji zwrócił uwagę na niebezpieczeństwo zaniku tradycyjnych więzi społecznych i utraty dziedzictwa kulturowego.

Inną ważną kwestią są zmiany klimatyczne w Afryce. Temat ten podjął m.in. dr Jerzy Gilarowski (Uniwersytet Dar es-Salam, Tanzania) w referacie dotyczą-

cym konsekwencji zmian klimatycznych dla rolnictwa Tanzanii, natomiast mgr Justyna Adamus z Uniwersytetu Jagiellońskiego podjęła się analizy konfliktów zachodzących w relacji człowiek – środowisko na przykładzie Nairobi (stolicy Kenii) i Parku Narodowego Nairobi w Kenii.

Kilka wystąpień poświęconych było turystyce w krajach afrykańskich. Dr hab. Sylwia Kulczyk, prof. UW postawiła pytanie „Czy turystów może być za mało?” i wymieniła bariery uniemożliwiające rozwój turystyki w Nigrze. Prof. dr hab. Andrzej Kowalczyk (UW) dokonał analizy zagospodarowania turystycznego geostanowisk w kontekście koncepcji przestrzeni turystycznej na przykładach z Afryki Południowej. Problemy włączania społeczności lokalnych w łańcuch korzyści płynących z rozwoju turystyki safari w regionie Samburu w Kenii opisał mgr Tomasz Kępski (UJ).

Szeroko prezentowane były także badania etnograficzne, m.in. dr hab. Jacek Łapott, prof. UŚ przybliżył rytuał *sigui* (inaczej święto odrodzenia), obchodzony co sześćdziesiąt lat w społeczności Dogonów z Mali, a prof. dr hab. Ryszard Vorbrich (UAM) przedstawił wzór kobiecego piękna, jaki funkcjonuje wśród kobiet z subkultury Diriyanke (w wolnym tłumaczeniu z jęz. wolof: „wspaniała dama”) z Senegalu.

Tematykę języków afrykańskich podjęły m.in. prof. dr hab. Nina Pawlak (UW) w referacie dotyczącym wspólnoty kulturowej w Afryce Zachodniej, a dr hab. Beata Wójtowicz mówiła o instytucjonalnym wsparciu dla rozwoju i rozpowszechniania języka suahili. O twórczości artystów i pisarzy afrykańskich dowiedzieliśmy się z referatów m.in. dr hab. Renaty Diaz-Szmidt, prof. UW („Polityczny wymiar twórczości angolskiego pisarza Jose Eduarda Agualusy”), dr Patrycji Kozieł z Polskiej Akademii Nauk (PAN) („Afrofuturyzm vs. afrykański futuryzm – przyszłość wyobrażona w twórczości Nnedi Okorafor”) oraz mgr Esther Makwin Ephraim z Uniwersytetu Jana Długosza w Częstochowie („Understanding the African Cultural Topoi used in Chinua Achebe’s *Things Fall Apart* (1958), Part One”).

Wśród problematyki wystąpień nie zabrakło także tematyki muzealniczej i kolekcjonerskiej: dr hab. Aneta Pawłowska, prof. Uniwersytetu Łódzkiego przybliżyła czeskie kolekcje artefaktów afrykańskich, m.in. najstarsze zbiory zgromadzone przez Cesarza Rudolfa II, zawierające ciekawe obiekty z kości słoniowej. Dr hab. Małgorzata Szupejko pokazała przykładowe przedstawienia Afryki, jakie można znaleźć na liczących kilkadziesiąt lat pocztówkach zgromadzonych przez afrykanistę, Adama Rybińskiego. Dr hab. Anna Nadolska-Styczyńska, prof. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu opisała zbiory masek ludu Pende z Demokratycznej Republiki Konga, które należą do zbiorów Muzeum Misyjno-Etnograficznego w Pieniężnie. Natomiast mgr Dariusz Skonieczko z Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie opowiedział o kolekcji sztuki afrykańskiej znajdującej się w zasobach tej instytucji.

Różnorodne oblicza relacji Polski z krajami afrykańskimi oraz ich obywatelami przedstawiła dr hab. Izabella Łęcka w referacie „Poziom empatii w stosunku do imigrantów z Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu w dwuetapowym badaniu z udziałem studentów Uniwersytetu Warszawskiego”. Natomiast prof. dr hab. Arkadiusz Żukowski (UWM) scharakteryzował politykę zagraniczną Rzeczypospolitej Polskiej wobec Republiki Południowej Afryki.

Uczestnicy Kongresu mogli także przed ekranami swoich komputerów wziąć udział w wydarzeniach towarzyszących. Pierwszego dnia po wystawie stałej „Afrykańskie wyprawy, azjatyckie drogi”, Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie, oprowadził jej kurator, Dariusz Skonieczko. Natomiast wieczorem, z sali widowiskowej Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie, odbyła się transmisja koncertu prof. Marii Pomianowskiej z Akademii Muzycznej w Krakowie im. Krzysztofa Pendereckiego.

Obsługę techniczną Kongresu, na platformie ZOOM oraz na YouTube zapewniali pracownicy Państwowego Muzeum Etnograficznego. Niewątpliwie, zdalna forma Kongresu umożliwiła bierne uczestnictwo w wydarzeniu szerokiej publiczności, nie tylko ze świata naukowego, ale także wszystkim zainteresowanym tematyką afrykańską.

Ostatniego dnia obrady Kongresu podsumowali: Robert Zydel – Dyrektor Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie, prof. dr hab. Nina Pawlak (UW), dr hab. Wiesław Lizak, prof. UW, prof. dr hab. Ryszard Vorbrich (UAM) oraz prof. dr hab. Maciej Ząbek (UW), którzy okazali zadowolenie ze stanu polskich badań afrykanistycznych, ich różnorodności i kierunków rozwoju. Zauważyli także korzyści płynące ze współpracy jednostek naukowych i kulturalnych w upowszechnianiu wiedzy o Afryce i wyrazili nadzieję na kontynuowanie podobnych działań w przyszłości.

Kinga Turkowska

II Ogólnopolska Konferencja Afrykańska „Afryka – kierunki rozwoju”

9–10 października 2020 r.

Łódzka Specjalna Strefa Ekonomiczna

Organizator: Instytut Promocji Gospodarki

Uczestników konferencji przywitali Jarosław Guzy, redaktor PAP, oraz – z ramienia organizatorów – Anna Grażyna Kister. Gość honorowy, prof. Zbigniew Rau, łódzianin, zwrócił uwagę na to, że Afryka jest kontynentem ludzi młodych, najszybciej rozwijającym się pod względem demograficznym, przed którym stoi wiele wyzwań wobec ograniczeń infrastrukturalnych. Kraje afrykańskie są atrakcyjnymi partnerami handlowymi. Aktywność Polski w Afryce wyznaczają – zdaniem ministra – promocja wartości oraz wymiana handlowa. Od kilkunastu lat nasz kraj realizuje projekty rozwojowe w ramach „Polskiej pomocy”. Nie można też zapominać o obecności wielu polskich misjonarzy na kontynencie (z których zresztą dwoje było obecnych na konferencji).

Dwa wystąpienia należały do Włodzimierza Kocona i Karola Rozenberga z Banku Gospodarstwa Krajowego (BGK). Pierwszy z nich pełni funkcję wiceprezesa zarządu tego banku. Misją BGK jest zapewnienie rozwoju polskiej gospodarki. Odbywa się to m.in. poprzez wspieranie polskich eksporterów. Zasadniczo mogą oni korzystać z czterech instrumentów: akredytywy, kredytu dla banku importera, gwarancji i skupu wierzytelności. Najpopularniejsza jest akredytywa. Kredyt dla nabywcy również jest jednym z podstawowych rozwiązań, które cieszy się powodzeniem eksporterów, gdyż zapewnia im bezpieczeństwo transakcji – ryzyko przejmują BGK i Korporacja Ubezpieczeń Kredytów Eksportowych (KUKE). Zdecydowana większość instrumentów jest możliwa dzięki narodowemu projektowi „Finansowe Wspieranie Eksportu”. BGK wsparł w ten sposób tak różne projekty, jak eksport środków transportu, mleka w proszku, odżywek dla sportowców, budowę silosów, usługi informatyczne.

Panel „Gospodarka: źródła bogactwa, produkcja czy import? Możliwości eksportu” otworzył dr Konrad Czernichowski, który dokonał przeglądu rankingów krajów afrykańskich pod względem atrakcyjności inwestycyjnej. Zaprezentował też autorski makrowskaźnik klimatu inwestycyjnego, uwzględniający sześć różnych

rankingów: wolności ekonomicznej (Heritage Foundation), politycznej (Freedom House), prowadzenia biznesu „Doing Business” (Bank Światowy), konkurencyjności wzrostu (World Economic Forum), państw słabych/dysfunkcyjnych (Fund for Peace) oraz jakości rządów afrykańskich (Mo Ibrahim Foundation). Prelegent zaprezentował również procedury i dokumenty niezbędne do rozpoczęcia działalności gospodarczej w Tanzanii.

W tym samym panelu wystąpił także Radosław Domagalski-Łabędzki (wiceprezes zarządu Rafako SA, wiceminister rozwoju w latach 2015–2016). Zwrócił uwagę na komplementarne kompetencje MSZ i Ministerstwa Rozwoju w zakresie promocji polskiego handlu i inwestycji. Według niego w ciągu najbliższych trzech dekad należy oczekiwać wzrostu wymiany handlowej i aktywności inwestycyjnej Polski w Afryce. Jego stwierdzenie, że najbardziej zasadne jest skoncentrowanie się na Afryce Północnej jako regionie, gdzie polskie przedsiębiorstwa mają największe doświadczenie wywołało dyskusję. Konrad Czernichowski zauważył, że nie można zapominać o Afryce Subsaharyjskiej, np. Tanzanii, gdzie pomocna dla polskich przedsiębiorstw jest Ambasada RP w Dar es-Salaam i gdzie historyczne związki z Polską sięgają II wojny światowej (osiedla polskich uchodźców w Tengeru, Ifundzie, Kigomie, Morogoro, Dar es-Salaam). Wnioskiem płynącym z tego panelu było również to, że największe możliwości skorzystania ze wsparcia państwa mają duzi eksporterzy.

Kolejny panel moderował dr hab. Jacek Reginia-Zacharski, prof. UŁ. Pierwszym prelegentem był dr Jędrzej Czerep z Polskiego Instytutu Spraw Międzynarodowych, który przeanalizował współczesne wojskowe zamachy stanu w Zimbabwie (2017), Sudanie (2019) i Mali (2020) na tle lat siedemdziesiątych, które określił jako erę wojskowych dyktatorów ekscentryków (Idi Amin w Ugandzie i Jean-Bédél Bokassa w Republice Środkowoafrykańskiej).

W sposób zdalny z uczestnikami konferencji łączyła się Margareta Kassangana, Ambasador RP w Senegal. Na wstępie wyjaśniła, że Senegalczyki uważają swoją ojczyznę za kraj sahelski. Pod względem liczby ludności (16 mln) i powierzchni (196 tys. km²) nie jest to kraj duży. Do najważniejszych grup etnicznych zaliczają się Wolofowie (39%), Fulanie (23%), Sererowie (11%), Maninkowie (9%) i Mandingowie (6%). Językiem urzędowym jest francuski, natomiast ludzie na co dzień posługują się swoimi lokalnymi językami. Pokojowe współistnienie między tymi kilkoma ludami, a także wyznawcami różnych religii (91% to muzułmanie; 4,5% – chrześcijanie; 4,5% – wyznawcy religii tradycyjnych), sprawia, że państwo to jest oazą stabilności w regionie (choć – jak wskazał w dyskusji Jędrzej Czerep – istnieją też grupy ekstremistyczne). Współpraca między bractwami muzułmańskimi a rządem układa się bardzo dobrze. W Senegal nie było wojskowego zamachu stanu. Senegalscy żołnierze biorą udział w operacjach pokojowych (w Mali, Gwinei Bissau), a armia cieszy się dużym szacunkiem. Żelazo, fosforyty i złoto

do niedawna były jedynymi znaczącymi (oprócz ryb) zasobami kraju. Niedawno odkryto złoża ropy i gazu, których eksploatacja została przewidziana na 2021 r. Pierwszym prezydentem kraju był katolicki poeta, członek Akademii Francuskiej Léopold Sédar Senghor.

Referat pt. „Rwanda – kraj bezpieczny i perspektywiczny” wygłosił dr Krzysztof Danielewicz z Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Gnieźnie. Wskazywał na szybki rozwój Kraju Tysiąca Wzgórz, który jest widoczny nie tylko w Kigali, ale i w miastach na prowincji. Dzięki przynależności tego kraju do Korytarza Północnego można zakupić wizę, która obowiązuje również w Kenii i Ugandzie.

Inny niewielki kraj przedstawiła dr hab. Katarzyna Dośpiał-Borysiak z Uniwersytetu Łódzkiego w wystąpieniu „Problemy zrównoważonego rozwoju Gambii – perspektywa bezpieczeństwa energetycznego”. Pod względem powierzchni (11 tys. km²) kraj ten jest najmniejszy w Afryce (po Seszelach, Republice Wysp Świętego Tomasza i Książęcej, Mauritiusie, Komorach i Republice Zielonego Przylądka), a pod względem liczby ludności (2 mln) zajmuje dwunaste miejsce od końca (po Seszelach, Wyspach Świętego Tomasza i Książęcej, Republice Zielonego Przylądka, Saharze Zachodniej, Gwinei Równikowej, Komorach, Dżibuti, Eswatini, Mauritiusie, Gwinei Bissau i Lesoto). Stolicą jest Bandżul, wokół którego koncentruje się życie polityczne, gospodarcze i kulturalne. Trzy czwarte populacji Gambii pracuje w sektorze rolnym. Kraj nie posiada znaczących zasobów naturalnych.

Drugi dzień konferencji rozpoczął się panelem „Biznes w Afryce”. Swoim udziałem uświetnili go dr Mariusz Patey (dyrektor Instytutu im. Romana Rybarskiego), Yaya Samake (dyrektor zarządzający Fundacji „Afryka Inaczej”), dr Malwina Bakalarska z PAN oraz Anwar Shekuwe. Dobór uczestników panelu pozwolił na wielowymiarową analizę obecnej sytuacji ze szczególnym uwzględnieniem relacji polsko-afrykańskich, których tempo rozwoju nadal pozostawia wiele do życzenia. Rozmowy o biznesie i klimacie inwestycyjnym w niezwykle ciekawy sposób uzupełniła Malwina Bakalarska, która dzięki krótkiej prezentacji wprowadziła uczestników konferencji w świat zasad prowadzenia biznesu na styku różnych kultur, co stwierdzeniem „kultura jest kluczem do biznesu” podsumował Yaya Samake.

Ostatni panel „Pomoc dla Afryki” stanowił kłamrę spinającą poprzednie dyskusje oraz prezentacje. Trzon tej części konferencji stanowiło wystąpienie ks. Piotra Wojnarowskiego SDB, który pomógł lepiej zrozumieć działalność misyjną oraz jej połączenie ze światem biznesu, pozwalając zarazem na docenienie wagi rozwoju kompetencji społeczności lokalnych.

Konrad Czernichowski i Sławomir Winiecki

Konferencja „EU – Sub-Saharan Africa challenges and opportunities: Engine for Growth and Job Creation?”

25 czerwca 2021 r.

Konferencja on-line

Organizatorzy: Instytut Zarządzania Szkoły Głównej Handlowej (SGH);
Polskie Stowarzyszenie Badań Wspólnoty Europejskiej (PECSA)

Konferencja odbyła się w ramach projektu „Jean Monnet Module on the European Union and the Contemporary Sub-Saharan Africa – an Interdisciplinary Approach – Smart Specialisation – EUAfrica/AFROEU”. Uczestników konferencji powitali Rektor SGH dr hab. Piotr Wachowiak, prof. SGH, oraz Dziekan Kolegium Zarządzania i Finansów SGH dr Michał Matuszewicz.

Jako pierwsza wystąpiła była wiceprezydent Gambii Fatoumata Jallow-Tambajang, która ma również 22-letnie doświadczenie pracy w Programie Narodów Zjednoczonych ds. Rozwoju (UNDP). Wśród problemów i wyzwań stojących przed Afryką Subsaharyjską wymieniła konflikty, ograniczony z powodu ubóstwa dostęp do edukacji, wysoki poziom zadłużenia, złe zarządzanie, zaznaczając przy tym, że niektóre z tych wyzwań są także udziałem państw w Europie. Katarzyna Kacperczyk, była wiceminister spraw zagranicznych, oraz prof. Radosław Miskiewicz z Uniwersytetu Szczecińskiego wskazywali na obustronne korzyści z nawiązywania relacji ekonomicznych przez Polskę i kraje afrykańskie. Dr hab. Killion Munyama z Uniwersytetu Ekonomicznego w Poznaniu, były poseł na Sejm RP, oraz dr George Njenga ze Strathmore University podkreślali, że niski wskaźnik handlu intrakontynentalnego w Afryce (na poziomie 18%) wynika przede wszystkim ze słabo rozwiniętej infrastruktury. Maurice Dezon, założyciel i prezes sieci Trees Valley BME Network, skupił się w swojej prezentacji na stratach w rolnictwie z powodu braku partnerstw.

W ramach kolejnego panelu dr Justina Mutale z Justina Mutale Foundation zauważyła, że społeczny system matriarchalny uległ załamaniu w czasach kolonialnych. Anna Maria Rożek, była radna miasta stołecznego Warszawy, oraz MacDella Cooper, przewodnicząca partii Movement for One Liberia, która kandydowała na prezydenta Liberii w 2017 r., mówiły o roli kobiet w kształtowaniu kodeksu etycznego organizacji, a także o tym, że kobiety powinny się wzajemnie wspierać.

Dr Tomasz Pilewicz z SGH w swojej prezentacji wskazywał, że ponad 50% afrykańskich programistów start-upów jest skoncentrowanych w zaledwie pięciu państwach: Egipcie, Kenii, Maroku, Nigerii i RPA. Potencjał jest bardzo duży. Ayo Eso, doktorant z Lead City University, dodał, że w wielu przypadkach fundusze na rozwój tych start-upów nie pochodzą od rządów, ale od inwestorów prywatnych. Ewa Geresz z Venture Café Warsaw Foundation podkreślała potrzebę tworzenia platform współpracy. Katarzyna Lechka z fundacji PLUGin przedstawiła start-up Ekumbi będący cyfrowym rynkiem warzywnym.

Konferencję podsumowała dr Anna Masłoń-Oracz, pełnomocnik Rektora SGH ds. Afryki. Wyraziła przekonanie, że kolejna edycja konferencji odbędzie się już w murach uczelni.

Konrad Czernichowski

III konferencja afrykańska

„Afryka: kontynent możliwości czy zagrożeń”

7–9 października 2021 r.

Łódzka Specjalna Strefa Ekonomiczna

Organizatorzy: Fundacja „Nowe Drzewo Życia”, Stowarzyszenie „Pokolenie”

Gości powitała Anna Grażyna Kister z ramienia organizatorów (Stowarzyszenia „Pokolenie” i Fundacji „Nowe Drzewo Życia”) oraz red. Jerzy Guzy, prowadzący konferencję. Partnerem strategicznym był Bank Gospodarstwa Krajowego (BGK). Patronat medialny objął portal Investafrica.pl.

List do uczestników wystosował Prezes Rady Ministrów Mateusz Morawiecki. Zapewnił on, że rząd dąży do dywersyfikacji polskiego eksportu, m.in. na rynki afrykańskie. Polska udziela ponadto pomocy rozwojowej przy udziale organizacji pozarządowych pod sztandarem „Polska pomoc”. Premier podkreślił też znaczącą obecność polskich misjonarzy na kontynencie. Podziękował organizatorom za umożliwienie dyskusji.

Pierwszy panel „Biznes w Afryce” zdominowany został przez przedstawicieli instytucji rozwoju. Jako pierwsza wystąpiła Anastazja Kaczmarek, konsultantka Polskiej Agencji Inwestycji i Handlu (PAIH). Poinformowała, że PAIH posiada biura w pięciu krajach Afryki (Egipcie, Maroku, Nigerii, Kenii i RPA). W ramach światowej wystawy Expo 2020 w Dubaju Agencja organizuje cykl webinarium na temat „Poznaj rynki w Afryce”.

Karol Rozenberg, ekspert w BGK, przybliżył działalność swojego banku, który od lat wspiera polskich eksporterów w zdobywaniu rynków o podwyższonym ryzyku. W Afryce zrealizował ok. 100 transakcji. Eksporterzy współpracujący z BGK coraz bardziej interesują się rynkami afrykańskimi. Jak do tej pory, nie korzystali oni ze wsparcia w inwestycjach w Afryce, oferowanego przez bank.

Adam Grzybowski, starszy specjalista z Korporacji Ubezpieczeń Kredytów Eksportowych (KUKE), podkreślał, że Afryka jest miejscem, którym coraz częściej interesują się polscy eksporterzy, a w związku z tym coraz częściej korzystają z ubezpieczeń eksportowych oferowanych przez KUKE. Co ciekawe, KUKE w swoich analizach uwzględnia czynniki społeczne (wpływ na środowisko naturalne, powiązania z organizacjami terrorystycznymi). Godnym uwagi instrumen-

tem jest wsparcie kapitałowe z Towarzystwa Funduszy Inwestycyjnych Polskiego Funduszu Rozwoju (PFR), które jest zainteresowane udziałem w polskich spółkach inwestujących w Afryce.

Jarosław Olszyński, wiceprezes zarządu Freego Drink SA, działa w sektorze spożywczym – z sukcesem eksportuje napoje, gdyż te produkowane w Nigerii są droższe niż napoje importowane z Polski. Zauważył on, że w prowadzeniu biznesu w Afryce ważne jest nawiązanie relacji osobistych. Zwrócił ponadto uwagę, że kraje, takie jak Chiny czy Rosja, rozdają za darmo szczepionki, dzięki czemu mogą pozyskać kontrakty. Po referatach wywiązała się interesująca debata o możliwości utworzenia specjalnych stref ekonomicznych, które chroniłyby interesy spółek powstałych na ich terenie.

Po przerwie prof. Jacek Reginia-Zacharski zauważył, że pandemia COVID-19 nie tylko wygenerowała nowe zjawiska, ale też w ostrym świetle pokazała te, które już wcześniej występowały. Bardziej szczegółowo tym tematem zajął się Jacek Jarosz, członek zarządu Fundacji „Redemptoris Missio” z Poznania. Podkreślił, że nie ma prostej odpowiedzi na to, dlaczego w Afryce jest stosunkowo niewiele zakażeń w stosunku do innych regionów. Jednym z wyjaśnień są problemy z diagnozowaniem. Warto też zwrócić uwagę na młodą populację tego kontynentu i mniejszą gęstość zaludnienia na prowincji. Dostępność do szczepionek uwypukla podział w skali świata na bogatą Północ i biedne Południe (bardzo niski odsetek zaszczepionych w Afryce). Dostarczenie najnowszej technologii szczepionek jest trudne m.in. z powodu wysokich wymagań co do ich transportu. Fakt, że wielu mieszkańców tego regionu pozostaje niezaszczepionych, grozi mutacją wirusa.

W panelu ekonomicznym głos zabrali dr Konrad Czernichowski z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie i dr hab. Kamil Zajączkowski z Uniwersytetu Warszawskiego. Konrad Czernichowski naświetlił zagadnienie integracji gospodarczej ze szczególnym uwzględnieniem Wspólnoty Wschodnioafrykańskiej. Procesy te postrzega on jako tworzenie przeciwwagi dla mocarstw upatrujących szybkich zysków w Afryce. Tymi mocarstwami z kolei (UE i Chinami) zajął się Kamil Zajączkowski. W dyskusji po referatach wskazywano uwagę na olbrzymi potencjał młodych zdolnych Afrykanów.

Drugi dzień konferencji rozpoczął panel pt. „Biznes w Afryce: afrykańskie wyzwania – doświadczenia polskich inwestorów i afrykańskich eksporterów”. Jako pierwszy głos zabrał dr Mariusz Patey, publicysta i przedsiębiorca z kilkuletnim doświadczeniem prowadzenia biznesu, m.in. w Etiopii. Utworzył on w Tigraju na północy Etiopii palarnię kawy. Początkowo planował eksport kawy do Europy, ale ze względu na bariery pozataryfowe (UE – jak powiedział – broni się przed importem w pełni przetworzonych produktów z Afryki) zaniechał tego. Przestrzegł przedsiębiorców planujących inwestycje bezpośrednie, aby dogłębnie przemysleli

swój model biznesowy. Rynki afrykańskie zapewniają ponadnormatywne zyski, ale są obciążone wysokim ryzykiem.

Zbigniew Popowski z firmy Popowski Advisory sp. z o.o. zaznaczył, że w Afryce istnieje słabo rozwinięta infrastruktura rozliczeniowa. W wielu państwach brak jest krajowych izb rozliczeniowych. Obowiązują restrykcyjne regulacje chroniące lokalne waluty przed napływem kapitału spekulacyjnego. Lokalne banki nie posiadają dużego znaczenia w ogólnosiwiatowym systemie płatniczym. Funkcjonują niskie limity. Wiarygodność kredytowa jest niewielka. Obok lokalnych banków działa postkolonialna sieć banków europejskich (głównie francuskich i niemieckich). Transakcyjność banków międzynarodowych jest ograniczona ze względu na regulacje ostrożnościowe krajowych banków centralnych. Płynność jest bardzo niska z powodu małych wolumenów transakcji na lokalnych rynkach. Dużym wyzwaniem dla eksporterów i importerów są obowiązujące metody płatnicze (głównie przedpłaty, sporadycznie transakcje dokumentowe). Zaufanie do wypłacalności lokalnych firm jest ograniczone. Problemem jest też bardzo słaby dostęp do informacji gospodarczej. Dziewięćdziesiąt trzy procent wszystkich przepływów w Afryce dokonywanych jest w trzech walutach: euro, dolarach i funtach. Najważniejszą afrykańską walutą jest rand południowoafrykański. Są z nim powiązane dwie inne waluty: loti sotyjskie i dolar namibijski. Reszta walut kontynentu to tzw. waluty *frontiers*. Ich płynność jest niska i tylko nieliczne firmy finansowe na świecie są w stanie zapewnić rozliczenia w tym zakresie. Do innych stabilnych walut Popowski zaliczył ariary madagaskarskie, szylinga kenijskiego, szylinga ugandyjskiego, szylinga tanzańskiego i cedi ghańskie.

Paweł Paradowski, architekt i urbanista, opowiedział o zakończonym sukcesem przedsięwzięciu – opracowaniu Strategii Rozbudowy Kalemie (dawnego Albertville, stolicy prowincji Tanganika w Demokratycznej Republice Konga). Zidentyfikowano przyczyny dewastacji środowiska oraz stworzono plan naprawczy. Z racji tego, że większość mieszkańców utrzymuje się z rolnictwa, zaprojektowano makrowioskę z sektorami zieleni przeznaczonymi pod uprawę, które – wraz ze zmianą struktury zatrudnienia – mogą być przekształcone np. w parki czy tereny rekreacyjne. Projekt stworzony przez biuro ZOA Architekci sp. z o.o. dla Kalemie jest od czasu uzyskania niepodległości pierwszym planem urbanistycznym stworzonym dla miasta w Demokratycznej Republice Konga. Projekt został całkowicie sfinansowany przez władze prowincji.

Anwar Athman, pośrednik w handlu między Afryką a Polską, ograniczył wystąpienie do kwestii związanych z krajem swojego pochodzenia, tj. Kenii. Ponad 80% powierzchni tego kraju jest klasyfikowane jako suche lub półsuche. Do wyzwań stojących przed rolnikami można zaliczyć:

- utrudniony dostęp do rynku;
- brak możliwości przechowywania towarów;

- nielojalność wobec pośredników, wysoki poziom korupcji;
- konieczne nakłady rolnicze (nasiona, nawozy) przy braku finansów;
- niestabilność pogody;
- brak informacji;
- brak odpowiednich narzędzi do nawadniania.

Jako możliwe rozwiązania problemów Anwar Athman wymienił:

- instalację pomp do nawadniania;
- zakup ciągników i części zamiennych dla rolnictwa;
- recykling i utylizację odpadów rolniczych;
- tworzenie start-upów.

Co ciekawe, w Warszawie można zakupić towary z Kenii, ale nie są one produkowane w większości przez Kenijczyków, ale np. przez Izraelczyków, którzy dzierżawią ziemię w tym kraju. Potencjał dla polskich przedsiębiorstw jest zatem olbrzymi.

Wiadomo, że powodzenie biznesu w dużym stopniu uzależnione jest od bezpieczeństwa, dlatego jako ostatni w tym panelu wystąpił dr Jędrzej Czerep z Polskiego Instytutu Spraw Międzynarodowych z referatem pt. „Czy Afryce grozi kolejny Afganistan?” Jak się okazuje, związek Afryki z Afganistanem jest nie tylko metaforyczny. Kraje afrykańskie, takie jak Uganda i Ruanda, włączyły się w ewakuację uchodźców z Afganistanu. W Somalii i regionie Sahelu działają – podobnie jak w Afganistanie – ugrupowania islamistyczne, które utrzymują bliskie relacje z al-Kaidą i talibami. Plan z 2017 r. zakłada, że misja AMISOM potrwa do końca 2021 r. USA już wycofały 700 szkoleniowców, Etiopia – 3,5 tys. żołnierzy, natomiast UE ogranicza budżet. Tereny opuszczone od razu zajmują ekstremiści z asz-Szabaab. Jędrzej Czerep przewiduje, że jeśli rzeczywiście dojdzie do rozwiązania misji AMISOM, to opanowanie Mogadiszu zajmie dżihadystom zaledwie kilka godzin. Tymczasem w rejonie Sahelu – po tym, jak Francuzi zapowiedzieli redukcję swojej obecności o połowę – lider Grupy Wsparcia Islamu i Muzułmanów (JNIM, ar. *Jama'at Nasr al-Islam wal Muslimin*) oświadczył: „Dwie dekady cierpliwości [opłaciły się]. Wygrywamy!” Mali rozważa zaproszenie rosyjskich najemników. Jeśli państwa cedują swoje obowiązki na misje pokojowe lub organizacje międzyrządowe, stan niesamodzielności pogłębia się. Zbyt szybkie wycofanie sił zagranicznych powoduje z kolei rozpad państwa. Tylko silne państwo afrykańskie będzie w stanie obronić się przed utratą integralności terytorialnej. Grupy ekstremistów zyskują poparcie, kiedy mieszkańcy nie ufają państwu, a wojsko traktują jako zagrożenie. Od działań „antyterrorystycznych” ważniejsze jest działanie „antypowstańcze”, czyli o serca i umysły mieszkańców, aby przestali oni popierać powstańców, a zaczęli popierać państwo.

Kolejny panel dotyczył edukacji. Dr Anna Miśkowiec z Fundacji Salvatti przytoczyła słowa Ludwika Pasteura: „Nauka nie ma żadnej ojczyzny, gdyż wiedza ludzka obejmuje cały świat”. Fundacja Salvatti działająca w 18 krajach wspiera budowę szkół, zakup wyposażenia ośrodków zdrowia. Wsparła 5 tys. dzieci, zrealizowała ponad sto projektów, zbudowała lub wyremontowała 15 szkół. Dzięki niej 35 osób ukończyło studia. Prowadzi sklep charytatywny z kawiarnią „Amakuru”. Została nagrodzona medalem Komisji Episkopatu Polski ds. Misji „Benemerenti in Opere Evangelizationis”.

Ks. Alexander Dung z Nigerii opowiedział o sytuacji i wyzwaniach edukacji w swoim kraju, który jest najbardziej zaludnionym państwem w Afryce. Mieszka w nim 212 mln osób, zatem co piąty Afrykanin jest Nigeryjczykiem. Kraj składa się z 36 stanów. Misją nigeryjskiego ministerstwa oświaty jest wykorzystanie edukacji jako narzędzia do przyspieszenia rozwoju gospodarczego. W Nigerii funkcjonuje 170 uniwersytetów i ponad 130 politechnik. Co roku 600 tys. osób kończy studia, tylko 10% z nich znajduje zatrudnienie zgodne ze swoim wykształceniem. Czesne na nigeryjskich uczelniach jest wysokie. Tylko najbogatszych stać na posłanie swoich dzieci na studia. Płaca minimalna wynosi 73 USD miesięcznie. Nigeria jest uważana za jeden z najbardziej skorumpowanych krajów świata.

O. Emmanuel Noufé z Burkina Faso jako temat swojego wystąpienia obrał edukację chrześcijańską. Zauważył, że szkoła jest dla Kościoła katolickiego narzędziem ewangelizacji. Wyzwaniem dla Kościoła jest kryzys rodziny. Wiele rodzin w Burkina Faso jest rozbitych. Przepelnienie szkół sprzyja anonimowości. W tym zachodnioafrykańskim kraju muzułmanie chętnie posyłają swoje dzieci do szkół prowadzonych przez Kościół ze względu na wysoką jakość kształcenia.

Ks. prof. Jarosław Różański mówił o tym, że prawa człowieka mają korzenie w Ewangelii. Zakładane w XIX w. misje składały się z triady: kościoła, szkoły i (choć nie zawsze) przychodni zdrowia. Pierwsze uniwersytety w Afryce były zakładane przez Kościół. W wielu krajach połowę społeczeństwa stanowią dzieci poniżej 15. roku życia. Edukacja stanowi więc olbrzymie obciążenie dla budżetów narodowych.

W komentarzu Anna Grażyna Kister zwróciła uwagę na to, że szkolnictwo misyjne jest okazją do napływu nowych idei. Paneliści zgodnie zauważyli, że edukacja w Afryce jest tylko w teorii obowiązkowa. W rzeczywistości rodzice w wielu miejscach są zobligowani do płacenia czesnego, na co stać niewielki odsetek społeczeństwa.

Trzeci dzień konferencji poświęcony był doświadczeniom organizacji pozarządowych działających w Afryce. W imieniu Ruchu Solidarności z Ubogimi Trzeciego Świata „Maitri” wypowiadał się Marek Oktaba, zaś w imieniu zespołu tworzącego fundację „Nowe Drzewo Życia” wypowiadała się Anna Grażyna Kister. Moderatorem dyskusji był Jerzy Guzy, a zasadniczym jej przedmiotem były wyrastające

z obecnej pracy plany dotyczące kierunków dalszych przekształceń pomocy dla Afryki.

Obecnie pomoc dla Afryki jest prowadzona niemal wyłącznie siłami społecznymi. Dr Marek Oktaba opisał projekt wodny w Kamerunie realizowany przez Ruch „Maitri” z wykorzystaniem finansów Ministerstwa Spraw Zagranicznych. Innym opisywanym przykładem były cztery spółdzielnie założone w Ruandzie przez osoby, którym wcześniej sponsorowano wyżywienie i naukę szkolną w ramach programu „Adopcji Serca”. Były to ufundowane ze środków ofiarodawców prywatnych punkty ksero i laminowania dokumentów, pracownia krawiecka i pracownia wyrobu klatek. Te działania nie przetrwały próby czasu, zaś bez osobistego kontaktu nie udało się udzielić spółdzielcom stosownego szkolenia i wsparcia na trudnej drodze bycia przedsiębiorcą.

W toku dyskusji wyłonił się postulowany obraz zazębenia akcji pomocowej ze współpracą biznesową na linii Polska – Afryka. Jeśli zbudowane będą mocne łańcuchy dostaw i następować będzie przepływ ludzi związany z handlem lub inwestycjami, biznes może wspierać pewne działania pomocowe. Z kolei dla samego biznesu może być bardzo korzystne, gdy równolegle prowadzone będą działania pomocowe stanowiące promocję Polski, a dzięki temu popularyzujące polskie produkty i usługi wśród klientów afrykańskich. Zauważono, że współpraca nie powinna się ograniczać tylko do partnerstwa organizacji pomocowych i biznesowych, ale winna obejmować także instytucje kultury propagujące czy to polskość, czy to dorobek Jana Pawła II. Postulowano, by zmierzać do konsolidacji polskich emigrantów oraz obecnych w Afryce polskich specjalistów dla sprawnego funkcjonowania sieci wzajemnego wsparcia. W przedsięwzięciu tym powinny, wedle dyskutantów, brać udział polskie placówki dyplomatyczne i polscy misjonarze. Należy także budować współpracę z Afrykanami, którzy studiowali w Polsce lub z ich potomkami, a także z tymi, którzy są beneficjentami takich programów pomocowych, jak wspomniana „Adopcja Serca”. Istotne jest pojawienie się silnych polskich ośrodków społecznych koordynujących działania tak biznesowe, jak i pomocowe. Chodzi o instytucje pozapaństwowe potrafiące lobbować celem pozyskania stosownego wsparcia państwa. W takim otoczeniu polska pomoc będzie owocna, jak i korzystna dla zrównoważonego rozwoju.

Referaty przedstawione podczas konferencji zostaną umieszczone w drugim tomie przygotowywanej publikacji „Afryka. Bogactwo możliwości i współpracy”.

Konrad Czernichowski i Marek Oktaba

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 – Uniwersytet Warszawski
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 Trzciński, prof. UJ – Uniwersytet Jagielloński, Kraków
Dr Izabela Will – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Beata Wójtowicz – 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

Wytyczne dla autorów

<https://afryka.ptafr.org.pl/index.php/afryka/about/submissions>

Sprawozdanie z działalności Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego z kadencji kwiecień 2018 – październik 2021

1. W okresie od kwietnia 2018 do października 2021 Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne zorganizowało cztery konferencje.

W roku 2018 (od kwietnia)

- V Kongres Afrykanistów Polskich – 23–25 kwietnia w klasztorze na Świętym Krzyżu (Łysa Góra) oraz w Hucie Szklanej. Współorganizowany przez Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW
- XIV Naukowe Spotkania z Afryką pt. „Religia, ideologia i polityka” zorganizowane wspólnie z Instytutem Nauk Politycznych Uniwersytetu Mazursko-Warmińskiego (wyjątkowo w ramach Kongresu Afrykanistów Polskich jako osobny panel)
- VIII konferencja z cyklu Bilad as-Sudan, pt. „Rodzime kultury a islam” – 7 grudnia w Warszawie, zorganizowana wspólnie z Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej UW oraz Instytutem Dialogu Kultury i Religii WT Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

W roku 2020

- VI Kongres Afrykanistów Polskich – 20–22 kwietnia, w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie. Współorganizowany przez Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW i Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie
2. Zorganizowanych zostało 25 spotkań w ramach Seminarium Afrykanistycznego (współorganizowanego z Katedrą Języków i Kultur Afryki UW, a od października 2020 także z Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej).

W roku 2018

- 18 stycznia – mgr John Martin Okoth, „Sustainable Development Problems in Africa”
- 22 luty – dr Piotr Cichocki, „Afrykańskie i afro-latynoskie kultury opętania” – otwarta dyskusja nad modelem teoretycznym.
- 8 marca – dr Renata Diaz-Szmidt, „Zraniona pamięć i historyczna trauma w literaturze Gwinei Równikowej”

- 12 kwietnia – mgr Igor Dobrzeńiecki, „Centrypetalny wymóg terytorialnego rozłożenia głosów w wyborach prezydenckich. Przypadek Kenii”
- 17 maja – dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł, „Pogranicza oralności we współczesnej kulturze etiopskiej”
- 7 czerwca – dr hab. Robert Piętek, „Chrzest – kanibalizm – chrześcijański pochówek: ewolucja Nzingi, władczyni Matamby”
- 8 listopada – dr Kinga Lendzion, „Współczesna sytuacja językowa na Madagaskarze a edukacja szkolna”
- 6 grudnia – dr Zuzanna Augustyniak, „Sytuacja migrantek z Etiopii w Kairze – relacja z badań terenowych”

W roku 2019

- 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 oralnością 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”

W roku 2020

- 9 stycznia – mgr Agata Frankowska, „Zdrowie kobiet w Etiopii a ich sieci społeczne”
- 20 lutego – mgr Krzysztof Rak, „Najdawniejsze osadnictwo Tusianów przy klifach skalnych Banfory w Burkina Faso”
- 12 października – film Pauliny Zajac „Oni nie znają naszej sztuki. Graffiti w Kenii” i spotkanie z reżyserką
- 24 listopada – dr hab. Ewa Kalinowska, „*Bogolan*, błotne tkaniny z Mali: role społeczno-kulturowe dawniej i obecnie”
- 22 grudnia – dr Zuzanna Augustyniak, „Abiy Ahmed – nowe słońce Etiopii, czyli o ideale mężczyzny i przywódcy”

W roku 2021

- 28 stycznia – mgr Sebastian Żbik, „Spadkobierca poszukiwany. Problem testowania i spadkobrania w relacjach między Omanem i Zanzibarem w latach 1890–1964”
 - 25 lutego – mgr Kinga Turkowska, „Upamiętnienie i zapomnienie – o miejscach pamięci historycznej w Etiopii po 1991 r.”
 - 25 marca – prof. dr hab. Jacek Pawlik „Ouidah – wspomnienie niewolnictwa i miejsce skruchy”
 - 29 kwietnia – mgr Piotr Kruze, „Frankistowska Hiszpania wobec procesu dekolonizacji Gwinei Hiszpańskiej”
3. W ramach działalności wydawniczej wydane zostały:
- trzy numery czasopisma „Afryka” (od 47 do 50)
 - jedna monografia: Wojciech Charchalis, Renata Diaz-Szmidt, Marcin Krawczuk, Małgorzata Szupejko (red.), *Intelektualiści afrykańscy wobec doświadczenia dyktatur*, Warszawa: Aspra 2018
4. W okresie od kwietnia 2018 od października 2021 PTAfr objął patronatem honorowym:

W roku 2018

- Ogólnopolska Konferencja Naukowa, „Czy Afryka potrzebuje nowych granic? Stosunki międzynarodowe w Afryce w kontekście separatyzmów w regionie”, zorganizowana przez Jagiellońskie Centrum Badań Afrykanistycznych, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, 25 października

W roku 2019

- XV Naukowe Spotkania z Afryką pt. „Religia i polityka w Afryce”, konferencja zorganizowana przez Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, 16 i 17 kwietnia
- Seminarium naukowe „Polscy pionierzy Afryki. W rocznicę czterdziestolecia wyprawy do Afryki Zachodniej” zorganizowana przez Instytut Archeologii UJ w Krakowie, 3 października

W roku 2021

- XVI Naukowe Spotkania z Afryką pt. „Afryka w okresie pandemii Covid-19. Aspekty społeczne, kulturowe i polityczne” zorganizowana przez Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 23 kwietnia 2021 roku

5. 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

W roku 2018

- 24 stycznia – debata „Między sztuką a opętaniem. Wokół wystawy afrykańskich przedstawień demonów”
- 14 marca – pokaz filmu „Bet i Amare” i spotkanie z reżyserem Andym Siege
- 23 maja – debata „Między wolontariatem a wolonturystyką”
- 31 października – spotkanie i dyskusja z autorem książki „Krew Aczoli”

W roku 2019

- 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 zawraca wody Nilu”
- 18 grudnia: „Czy Haiti to Afryka?”

W roku 2020

- 19 lutego – pokaz filmu „Oni nie znają naszej sztuki. Graffiti w Kenii”
- 30 września – debata „Zawiłe związki islamu i chrześcijaństwa w Afryce”

6. Nagrody za najlepsze publikacje naukowe i popularnonaukowe o tematyce afrykanistycznej

W roku 2018 (za rok 2017)

- Renata Díaz-Szmidt (w kategorii: publikacja naukowa autora przed uzyskaniem stopnia doktora habilitowanego) za książkę *Gdzie jesteś, Gwineo? Próby kształtowania tożsamości narodowej w twórczości pisarzy z Gwinei Równikowej* (Wydawnictwo ASPRA-JR, Warszawa 2017)

- Robert Kłosowicz (w kategorii: publikacja naukowa autora, który uzyskał stopień doktora habilitowanego) za książkę *Konteksty dysfunkcyjności państw Afryki Subsaharyjskiej* (Wydawnictwo UJ, Kraków 2017)
- Krzysztof Błażyca (w kategorii: publikacja popularnonaukowa) za książkę *Krew Aczoli. Dziesięć lat po zapomnianej wojnie na północy Ugandy* (Wydawnictwo Bernardinum, Peplin 2017)

W roku 2019 (za rok 2018)

- Sabina Brakoniecka (w kategorii: monografia naukowa autora przed habilitacją) za książkę *Koncepcja reformy islamu w północnej Nigerii*
- Jacek Jan Pawlik (w kategorii: publikacja naukowa autora, który uzyskał stopień doktora habilitowanego) za książkę *Twórcza codzienność mieszkańców Lomé*

W roku 2021 (za rok 2019 i 2020)

- Jacek Łapott (w kategorii: monografia naukowa autora po uzyskaniu stopnia doktora habilitowanego w 2019) za książkę *Dogonowie z bliska*
- Mariusz Drzewiecki (w kategorii: monografia naukowa autora przed uzyskaniem stopnia doktora habilitowanego w 2020) za książkę *Budowle obronne w Górnej Nubii. Na podstawie badań archeologicznych i etnograficznych*
- Lucjan Buchalik (w kategorii: publikacja popularnonaukowa w 2020) za książkę *Vodoun Fon. Kolekcja Birgit Schlothauer i Gustawa Wilhelma*

7. W okresie od kwietnia 2018 roku do października 2021 Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne przyjęło 17 nowych członków, jedna osoba zrezygnowała.

Przewodnicząca Zarządu PTAfr
Hanna Rubinkowska-Anioł