

Bilad as-Sudan

Stare kultury
i nowe wyzwania

Bilad as-Sudan
Stare kultury i nowe wyzwania

Bilad as-Sudan

pod red. Waldemara Cisło,
Jarosława Róžańskiego i Macieja Ząbka

1. W. Cisło, J. Róžański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – kultury i migracje*, Warszawa 2013.
2. W. Cisło, J. Róžański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – napięcia i konflikty*, Pelplin 2014.
3. W. Cisło, J. Róžański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – dziedzictwo przeszłości*, Pelplin 2015.
4. W. Cisło, J. Róžański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – kultura i polityka*, Pelplin 2016.
5. W. Cisło, J. Róžański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Polska a strefa Sudanu*, Pelplin 2017.
6. W. Cisło, J. Róžański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Varia*, Pelplin 2017.
7. W. Cisło, J. Róžański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Rodzime kultury a islam*, Pelplin 2018.
8. W. Cisło, J. Róžański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Między przeszłością a teraźniejszością*, Pelplin 2020.
9. W. Cisło, J. Róžański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Stare kultury i nowe wyzwania*, Pelplin 2022.

Bilad as-Sudan

Stare kultury i nowe wyzwania

Praca pod redakcją
Waldemara Cisko, Jarosława Różańskiego, Macieja Ząbka

Wydawnictwo
bernardinum



Wydawnictwo Naukowe
UKSW



Uniwersyteckie Centrum
Badań Wolności Religijnej
UKSW w Warszawie

WARSZAWA-PELPLIN 2022



**Uniwersyteckie Centrum
Badań Wolności Religijnej
UKSW w Warszawie**

„Zadanie finansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki
na podstawie umowy nr MEiN/2021/DPI/333 z dnia 14.12.2021”.

Recenzenci:

dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł (UWM), prof. UW
dr hab. Marcin Wrzos, Instytut Mazenodianum

Redakcja naukowa:

Waldemar Cisko, Jarosław Różański, Maciej Ząbek

Okładka:

str. 1: Palenie dagga. Zimbabwe. Fot. Darek Skonieczko.
str. 4: Zespół Hikma w Dandaji. Autor: Atelier Masomi.

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
© Copyright by Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW
© Copyright by Wydawnictwo Bernardinum,
Warszawa–Pelplin 2022

Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
01-815 Warszawa, ul. Dewajtis 5
tel. +48 22 561 89 23, fax + 48 22 561 89 11
wydawnictwo@uksw.edu.pl, www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

ISBN 978-83-8281-200-8

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

ISBN 978-83-8127-994-9

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

SPIS TREŚCI

MAREK KULCZYK

Między modą a wpływem – miejsce meczetów
w architekturze Sahelu 7

RYSZARD VORBRICH

Métises – społeczna i kulturotwórcza rola grupy
mieszanego pochodzenia w społeczeństwie Senegalu 50

ROBERT PIĘTEK

Signares na Saint Louis i Gorée w XVIII w. 81

LUCJAN BUCHALIK

„Turystyczny raj” czy „smutek tropików”?
Przykład Sombów z Beninu..... 98

DARIUSZ SKONIECZKO

Maski rytualne sekretnych stowarzyszeń
ludu Bamana z Mali 125

SYLWIA KULCZYK

Dostępność i rozpoznawalność jako czynniki kształtujące
przestrzeń turystyczną Nigru 147

ERIC KOSSI MIDODZI HOUNAKÉ SVD

Współczesne katolickie obrzędy pogrzebowe
a obrzędy tradycyjne w Lomé..... 174

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI	
Rei Bouba jako przykład państwa teokratycznego	198
EDYTA M. ŁUBIŃSKA	
Współczesny świat Zande. Życie w sercu Afryki w cieniu nieustających konfliktów. Obserwacje z terenu	224
IZABELA CYWA	
Wybory prezydenckie w Republice Środkowoafrykańskiej jako narzędzie destabilizacji państwa	240
MACIEJ ZĄBEK	
Kawa i dym. Lokalne i globalne konteksty używek w Sudanie	270
PIOTR MALIŃSKI	
Nad Nilem Błękitnym, Białym i w Kordofanie. O badaniach terenowych Leona Cienkowskiego w 1848 roku na podstawie źródeł rosyjskojęzycznych.....	334

MAREK KULCZYK
REFUGIO
ORCID 0000-0002-6746-3654

MIĘDZY MODĄ A WPŁYWEM – MIEJSCE MECZETÓW W ARCHITEKTURZE SAHELU

Wstęp

Niezależnie od swej symboliki architektura monumentalna jest poligonem nowych technologii i stylów, stanowiąc zarówno inspirację, jak i techniczny punkt odniesienia dla budownictwa masowego, jakim jest zabudowa mieszkaniowa. Artykuł stanowi próbę ukazania roli, jaką pełniło i jaką może pełnić budownictwo monumentalne strefy Sahelu w rozwoju technologii budowlanej w momencie, gdy Afryka w perspektywie do 2050 roku może potrzebować nawet 160 milionów nowych mieszkań¹. Skala tego zadania, koszt finansowy i środowiskowy skłaniają do zastanowienia, w jaki sposób oczekiwania to zostanie zaspokojone. O ile świat globalnej Północy zerwał kontakt z naturą i wpadł w pułapkę przesadnego komfortu, wydaje się, że Sahel wciąż ma szansę pójść własną drogą. Autor weryfikuje szanse wypracowania lokalnych rozwiązań tego problemu w metodach stosowanych przy realizacjach współczesnych meczetów. W celu uwypuklenia tej relacji i jej ewolucji współczesność skonfrontowana jest z ujęciem historycznym.

¹ F. Dejeant, P. Garnier, T. Joffroy, *Matériaux locaux, matériaux d'avenir: Ressources locales pour des villes et territoires durables en Afrique*, Villefontaine: CRAterre 2021, s.36.

Architektura islamu opisywana jest przez historyków, etnografów, antropologów, archeologów i niekiedy architektów. Ci ostatni koncentrują się na formie i symbolice, pomijawszy realia wykonawcze. Swoisty kanon myślenia o architekturze Sahelu ustanowiła Labelle Prussin: *Rozważając niemal każdą kwestię odnoszącą się do Sudanu Zachodniego, jedno trzeba brać pod uwagę: obecność islamu jest siłą, która przenika wszystkie aspekty społeczności. Islam jest siłą, która wzniosła tu meczety, pałace i groby*².

Tak wyraziste twierdzenie może stanowić nazbyt łatwe wytłumaczenie fenomenu budownictwa w Sahelu. Na proces inwestycyjny w pierwszej kolejności składają się: wola inwestora, dalej moda lub preferowany styl, wysokość finansowania, dostępne technologie, lokalizacja (w sensie geograficznym i architektonicznym), zdolności i ambicje architekta, program funkcjonalny i rzeczywistość prawna (obowiązujące prawo, normy i wymagania formalne). Forma jest wynikiem tych czynników, zawód architekta zaś w wymiarze rzemieślniczym jest sztuką koordynowania wszystkich tych elementów. Większość powstających budynków jest w swej istocie budownictwem, rzemiosłem, natomiast architektura realizuje się wyjątkowo, najczęściej w obiektach wychodzących poza zaspokojenie podstawowych potrzeb. Klasycznym przypadkiem architektury jako sztuki są budowle monumentalne, w których kumulują się ambicje inwestorów i wynikające z nich trudności techniczne oraz osobowości architektów, którzy dzięki silnemu finansowaniu mogą tworzyć formy oryginalnie organizujące przestrzenie mieszczące niecodzienne funkcje. Wymagające, drogie projekty pozwalają na weryfikację różnych koncepcji, sprawdzają nowe technologie i generują mody. W efekcie wytyczają kierunki, które inspirują masowe budownictwo. Historycznie definicji tej

² L. Prussin, *The Architecture of Islam in West Africa* w: „*African Arts*” t.1 (1968) z. 2 s.70.

dobrze odpowiadają budowle sakralne. W przypadku Sahelu takim budowlami o ponadtysiącletniej historii są meczety³, a w szczególności Wielkie Meczety Piątkowe.

Tematyka architektury meczetów była poruszana między innymi przez Cleo Cantone, Teresę Kelm, Michała Tymowskiego. Są to spojrzenia historyków, antropologów i etnografów, natomiast architekci skupiają się na formie.

Autor proponuje odwrócenie punktu widzenia poprzez spojrzenie z pozycji architekta na relację z inwestorem i przybliżenie wpływu realiów technicznych na powstałą bryłę i budownictwo masowe, analizując wymienione wyżej uwarunkowania projektowe i ich wzajemne relacje na przykładzie wybranych realizacji obszaru Sahelu, uczytelniając ich rozumienie poprzez kontrastową analizę na wybranych przykładach z XIV i XXI wieku oraz przez odniesienia do europejskiego kręgu kulturowego.

Wydaje się, że takie „odwrotne” odczytanie architektury może dobrze uzupełnić obraz opisany do tej pory przez wyżej wymienionych, wzmacniając go, ale i prowokując nowe tezy, oraz pomoże wydobyć wątki oryginalne w architekturze Sahelu.

Moda i technika

Z funkcjonalnego punktu widzenia istotą meczetu są pojęcia:

- masjid – prostować się, a więc sam akt modlitwy opisany w bardzo fizycznym wymiarze, oraz
- jama'a – czyli gromadzenie się z naciskiem na miejsce zgromadzenia na wspólną modlitwę.

³ Meczec nie jest świątynią sensu stricto, jednak określenie to na potrzeby artykułu ze względu na swą poręczność będzie używane.

Uwarunkowaniem przestrzennym jest (nie zawsze przestrzegane) zalecenie orientacji wiernych w trakcie modlitwy w stronę Mekki⁴, co wpływa na organizację wnętrza.

Tak minimalnie sformułowane wymagania doprowadziły do powstania trzech zasadniczych wzorców architektonicznych: arabskiego (hipostylowy, najbardziej pierwotny), osmańskiego i perskiego⁵. Dla projektanta istotne jest, iż katalog ten nie jest zamknięty i daje pole do swobodnego interpretowania owych zasad, natomiast ograniczeniem jest konieczność akceptacji projektu przez finansującego budowę, czyli inwestora. Ten zaś, bez względu na to, czy jest osobą fizyczną, czy ciałem zbiorowym, kieruje się modą, własnymi poglądami czy ego (na przykład potrzebą zaznaczenia swojej obecności) oraz budżetem. Elementy niewymierne, jak moda, podlegają krytyce. Inwestor bierze więc pod uwagę oczekiwany efekt, odbiór projektu przez społeczność. Stąd projekty radykalne wymagają silnych osobowości tak w wymiarze psychicznym, jak i politycznym. Zarazem, co jest kwestią pomijaną, stanowią szansę na rozwój nowych technik.

Nie znamy wyglądu pierwszych meczetów w Sahelu. Pomimo sięgającej być może nawet X wieku historii budownictwa islamskiego na ziemiach Sahelu w 1684 roku Lemos Coelho w dzisiejszym Senegalu opisuje ludzi modlących się przed domami⁶. W literaturze podnosi się, iż architektura meczetów w Air i Agadez (Niger)

⁴ Znanymi wyjątkami są Kopała na Skale (Kubbat-as-Sachra, in. Qubbat aš-Šahra) i meczety w Bani, Burkina Faso. Również wczesne meczety miały orientację symboliczną, na przykład Kordoba.

⁵ Rozróżnia się również m.in. indyjski i chiński, na potrzeby tego tekstu przyjęto uproszczoną klasyfikację.

⁶ C. Cantone, *Making and Remaking Mosques in Senegal Series: Islam in Africa*, Volume: 13, Leida, Boston: Brill 2012, s. 31-33.

wskazuje na wpływy ibadytów⁷ i architektury M'zab, reprezentujących pierwotne wzorce kultu.

Przy skąpych danych na potrzeby opisanego problemu autor posłużył się przykładem Timbaktu (Mali), które zostało założone na przełomie XI i XII wieku, niewykluczone, że na miejscu jakiegoś wcześniejszego osadnictwa.

Będący centrum uniwersytetu w Timbuktu meczet Sankoré został wybudowany w XIV wieku przy udziale kobiety z grupy etnicznej Mandinka⁸. W latach 1578–1582 imam Al-Aqib ibn Mahmud ibn Umar⁹ dokonał jego przebudowy, odnosząc wymiary nowej budowli do Kaaby. To by sugerowało, że meczet był zbyt skromny, a może za mało wyjątkowy na tle już wówczas istniejących Sidi Yahya i przede wszystkim Djinguereber¹⁰. Ten ostatni jest fundacją Mansa Musy (Kankan Musa) z lat 1325–1327. Architektem miał

⁷ Zob. T. Kelm, *Architektura sakralna Sahary*, Warszawa: Arkady 2000, s. 108. Literalne wskazanie na podobieństwa funkcjonalne (brak minbar) osłabia podnoszone dziś argument o „kolonialnym” punkcie widzenia, który wskazuje inspirację arabską.

⁸ Trzeba zaznaczyć, iż precyzyjna data jest nieustalona i powszechniejsza jest teza powołująca się na źródła arabskie, podające rok założenia Timbaktu około 1080 lub 1110 r. (zob. M. Tymowski, *Dzieje Timbaktu*, Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich Wydawnictwo, 1979 s.13) i budowy Sankore w XIV w. na miejscu jakiegoś wcześniejszego meczetu. por. R. McIntosh, *Before Timbaktu: cities of the Elder World*, w: S. Jeppie, S.B. Diagne (red) *The Meanings of Timbaktu*, Cape Town HSRC Press, 2008, s. 31. Warto zwrócić uwagę na pojawianie się w nowszej literaturze postaci kobiety zarówno jako jednej z wersji źródła nazwy miasta, jak też fundatorki meczetu Sankore, przy czym kobieta ta należała do grupy etnicznej Mandinka, czyli była mieszkanką Sahelu, nie Berberyjką. O ile teza o wsparciu finansowym kobiety byłaby prawdziwa, rzuciłaby nowe światło na rolę kobiet w ówczesnej Afryce. Używam nazewnictwa Mandinka zamiast pochodzącego z języka peul Malinke.

⁹ Wówczas główny kadi Timbaktu. Tu uwagę zwraca świadomość (zapewne również finansowa) znaczenia fundacji i spór pomiędzy Al-Aqibem a władcą Songhaj o firmowanie tej przebudowy.

¹⁰ Inne nazwy: Djingareyber, Djingarey-ber, Djingarey.



Ryc. 1. Djinguereber, Timbuktu, Mali, 1998 r., zdjęcie własne

być andaluzyjski poeta i prawnik Abu Ishaq Al-Saheli (Sahili), który za realizację otrzymał 40 000 mitkali (180 kg) złota¹¹.

Biorąc pod uwagę fakt, iż oryginalny Djinguereber był blisko czterokrotnie mniejszy od obecnego, wynagrodzenie to budzi wątpliwość, nawet gdy wziąć pod uwagę, iż ówcześni muratorzy byli opłacani za gotowe dzieło, a nie za projekt. Według innych danych Al-Saheli otrzymał 12 000 mitkali złotego piasku za urządzenie sali audiencyjnej Musy¹², co jest kwotą może nawet jeszcze

¹¹ Tu również warto wyjaśnić pewną trudność z określeniem jednostki masy, jaką jest mitkal. Przyjmując 4,5 g wywodzone z uncji rzymskiej w Afryce w XII–XX w., jednak mogło to być również 4,05, 4,25 lub 4,68. Za: F. C. Murgotten, *The Origins of the Islamic State. Being a Translation from the Arabic accompanied with annotations geographic and historic notes of the Kitāb Futūḥ Al-Buldān of al-Imām abu-l Abbās Aḥmad ibn-Jābir al-Balādhuri*, t. II, New York: Columbia University, 1924, s. 263.

¹² N. Levtzion, J.F.P. Hopkins, *Corpus of Early Arabic Sources for West Africa*, Prinstown: Markus Wiener Pub., 2000, s. 335.

bardziej kontrowersyjną. Wydaje się zatem trafne wskazywanie w literaturze, iż rola Al-Sahelego była inna. Mansa Musa realizował program polityczny włączenia imperium Mali w obieg światowej gospodarki. Temu służyła jego słynna pielgrzymka do Mekki, dlatego też z Kairu zabrał grupę fachowców. Al-Saheli, wykształcony i znający ówczesny świat islamu, został wysłany z misją dyplomatyczną do sułtana Abu Al-Hassana, władcy berberyjskiego sułtanatu Marinid, obejmującego tereny od dzisiejszej Mauretanii do Tunezji wraz z południową Hiszpanią. Pełniłby więc rolę taką jak malarz Marcello Bacciarelli dla Stanisława Augusta Poniatowskiego¹³. Wątek andaluzyjski jednak zwraca uwagę, analiza planu Djinguereber zdaniem autora wskazuje bowiem na możliwe pierwotne lokowania mihrabu od południa, to jest podobnie jak w Kordobie czy Kairuanie (Tunezja)¹⁴. Mało jest też wiarygodne, aby Al-Saheli wynalazł nowy, kompletny styl architektoniczny, zwany dziś architekturą Sudanu.

Co zatem było inspiracją dla formy meczetu tak odmiennej od tego, co Mansa widział w Kairze? Szukając źródeł w „Sundiacie”¹⁵, eposie opisującym życie pradziadka Mansy, napotykamy opisy

¹³ Tu można dodać, iż M. Bacciarelli otrzymał indygenat i w herbie ryby, symbol milczenia, a więc dyplomacji.

¹⁴ Meczet Sidi Ukby z 670 r. ma najstarszy zachowany minaret w formie wieży i jest jednym z najważniejszych w Afryce Północnej. Lokowanie mihrabu od południa było uzasadnione w Europie, jako że odpowiadało europejskiemu bokowi Kaaby. Datowany na XII w. meczet w Nando (Mali, Kraj Dogonów) ma mihrab zwrócony na wschód – południowy wschód, choć trudno ocenić, czy nie był przebudowany. Trzeba też odnotować obecność sięgających VIII w. innych kontaktów z północną Afryką, jak pokazuje przykład Gao, zob.: S. Takezawa, M. Cisse, *Discovery of the earliest royal palace in Gao and its implications for the history of West Africa*, Cahiers d'Etudes Africanes” t. 208 2012 s. 813-844. To samo źródło każe się zastanawiać nad sposobem, w jaki była prowadzona przebudowa Djinguereber w XVI w.

¹⁵ D.T. Niane, *Sundiata an epic of old Mali*, przeł. G. D. Pickett, Bristol, Longmans, 1965.

krytych strzechą chat i króla siedzącego wraz ze swym dworem pod drzewem kapokowym¹⁶. Są też jednak opisy miast otoczonych murami z żelaznymi bramami i zupełnie wyjątkowym obiektem, jakim była siedmiopiętrowa wieża króla Soso, Soumaoro Kante. Sam król miał żyć na ostatnim piętrze, w pomieszczeniu obitym ludzkimi skórami, w otoczeniu licznych gri-gri i czaszek dziewięciu wodzów podbitych królestw. Nie ma jednak w tym tekście opisu struktur mogących pomieścić setki wiernych w uporządkowanych rzędach. Tymczasem problem przekrycia dużych powierzchni jest zagadnieniem krytycznym i w literaturze Sahelu pomijanym.

Historia architektury w znacznej części jest historią technik konstrukcyjnych. W kręgu śródziemnomorskim (ale nie w Egipcie!) widać stałą tendencję do poszukiwania rozwiązań zwiększających rozpiętości przekryć, od układów belkowych, poprzez sklepienia pozorne, łuki i sklepienie krzyżowe, po najbardziej wyrafinowaną formę, jaką jest kopuła. Zrozumienie zasad rządzących konstrukcjami doprowadziło do powstania kratownic i ustrojów żelbetowych. Rozwój ten był stymulowany przez inwestorów kierujących się różnymi przesłankami. Na przykład konkurencja miast Toskanii, dzięki determinacji rady mieszczan, doprowadziła do powstania niezwyklej kopuły katedry we Florencji¹⁷, która miała przyćmić przebudowywaną na największy kościół świata katedrę w Sienie¹⁸. Przełamywanie kolejnych barier technicznych było prowokowane rosnącą skalą oczekiwań, które inwestor był skłonny finansować. Ponieważ środków najczęściej brakowało, dla nowych form szukano nowych rozwiązań technicznych. By lepiej zrozumieć wagę

¹⁶ Zapewne po prostu pod wielkim drzewem, kapokowców jeszcze wówczas w Sahelu nie było. Fakt ten wskazuje na występujące w eposie przekształcenia, stąd też przywołane siedem kondygnacji może oznaczać po prostu wysoką, kilkukondygnacyjną wieżę, do której „Sundiata” odnosi się kilkakrotnie.

¹⁷ Katedra Santa Maria del Fiore, Florencja, arch. Filippo Brunelleschi.

¹⁸ Działanie to zarzucono ze względu na warunki gruntowe.

problemu, trzeba podkreślić trwałą tendencję: bardziej wyrafinowane techniki zwiększały powierzchnie przekryć, ale i zmniejszały nakład pracy i zużycie materiałów¹⁹.

Najpierwotniejszym sposobem przekrycia budynków murowanych jest strzecha, w przypadku Sahelu ewidentnie wywodzona z tymczasowych konstrukcji szałasów, stąd okrągłe formy domów. Badania archeologiczne, prowadzone w funkcjonującym w latach 500–1150 Tongo Maaré Diabal (Mali, Douentza) przez Kevina C. MacDonalda i N. Gestricha²⁰, pokazują takie właśnie konstrukcje z lat 500–650 z „gwałtownym” przejściem na układ prostokątny w warstwie drugiej, datowanej na lata 650–750 (dwa wieki wcześniej, niż pojawienie się cegły z banko w Niani²¹). W warstwie z okresu 750–900 badacze znajdują rury odwadniające, co ma według nich świadczyć o istnieniu płaskich dachów. W rzeczywistości, ze względu na układ budynków, dachy takie musiały być też w warstwie wcześniejszej, tj. w latach 650–750.

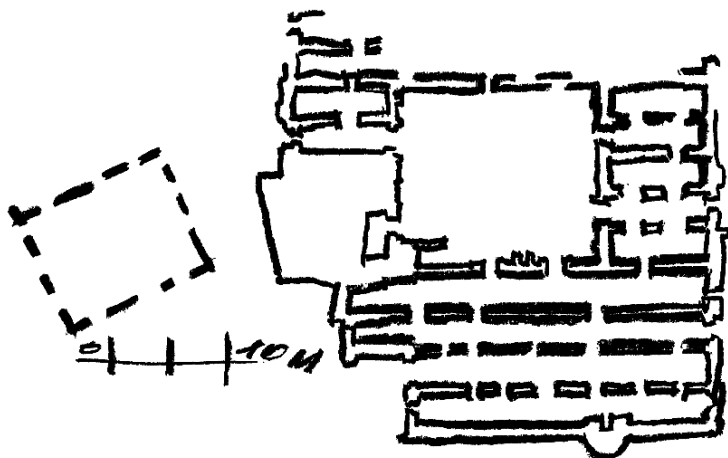
Budowniczowie Djinguereber zastosowali płaski dach z zapożyczoną z przedislamskiego budownictwa mieszkaniowego technologią podtrzymujących go belek. Natomiast wewnątrz zwiększono, opierając dach nie na ścianach, ale na rzędach wspartych na słupach łuków. Sugeruje się, że to ostatnie rozwiązanie zapożyczono z meczetu Ibn Tulum w Kairze. Jeśli tak było, to uderzający

¹⁹ Na przykład o ile świątynia w Karnaku (Luksor, Egipt) ma stosunek wysokości belki przekrycia 1:2, to Hagia Sophia około 1:50.

²⁰ N. Gestrich, K. C. MacDonald, *On the Margins of Ghana and Kawkaw: Four Seasons of Excavation at Tongo Maaré Diabal (AD 500–1150)*, „Journal of African Archaeology” 16, Brill 2018, s. 5. Mniej więcej w tym czasie Gaay Kounngorogosi, Gaay Bila Gaay (606–656?) daje rozkaz zastąpienia domów ze słomy domami z banko, krytymi jednak niezmiennie strzechą (H.O. Maiga, *Balancing Written with Oral Tradition: the legacy of Songhoy people*, New York: Routledge 2010 s.41).

²¹ W. Filipowiak, *Manding Sila – Droga Mandingów a położenie stolicy dawnego Mali*, w: L. Buchalik, J. Łapott, M. Tobota (red.) *Ex Africa Semper Aliquid Novi*, Muzeum Miejskie w Żorach, Żory 2014, s. 56.

jest prymitywizm tak wykonanej kopii, widoczny jeszcze bardziej w meczecie Sankore²², gdzie otwory między rzędami zdają się wycięte w masie muru. Wrażenie przytłoczenia potęgują małe rozpiętości stropów i skutkujące tym zagęszczenie rzędów masywnych słupów. Jest to przeciwieństwo ówczesnej architektury średniowiecznej Europy.



Ryc. 2. Plan meczetu Sankore, Timbuktu, Mali, fragment, szkic własny za: <https://mosqpedia.org/en/mosque/129>. Widać duże masywy murów. Po lewej przerywaną linią dodany przez autora właściwy rozmiar i orientacja Al-Kaby, do której ma nawiązywać minaret Sankore. Porównanie wskazuje, iż sznur z węzłami, które oddawały rozmiary oryginału, miał tylko jeden wymiar – jak widać imam Al-Aqib nie był inżynierem – przekoszenie ściany może być zaś celowe, choć nieprecyzyjne, jedynie zaobserwowane, a nie zmierzone.

²² *Sankore Mosque*, <https://mosqpedia.org/en/mosque/129>, [25.05.2022].

Rodzi się pytanie o powody takich decyzji projektowych. Pierwszym i najbardziej oczywistym jest technologia, to znaczy zastosowanie w budowie kombinacji gliny i kamienia. To jednak wpływało jedynie na masywy ścian i nie przeszkadzało w powiększeniu odstępów między rzędami słupów. Materiałem do wykonania stropów była palma doum²³, na którą nakładano drobniejsze gałęzie (niekiedy również maty) i uszczelniano warstwami gliny²⁴. Drzewo to dorasta do 15 metrów, zatem nie było powodu, z którego nie można było powiększyć przestrzeni. Rozwiązania są dwa: albo trzymano się strictly podobieństwa do pierwowzoru meczetu, czyli domu mieszkalnego²⁵, albo istniały ograniczenia wykonawstwa. Tu można zauważyć trudność dźwignięcia takiej belki, co wskazuje na obecność małych grup roboczych i brak maszyn. Autor podnosi też problem trudności transportu tak długich pni na znacznych dystansach. W przypadku meczetu w Djenne drewno mogło być pozyskiwane z dystansu nawet 100 km drogą wodną, Timbaktu czy Agadez takich możliwości nie miały. Natomiast pnie o długości 3,5–5 metrów²⁶ można było przemieszczać nawet siłą ludzką czy – tak jak współcześnie

²³ *Hyphaene thebaica*, ewentualnie również daktylowiec czy zbiór gatunków określany zbiorczo jako palma Roniera, dorastająca do 30 m, widoczna na innych rysunkach R. Cailliégo.

²⁴ L. Maistrello, J.D’Ilario, G.Bicheron, C. Bouleau *Damage by insect pests to the Djingarey Ber Mosque in Timbuktu: detection and control*, „Journal of Entomological and Acarological Research” t.42 (2011) s. 99-106, por. Great Mosque of Djenne, <https://aulsystemssitesbuilding.wordpress.com/2014/09/25/the-great-mosque-of-djenne/>, UNESCO. Web. 25 Sept. 2014. [25.05.2022]. O materiale: *The Ronier Palms were sourced 30-60 miles from the site when the land was most fertile in the summer months (...)*

²⁵ Czyli domu Mahometa.

²⁶ Zob. relacja zdjęciowa z renowacji meczetu w Djenne, <https://www.akdn.org/gallery/rehabilitation-great-mosque-mopti>. Na zdjęciach widać kamienie w dolnej strefie muru i pnie o różnej grubości i długości 3,5-4 m, cięte siekierą.

– dwukołowym wozem. Inną możliwością jest, że palm nigdy nie było dużo i pozyskiwano każdy materiał w każdym rozmiarze, co wymuszało akceptację jako budulca również mniejszych średnic młodych drzew. Te dwa ostatnie czynniki – transport i dostępność budulca – były przypuszczalnie decydujące²⁷, przy czym można postawić tezę, iż ze względu na skalę i szybkość budów technologia doprowadziła do dewastacji środowiska przyrodniczego i wymusiła posiłkowanie się bardziej przypadkowym budulcem, jak drewno akacji czy tamaryszku widocznego na elewacji budowli. I tak na przykład na rysunku Timbuktu wykonanym przez René Cailliégo z 1830 r. nie widać palm.

Czy zatem było technicznie możliwe budowanie jak w Kairze²⁸? Odpowiedź brzmi: tak – w innych czasach i przy skromniejszych możliwościach wznoszono o wiele większe monumenty. Ale powstaje pytanie o sens takiego zabiegu. Nowe budowle ustanawiały standard, który powinien być powszechny, a więc wykonalny w istniejących warunkach finansowych i technologicznych. Rozwiązania ignorujące realia miały małą szansę na implementowanie ich w terenie.

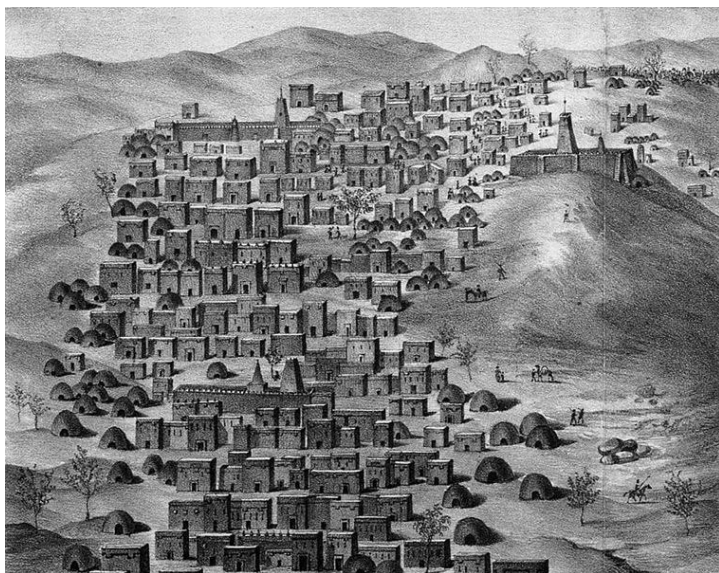
Te realia to również finansowanie budowy. O ile konstrukcje w Europie wznoszone były etapami, w zależności od dostępności finansowania (skrajnym przykładem jest King's College w Cambridge w Wielkiej Brytanii, wznoszony z etapowaniem „w pionie”, tzn. na murach widać kolejne etapy ich wznoszenia), o tyle w meczecie hipostylowym realizacja pojedynczych przęseł (co widać

²⁷ W ostatnich publikacjach stosowanie palm przyjmuje się za pewnik, autor nie potwierdza tej obserwacji i uważa, że aspekt budowy jest niedoceniany. W rzeczywistości stosowany jest każdy dostępny materiał.

²⁸ Sześć wieków później, pomimo trudności, Francuzi nie wahali się zbudować w Bamako neogotyckiej katedry z palonej cegły, nie mieli również skrupułów fundatorzy z Arabii Saudyjskiej, wprowadzając zarówno nowe formy, jak i materiały w budowie meczetów.

w sposobie wykonania ich przekrycia) umożliwiała przerwanie budowy w dowolnym momencie i zamknięcie kubatury. Również i dziś autor pytając o koszt realizowanej budowy, otrzymywał odpowiedź: To się okaże na końcu²⁹.

Nie mniej ważna wydaje się symbolika architektury, a dokładniej – jej odbiór przez publikę. Widok Timbaktu na rysunku René Cailliégo z 1830 roku oddaje raczej wrażenie niż szczegóły i nie można na jego podstawie definiować kształtów brył. Na przykład wysokości minaretów są przesadzone, być może aby zaznaczyć ich wyjątkowość. Nie wydaje się, aby oko Cailliégo widziało je w znanym nam obecnie kształcie, jednak trzy meczety – Djinguereber, Sankore i Sidi Yahiya – wyraźnie dominują w sylwecie miasta. Zwracają też uwagę krenelaż na murach meczetów i brak palm.



²⁹ Np. przebudowa hotelu Air w Agadez w 2012 r., realizowana przez doświadczonego biznesmena, właściciela obiektu, wywiad własny.

Ryc. 3. Widok na Timbuktu, René Caillié, 1830 rok. Zwracają uwagę krenelaż na murach meczetów i brak palm. Widok jest opisywany jako skierowany na zachód, w rzeczywistości jest to raczej południowy zachód. Analizując przedstawienia meczetów i ich wzajemne relacje, można sądzić, że rysunek jest raczej mapą – ideogramem i powstawał z pamięci³⁰ (szczególnie zastanawiające są pojedyncze obiekty za widocznym u góry Djinguereber). Źródło: https://en.wikipedia.org/wiki/Timbuktu#/media/File:Caillic_1830_Timbuktu_view.jpg

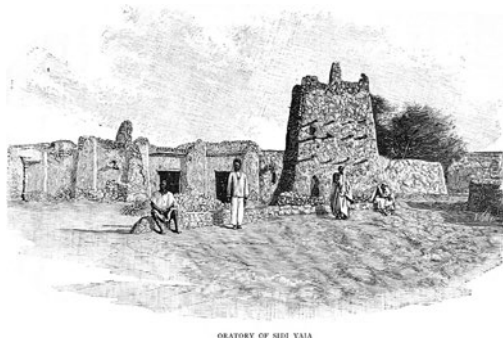
Frapujące jest użycie w konstrukcji murów kamienia. W Timbuktu mówiono autorowi o jego dwóch rodzajach: pierre royal (nieobrobiona skała) i brique royal (bardziej miękkie, obrabiany do kształtu prostopadłościennego bloku). Nomenklatura ta w literaturze nie jest spotykana. Powyższe dotyczy ciekawej kwestii: na miejscu istniały możliwości i praktyki realizacji zupełnie innych form: o pionowych ścianach, smuklejszych słupach, a nawet kopułach. Można było też wypracować nowe technologie, takie jak oryginalne zaprawy murarskie w książęcych pałacach polskich Piastów³¹. Tak się jednak nie stało i kamień oryginalnie zastosowano jedynie w fundamentowaniu³² i możliwe, że w ważnych dla budowli punktach, takich jak mihraby, choć to zdaniem autora jest dyskusyjne – nie można wykluczyć, że mury rozebrano w trakcie

³⁰ Podobne cechy nosi widok na Timbuktu z tarasu (dachu domu) na rysunku Heinricha Bartha z 1858 r., zob. https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/aa/Barth_1858_Timbuktu_from_terrace.jpg. [7.07.2022].

³¹ Użycie zaprawy wapiennej czy cementowej nie jest warunkiem koniecznym budowy trwałego, pionowego muru, na przykład znaczne fragmenty chińskiego Wielkiego Muru na pustyni Taklamakan dotrwały do dziś pomimo braku zaprawy wapiennej.

³² Badania archeologiczne i architektoniczne na terenie Djinguereber mają jedynie wrywkowy charakter, co jest zapewne źródłem dużej robieżności opisu jego konstrukcji. Co istotne obecna forma jest efektem wielokrotnych przebudów. Patrz też: P. L. Bonfitto (red.) *World Architecture and Society: From Stonehenge to One World Trade Center*, Santa Barbara: ABC-Clio, LLC s. 484.

kolejnych przebudów realizowanych na gorszych gruntach³³. Zastosowana technika ma też wymiar kosmologiczny. Labelle Prussin pisze o meczecie Sidi Yahya: [...] wykorzystuje glinę, błoto i skałę, aby podkreślić ziemistość i powiązania z żywymi i zmarłymi przodkami, których fizyczne ciała są pochowane w meczecie [...]. Znaczenie robót ziemnych i architektury w stylu ziemi odzwierciedla znaczenie przodków w średniowiecznej Afryce [...]. Osoby, które zbudowały meczet wraz z innymi pomnikami, były również grabarzami i twórcami grobowców, dodatkowo włączając w swój styl sakralną naturę Ziemi i jej przodków³⁴.



Ryc. 4. Meczet Sidi Yahya, Timbuktu. Uwagę zwracają: niewysoki minaret, obecnie nadbudowany, wykończona kamieniem elewacja minaretu i wyjątkowe zastosowanie pni palm w nadprożach, Felix Dubois 1894 r., za: https://en.wikipedia.org/wiki/Sidi_Yahya_Mosque#/media/File:Oratory_of_Sidi_Yahya.jpg³⁵. Obok dach Wielkiego Meczetu w Agadezie w Nigrze.

³³ Niezależnie od doświadczeń historycznych podobnych działań zob. wnioski z wykopalisk w Gao: S. Takezawa, M. Cisse, *Discovery of the earliest royal palace in Gao and its implications for the history of West Africa*, Cahiers d'Etudes Africaines" t. 208 2012 s. 813-844.

³⁴ L. Prussin, *West African Earthworks*, „Art Journal” t. 42 (1982) z. 3, s. 204-209.

³⁵ F. Dubois, *Timbuktoo the mysterious*, by Felix Dubois tłum. Diana White, London: Longmans, Green and Co. 1896, s. 311.

Widać zastosowanie kamienia łączonego zaprawą glinianą. Być może podobne rozwiązanie było zastosowane wcześniej w Djinguereber. Zdjęcie własne

Idąc tropem Prussin, można wskazywać kolejne elementy takiego związku, jak nieobrobione drewno konstrukcji, czy szukać podobieństwa minaretów do przeskalowanych, animistycznych ołtarzy ofiarnych, w których Cheikh Anta Diop widział zapewne reminiscencję egipskich piramid³⁶. Odnosnie do tego ostatniego wątku autor zauważy, iż zwolennicy koncepcji piramid wykorzystują przykłady takie jak grób Aski Mohameda w Gao, meczety Agadez czy Segou, a więc stawiane kilka wieków po pojawieniu się islamu w Sahelu, w ich rozważaniach pomijany jest zaś wątek wpływu technologii budowlanej na możliwą do osiągnięcia formę. Abstrahując od szalenie interesujących uwag Labelle Prussin czy wciąż powtarzanych w Timbuktu opowieści o Tuaregu żywcem zakopanym wraz z koniem pod Djinguereber³⁷ i trzymając się realiów procesu inwestycyjnego, można jednak pytać, czy owe pierwsze meczety nie mówią nam czegoś o architekturze przedislamskiej. Historia uczy (zob. budownictwo sakralne okresu kontrreformacji), że nowe miejsca kultu musiały być wizualnie inne. Warto tu też

³⁶ Koncepcja Cheikh Anta Diopa, mówiąca o wspólnocie afrykańskiej cywilizacji, jest bardzo rozpowszechniona i motyw piramidy jako źródła inspiracji jest powtarzany często, patrz też : C. Cantone C., *Making and Remaking Mosques in Senegal*, Islam in Africa, Vol. 13, Leiden–Boston: Brill, 2012 s.39.

³⁷ M. Apotsos, *Architecture, Islam, and Identity in West Africa: Lessons from Larabanga*, New York: Routledge 2016 s. 59. Djinguereber jest w dzielnicy „czarnej”, Sankore – w „białej”, akt taki byłby więc zaznaczeniem opanowania mocy „białych”, pokrywa się też z wciąż praktykowanym zwyczajem zakopywania gis-gis pod kamieniami węgielnymi. Tamże: ponowienie informacji o lokowaniu amuletów pod kamieniami węgielnymi. Znany skądinąd przypadkiem jest na przykład pogłoska o zakopaniu byka przez Cheikha Falilou, następcę wielkiego Amadou Bamby, pod wielkim meczetem w Toubie w Senegalu.

przypomnieć myśl Aleksandra Gieysztor³⁸, mówiącego, że pojawiające się w źródłach opisy świątyń pogańskich kultów Słowian zachodnich zdają się reakcją na bardziej atrakcyjne wizualnie świątynie chrześcijańskie na terenie Niemiec. Zatem ewentualne oddziaływanie mogło być dwukierunkowe, jednak autor nie zna takich przykładów.

W efekcie:

- meczety były realizowane jako emanacja potęgi fundatora i promowanej przez niego religii,
- reprezentują najstarszy w islamie, hipostylowy typ budowli, przy czym ich wnętrza były przeznaczone dla mężczyzn,
- nowe budowle miały bezprecedensową skalę i górowały nad zabudową (co jednak nie znaczy, że musiały być bardzo wysokie),
- wzniesiono obiekty o nowoczesnych kamiennych fundamentach³⁹ z materiału łączonego gliną, przy czym należy zauważyć, iż teza o ograniczeniu użycia kamienia jedynie do fundamentów została w Gao, w wyniku badań archeologicznych, zweryfikowana negatywnie⁴⁰ i można stawiać tezę, iż Djinguereber miał ściany kamienne, które rozbierano w trakcie rozbudowy w celu łatwego pozyskania materiału,
- mury miały większą od współczesnej im zabudowy trwałość, ale podstawowym materiałem była glina; mury mogły być kamienne, ale prawdopodobnie nie było takiej potrzeby,

³⁸ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe 1982 i 1986, Warszawa: WUM 2006.

³⁹ Korespondencja własna z arch. Mariam Sy (ARCHITERRE) z dnia 11.10.2022, por. P. L. Bonfitto, *World Architecture and Society: From Stonehenge to One World Trade Center*, Santa Barbara: ABC-CLIO 2021, s. 484.

⁴⁰ M. Cisse, *Discovery of the earliest royal palace in Gao and its implications for the history of West Africa*, *Cahiers d'Etudes Africaines* t. 208 2012 s. 813-844

- przekrycie stanowiło dużą trudność, którą przełamano w najprostszy sposób, bez wdrażania nowych rozwiązań technicznych,
- meczety w bardziej wymagających technicznie partiach realizowały małe grupy specjalistów wspieranych przez niewykwalifikowaną siłę dostarczającą na przykład drewno,
- co do zasady stosowano materiały lokalne,
- budowle meczetów były wyjątkowe i można stawiać pytanie, czy to właśnie nie doprowadziło do wyłonienia kasty muratorów/masonów. Przypomnijmy, iż w XIII–XV-wiecznej Polsce dom drewniany (tak jak w Sahelu standardowy dom z banko) był wznoszony przez zwykłych mieszkańców, natomiast pozornie małe utrudnienie w postaci budownictwa szkieletowego kościołów doprowadziło do specjalizacji zawodowej⁴¹,
- można przypuszczać, iż rozmiar i kształt budowli nie były przesądzone w momencie rozpoczęcia prac, co miało związek ze sposobem finansowania,
- z peryferyjnej lokalizacji względem miast można wnosić, iż mimo posiadania cech obronnych, budowle takie jak Djinguereber w Timbaktu czy XVI-wieczny Wielki Meczet w Agadezie wznoszono przy założeniu nikłego zagrożenia wojną. O ile jednak miałyby służyć jako garnizony, świadczyłoby to o braku zaufania władzy centralnej do mieszkańców miasta. To ostatnie wydaje się prawdopodobne w przypadku Agadezu, opanowanego w czasie budowy Wielkiego Meczetu przez Songhaj,

⁴¹ W. Krassowski, *Dzieje budownictwa i architektury na ziemiach polskich*, t. 2, Warszawa: Arkady 1990, s. 55. Również i dziś nieduże domy z banko są wznoszone bez udziału muratorów (obserwacja własna, ostatnio Senegal, luty 2022 r.).

- w Timbuktu w czasie dominacji państwa Songhaj, a więc w okresie złotego wieku, miasto nie mogło posiadać wojska, które było w gestii Askii (garnizon stacjonował w Kabarze). Jednak z faktu, iż zarówno Sidi Yahya, jak i Djinguereber nie zostały otoczone zabudową – wyznaczały perymetr miasta – można wnosić, iż były namiastką systemu obronnego (podobnie jak wał epidemiczny z 1770 roku w Warszawie zbudowany de facto w trakcie rosyjskiej okupacji),
- mury meczetów nie musiały być z kamienia podwyższającego walory obronne, ponieważ okolica taka jak Timbuktu czy w większym stopniu Agadez nie była w stanie wyżywić dużych armii prowadzących długotrwałe oblężenia, natomiast w Djenne obronę stanowiła rzeka,
- budowle wznoszono na obrzeżach, a skoro miasta nie miały placów, miejscem zgromadzeń były ulice bądź tereny poza miastem (wyjątkiem jest Djenne, gdzie meczet stanął na miejscu królewskiego pałacu); jest to odmienna sytuacja niż na przykład w Europie, gdzie poza murami wznoszono kościoły zakonów żebraczych. Jest to też zastanawiające, ponieważ musiały istnieć możliwości pozyskania terenów miejskich,
- budowle mogły być wykonane innymi technikami i w innej formie, ale najwyraźniej banko odpowiadało estetyce i potrzebom finansującego budowę. Zarazem niosło ze sobą ogromny nakład nisko wykwalifikowanej robocizny, która musiała być cyklicznie powtarzana przy corocznych naprawach. Można przypuszczać, że w ten sposób każdy mieszkaniec miasta oddawał hołd zarówno religii, jak i fundatorowi (może też świadczyć o wielkiej liczbie niewolników). Jednak to nie wszystko. Sięgnięcie bowiem po sprawdzone miejscowe technologie, jak pokazuje Tongo Maaré Diabal od 600 lat, i brak eksperymentów (na przykład z kopułą podobną do

kopuły Hausa) wskazują na szybkość decyzji inwestycyjnych i nacisk na tempo realizacji czy może raczej modernizacji kraju po powrocie Mansy Musy z Kairu,

- fakt powiązania wymiarów Sankore z Al-Kabą w konfrontacji z opowieściami o zakopanym pod Djinguereber Tuaregiem wskazuje na pewną konkurencję między tymi ośrodkami, wspólnie stanowiącymi „Uniwersytet Timbaktu”⁴²,
- konstrukcja meczetu nie wskazuje, aby obecny brak palm wynikał ze zmian klimatycznych, kryzys materiałowy musiał się pojawić wcześniej i prawdopodobnie wynikał z przeeksplotowania zasobów⁴³.

Tak więc osiągnięty rezultat byłby kompromisem techniki, ambicji inwestora i prawdopodobnie polityki, nastawienie zaś na szybki efekt zabiło innowację. Jest tu istotne zaznaczenie, iż do wzniesienia bardziej skomplikowanych konstrukcji nie była konieczna powszechnie stosowana na świecie zaprawa wapienna czy cementowa. Zarówno piastowskie pallatia, jak i znaczne fragmenty chińskiego muru wykonane były na podstawie innych, oryginalnych receptur.

Równocześnie wydaje się, że żaden z meczetów Timbaktu nie mógł się równać jakością i skalą prac z wcześniejszym pałacem

⁴² Djinguereber był w dzielnicy „czarnych”, Sankore – „białych”, czyli Tuaregów i rodów z Oulalata, obecnie w Mauretanii.

⁴³ Argument zmian klimatycznych jest zdaniem autora nadużywany, cieszy się jednak dużą popularnością; zob. zapisane świadectwo: Alex Duval Smith, (27 March 2015), *Timbaktu's Djinguereber mosque: a history of cities in 50 buildings, day 5*, „The Guardian”. Retrieved 8 October 2018, również: Wikipedia: *Natural local trees that were originally used for building materials for the beams in the mosque have also disappeared due to climate change, so wood beams must be imported from Ghana. This drastically increases the price of resources needed to restore the mosque, as building materials aren't readily available anymore.* (https://en.wikipedia.org/wiki/Djinguereber_Mosque [07.07.2022]).

w Gao, którego grube na 1,2 m kamienne mury szacowane są na może nawet 10 m wysokości⁴⁴.

Powyższe rozważania można uznać za punkt odniesienia dla współczesnego budownictwa meczetów.

Nowoczesność

Trzy wieki po pierwszych meczetach Mansy Musy, w 1695 roku, J. Le Maire w Senegalu zapisuje, iż meczety pokryte trawą, jak zwykłe domy, mają tylko królowie i szlachta (nobles), modlą się trzy do czterech razy dziennie, pospólstwo zaś nie modli się w ogóle – co dobrze koresponduje z uwagą Tomasza Wiślicza o ówczesnej Polsce⁴⁵. Jeszcze w początku XVIII wieku Péré Labate pisze w ślad za poprzednikami w tej części Afryki: nie mają meczetów ani dnia świątecznego⁴⁶. Znając realia Sahelu – częste migracje, brak przywiązania do ziemi – można zakładać, iż te przekazy dobrze oddają stan faktyczny. Natomiast skoro wspomniany Péré Labate meczetów nie widział, to najwyraźniej się nie wyróżniały na tle innych budynków, względnie rzeczywiście były rzadkością. Ciekawym wątkiem jest ów obraz silnie związanych z otwartą przestrzenią, łatwych do stworzenia form, a zatem i nietrwałość takiej architektury. Otóż porównując praktykę Sahelu np. z Polską

⁴⁴ S. Takezawa, M. Cisse, *Discovery of the earliest royal palace in Gao and its implications for the history of West Africa*, Cahiers d'Etudes Africaines" t. 208 2012 s. 813-844

⁴⁵ T. Wiślicz (*Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Warszawa: Neriton IHPAN 2001) opisuje odpytywanie chłopów przez wizytatorów z „Ojczyzny” i zauważa, iż w ówczesnych realiach było niepodobieństwem pozostawić gospodarstwo bez opieki co ograniczało liczbę wiernych w kościołach.

⁴⁶ C. Cantone, *Making and Remaking Mosques in Senegal*, Islam in Africa, Vol. 13, Leiden–Boston: Brill, 2012 s. 31-33

(Korona) XVIII wieku, w tej drugiej można zauważyć siatkę parafii rzymskokatolickich zorganizowanych tak, iż w ciągu jednego dnia można było dotrzeć i wrócić z kościoła w dowolnym zakątku kraju⁴⁷. Takie zorganizowanie fizycznie istniejącej i wymagającej nakładów budowlanych oraz (co istotniejsze) środków utrzymania infrastruktury wymagało planowego podziału terytorium i systemu nadzoru posługującego się jednolitymi procedurami kontroli. W ślad za tym (jedynie obserwując opisany efekt) można zakładać istnienie jednolitego rytu i wymagań formalnych stawianych miejscom kultu. W przypadku Sahelu, stosując zaproponowaną w niniejszym artykule „inżynierię odwrotną” przy nisko postawionych wymaganiach, z takich realizacji można odczytywać dużą zmienność geograficzną oraz autonomię struktur lokalnych, również w wymiarze praktyk religijnych czy interpretacji reguł wiary. Brak rygoru mógł też ułatwiać absorpcję widocznych w lokalnym islamie elementów starych wierzeń.

W momencie podbicia regionu przez Francję opisane powyżej na przykładzie pierwszych meczetów w Timbaktu praktyki budowlane były więc wciąż stosowane, w obszarze zaś rozwoju konstrukcji można wręcz mówić o regresie. Dobrym przykładem jest Djenne, gdzie władca Massiny, Seku Amadu, skazał na zagładę (poprzez zatkanie rur odprowadzających wodę z dachu) pierwotnie istniejące miejsce kultu, stawiając obok niższy od okolicznej zabudowy, a przede wszystkim prostszy konstrukcyjnie i pozbawiony minaretu meczet.

⁴⁷ Było to możliwe nawet na terenach będących synonimem pustyni, jak Dzikie Pola (B. Szady B., *Geografia struktur religijnych i wyznaniowych w Koronie w II połowie XVIII wieku*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010).



Ryc. 5. Meczet Seku Amadu, Djenne, 1895, Félix Dubois, Tombouctou la Mystérieuse. Widać prostą, pozbawioną minaretu i wyraźnie niższą od okolicznej zabudowy mieszkaniowej strukturę meczetu, jak też pojedynczą palmę, obecnie niewystępującą w tych okolicach. Za: https://en.wikipedia.org/wiki/Great_Mosque_of_Djenn%C3%A9#/media/File:Dubois_1896_p164_cropped.jpg

Kolonizatorzy doprowadzili do realizacji obiektu w pierwotnej lokalizacji, o trzykrotnie wyższej hali (12 metrów wobec 7 łokci – około 4 metrów – całkowitej wysokości budynku Seku Amadu) i wspaniałych trzech frontowych minaretach, kryjących mihraby w hipostylowym wnętrzu, którego dach oparto na wysmuklonych, ostrych łukach z odsadzkami. To oznaczało być może nawet podwojenie liczby wież (według René Cailliégo pierwotny meczet miał ich dwie, co jest kwestionowane, a autor uważa za bardzo prawdopodobne jako typowe dla wyżej opisanych pierwowzorów dużych świątyń Sahelu). Dodatkowym atutem miała być wentylacja grawitacyjna⁴⁸. Działanie Francuzów ewidentnie miało wymiar polityczny:

⁴⁸ Zastosowany system jest podobny do domów ludu Lobi, wykonany jednak gorzej niż w oryginale i budownictwie arabskim. Realnie istotniejszą funkcję pełnią okna.

- poprzez nawiązanie do świetnej przeszłości w sposób, który w początku XX wieku przyćmiewał wszelką współczesną konkurencję (byłaby to sugestia pewnej legitymizacji ich władzy),
- niezwykła architektura podważała obraz marabutów jako autorytetu zdolnego zastąpić usuniętych przez Francję dotychczasowych władców.

Polityka ta jest jeszcze lepiej widoczna na przykładzie zbudowanej z palonej cegły neogotyckiej katedry w Bamako.

Ze społecznego punktu widzenia wprowadzono element konkurencji, która przeniosła się na płaszczyznę architektury, a więc mody. Również zdaniem Jean-Louisa Triauda władze kolonialne starały się ograniczyć wpływy islamu przez utrudnianie rozbudowy jego struktur (szkół koranicznych i wzajemnych kontaktów), po uzyskaniu zaś niepodległości liderzy religijni zostali zmarginalizowani przez nowe, wykształcone we Francji elity⁴⁹, co notabene nawiązywałoby do tradycji Sahelu⁵⁰ z tą zasadniczą różnicą, iż kolonizatorzy musieli narzucić nowe, spójne prawodawstwo. Równocześnie jednak Francuzi tchnęli w region nowe idee, poprzez zwiększenie bezpieczeństwa usprawnili ponadregionalne kontakty (w tym przepływ wiedzy technicznej) i wprowadzili w region element konkurencji.

Faktycznie pojawienie się nowych form architektonicznych (ale i przywiązanych do nich nowych prądów religijnych) oraz nowych

⁴⁹ N. Levitzion, R. L. Poulwels, *The history of islam in Africa*, Athens, Ohio: Ohio University Press, Athens, Ohio 45701, 2000, s. 184.

⁵⁰ To znaczy podległości religii w stosunku do władcy, {M. Tymowski, *Dzieje Timbuktu*, Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich Wydawnictwo, s. 49}, ale też i dystansowania się władzy od religii {N. Levition, R. L. Pouwels, *The History of Islam in Africa*, Athens, Ohio: Ohio University Press, 2000, s. 3: *rządząca arystokracja zajęła stanowisko pomiędzy islamem a religijnymi tradycjami, patronując zarówno świętościom muzułmańskim, jak i tradycyjnym kapłanom [...]. meczety, jak świątynie, były traktowane jak sanktuaria*}.

technologii zaowocowało realizacją nowych typów budynków. Niezwykle charakterystyczne jest rozpowszechnienie się meczetów typu osmańskiego (tureckiego) i powszechne stosowanie kopuł rozpropagowanych w latach siedemdziesiątych. Dziś architektura meczetów stoi na kolejnym rozdrożu. Obecne budowle realizowane są w zupełnie nowych warunkach. Pojawiły się wielkie miasta i znaczące zagęszczenie ludności. Mecenas państwa nie jest tak oczywisty jak w przypadku realizacji Mansy Musy. Wydaje się, iż można mówić o dwóch wiodących kierunkach wyznaczających drogi budowy meczetów w Sahelu, które zostaną zilustrowane na poniższych przykładach.

Bani, Burkina Faso

Wybudowany z inicjatywy charyzmatycznego imama Mohameda el-Hadj (prawdopodobnie pasterza⁵¹) w latach osiemdziesiątych zespół siedmiu meczetów zrealizowany został w tradycyjnej technologii suszonej cegły.

Co zwraca uwagę, to fakt niezwykle szybkiej i szerokiej mobilizacji budowniczych (meczety powstawały siłami mieszkańców, ale i rzesz pielgrzymów, w ciągu maksymalnie 18 miesięcy), a także gwałtowny spadek zainteresowania budowlami w momencie, gdy el-Hadj wycofał się z życia publicznego. Obecnie starannie zaprojektowane budowle obracają się w ruinę, a ich utrzymanie jest współfinansowane przez donatorów (np. z Czech).

Z architektonicznego punktu widzenia cechą najbardziej niezwyczajną jest plan zespołu, nawiązujący do budowy ciała człowieka

⁵¹ Obecnie przeszłość imama jest trudna do zweryfikowania jako zbyt obrosła legendami. Dla tego tekstu jest istotne, iż nie miał wyższego wykształcenia i pochodził z Bani.

(a więc pierwotnej kosmologii)⁵², oraz orientacja sześciu meczetów w stronę centralnego meczetu piątkowego, a nie Mekki.

Yama, Niger

Nagrodzony w 1986 roku przez fundację Aga Khan Award for Architecture meczet w wiejskiej gminie Yama w Nigrze ustanowił powszechny dziś wzorzec świątyni w tej części Sahelu (południowy Ader). Autorem oryginalnej struktury jest miejscowy mason Falké Barmou. Uwagę zwraca oryginalna, strojna architektura o wyważonych proporcjach. Z inwestycyjnego punktu widzenia istotne są następujące fakty:

- budynki tego typu są wykonane w całości z lokalnego materiału (banko oraz drewna z minimalnym udziałem ceramiki),
- realizowane są w całości lokalnymi siłami, przy szerokim udziale ludności,
- wiodącą rolę odgrywają masoni, zajmujący się również budową domów,
- najbardziej wyrazisty, przełomowy element, jakim są oparte na łukach sklepienia pozorne, został zainspirowany konstrukcjami, które ich projektant (mason murator) zobaczył w trakcie pielgrzymki do Mekki,
- twórca nie miał oficjalnego wykształcenia, a jednak był w stanie twórczo i z dużą świadomością przetworzyć i zaadaptować do lokalnych warunków nowo poznane rozwiązania,

⁵² *Wzgórza, na których zbudowanych jest sześć meczetów, oddają pozycję modlącego się człowieka z uniesionymi obydwojema rękami (modlitwa wezwania Allaha Wszchemogącego i Miłosiernego). [...] małe meczety na wzgórzach, zbudowane zgodnie z pozycją modlącego się mężczyzny, są rozmieszczone w przegrodach ludzkiego ciała, vide: <https://www.burkinatourism.com/Les-mosquees-mythiques-de-Bani.html>. [10.05.2022]).*

- obecnie remont będącego wzorcem tych budowli meczetu piątkowego w Yamie jest finansowany przez organizacje międzynarodowe,
- w samej Yamie w dużym tempie wznoszone są liczne meczety dzielnicowe (Yama stanowi zespół czterech wsi, w których w 2012 roku podawano istnienie 17 meczetów, przy kolejnej wizycie w 2018 roku – już 26).



Ryc. 6. Yama, wnętrze meczetu, rok 2012. Widać łuki i przekrycie inspirowane pielgrzymką do Mekki oraz kopułami Hausa. Zdjęcie własne

Mosquée de la Divinité, Dakar, Senegal

Meczet powstał w latach 1993–1997 w wyniku objawienia, którego Mohamed Seyni (Mohamed Gorgui Seyni Guèye) doświadczył 20 lat wcześniej. Jak podkreśla Wikipedia oraz opisujące obiekt

źródła, meczet wybudowany został całkowicie z darowizn i dzięki dobrowolnej pracy, w której uczestniczyły również kobiety⁵³.

– Budynek wykonany jest z betonu w prosty konstrukcyjnie sposób, z żelbetonowym stropem.

– Meczet wyróżnia się architekturą, jest jednym z symboli Dakaru.

– Obiekt uzupełniany jest przez zespół centrum pielgrzymkowo-edukacyjnego.

– Projektantem był architekt Cheikh Ngom, Senegalczyk wykształcony według wzorców francuskich.

– Obecnie meczet utrzymuje się z darowizn, w czym pomaga propagowane miano piątego najważniejszego meczetu w jednym rządzie z Mekką i Al Aksą.

Dandaji, Niger

Wyjątkowa architektura i program funkcjonalny kompleksu, zrealizowanego w 2018 roku w wiejskiej gminie Dandaji, realizującego koncepcję hikmy – meczetu połączonego z medresą i biblioteką, wzbudziły międzynarodowe uznanie. W publikacjach projekt nazywany jest HIKMA – a Religious and Secular Complex, co podkreśla jego wątek laicki (być może nie do końca zgodnie z wolą zamawiającego, ale ułatwiający finansowanie).

Nowy meczet zbudowany jest obok istniejącego obiektu w typie meczetów z Yamy, zmienionego w bibliotekę. Uwagę przykuwa nowoczesna forma, posługująca się jako zasadniczym budulcem blokiem z kompresowanej ziemi, co przydaje bryle waloru lokalności.

Równie niezwykły jest plan obiektu, w którym część przeznaczona dla kobiet jest tylko nieznacznie mniejsza od części dla mężczyzn, obie zaś są połączone rodzajem przedsionka, jakby miejsca

⁵³ https://fr.wikipedia.org/wiki/Mosqu%C3%A9_de_la_Divinit%C3%A9, <https://www.mosqueedeladivinite.org/>. [7.07.2022]].

spotkań. Meczeta odbierany jest jako współczesna interpretacja architektury rodzimej, używającej banko⁵⁴. Co charakterystyczne:

- meczet został zrealizowany na zlecenie lokalnej wspólnoty,
- projektanci byli profesjonalistami wykształconymi w Stanach Zjednoczonych (Mariam Isoufou Kamara wraz z atelier Masomi w Nigrze, Yasaman Esmaili ze studia Chahar w Iranie),
- zespół projektowy był wielobranżowy, wspierany przez biuro konstrukcyjne,
- obiekt był zamówiony i jest utrzymywany przez wspólnotę,
- budowla była realizowana przez fachową firmę (Entreprise Salou Alpha & Fils) wspieraną przez lokalnych masonów przeszkolonych w nowej dla nich technice,
- podkreśla się, iż większość materiałów budowlanych została pozyskana z dystansu do 5000 metrów. Wydaje się, iż opis projektu jako realizowanego w koncepcji zrównoważonego rozwoju ma charakter medialny i maskuje pewną bezradność projektantów w kontakcie z niezwykle ambitnym, postawionym sobie zadaniem wykorzystania lokalnych materiałów,
- z konstrukcyjnego punktu widzenia krytycznym dla realizacji obiektu materiałem był żelbet, którego zastosowanie, dzięki wprowadzeniu cegły z pozyskanej na miejscu kompresowanej ziemi, można było ograniczyć, ale bez którego obiekt w obecnej formie by nie powstał,

⁵⁴ <https://www.architecturalrecord.com/articles/14096-hikma-religious-secular-complex-by-atelier-masomi-and-studio-chahar>, <https://src.lafargeholcim-foundation.org/flip/A18/Legacy-Restored/>, [13.03.2022]) oraz <https://www.bbc.com/news/world-africa-58855205>. [13.03.2022]): It's clearly a contemporary building that is deeply rooted in Nigerien tradition [...] Not only culturally, but also technically because it relies on old traditional building techniques and materials.

- technologia wymagała wykorzystania cementu jako dodatku do cegieł z ziemi, co pozwoliło na zmniejszenie transportu kruszyw⁵⁵,
- można oceniać, iż skala założenia jest zbyt wielka, a projekt, jak na siły liczącej 3000 mieszkańców wspólnoty, był zbyt duży⁵⁶.



Ryc. 7. Zespół Hikma w Dandaji. Na pierwszym planie meczet w typie Yamy, zmieniony w bibliotekę i miejsce spotkań. Materiał dzięki atelier Masomi (KamaraEsmaili_DandajiReligiousSecularComplex_DSF9820_JpegHigh_PhotoCred_JamesWang)

⁵⁵ Cegła taka ma dodatek do 6% cementu, co jest podnoszone jako pozytywny argument redukcji zastosowania tego materiału. Można mieć co do tego poważne wątpliwości.

⁵⁶ Autor podjął próby kontaktu z projektantami, którzy uniknęli odpowiedzi na tak ukierunkowane pytania.

Wszystkie powyższe budowle wznoszono na gruntach zarządzanych przez wspólnoty⁵⁷, a więc pozyskiwanych jest bezkosztowo, co stanowi dowód na zaangażowanie lokalnych wspólnot. Niekiedy, jak w przypadku największego w Afryce Zachodniej meczetu Massalikoul Djinane w Dakarze, ziemię „podarował” prezydent, co jednak należy odbierać nie w kategoriach zainteresowania architekturą, a wagi, jaką Abdoulaye Wade przywiązywał do relacji z muzułmańskim bractwem Mouride.

Wnioski

Historyczna architektura monumentalna Sahelu, reprezentowana w budownictwie meczetów, odzwierciedla możliwości techniczne i oczekiwania klientów, zdaje się jednak mieć inne niż europejskie relacje ze społecznością, w której funkcjonuje.

Z konstrukcyjnego punktu widzenia formy wyprowadzone zostały z budownictwa mieszkaniowego. O ile jednak w tradycji śródziemnomorskiej tego typu budownictwo stało się kuźnią nowych rozwiązań technicznych czy eksperymentów estetycznych, które następnie były przenoszone na ogół budownictwa, o tyle w Sahelu zaistniał jedynie drugi z tych elementów.

Stan ten zmienił wiek XX, w którym nastąpiła szeroka implementacja nowych technik. To zaowocowało próbami wypracowania własnych rozwiązań, jak w 1982 roku w Yamie, by obecnie dojść do etapu, w którym świadomi wyjątkowości Afryki, wykształceni w nowej technicznej rzeczywistości projektanci eksperymentują z materiałami i estetyką w sposób, który wpisuje się w ogólnoswiatowe trendy zrównoważonego rozwoju. Takie realizacje jak Hikma w Dandaji uciekają od pojęcia „estetyzacji biedy”, mogą zatem stać się wzorcem dla młodych, aspirujących społeczności.

⁵⁷ W przypadku Yamy ziemia została udostępniona przez osobę prywatną, jednak w specyficznych uwarunkowaniach wspólnoty ziemi.

Równocześnie historia każe krytycznie spojrzeć na dokonania budowniczych w strefie Sahelu.

Autor stawia tezę, iż przez zbytnią koncentrację na ocenie form preczenia się jakością historycznego budownictwa i znajomość rzemiosła, nie docenia zaś wagi lokalnych uwarunkowań, tak kwestii technicznych (transport, dostępność materiałów), jak i relatywnie niskiego poziomu rzemiosła i myśli konstruktorskiej praktykowanej w warunkach braku wielkich wyzwań. Szczególnie istotny jest brak usystematyzowanej i powszechnej wiedzy z zakresu statyki budowli (zawalenie się prostej technicznie konstrukcji, jaką jest minaret w Djenne, Bobo-Dioulasso czy innych miastach⁵⁸). Można odnieść wrażenie, że studiujący poza granicami Sahelu – w Fezie, Kairze czy Mekce – uczeni za wiedzę uznawali raczej religię i wynikające z niej prawo niż nauki inżynierskie. Tym bardziej należy docenić osiągnięte w tych warunkach przez lokalnych muratorów rezultaty, takie jak wypracowanie własnych, swoistych dla Sahelu form architektonicznych czy obrócenie niedoskonałości technicznej w atut scalający wspólnotę w dziele corocznych napraw, np. w Djenne czy Timbaktu⁵⁹.

Można też wysnuć wniosek, iż powiązanie tej architektury z przyrodą ma raczej charakter techniczny i doprowadziło do przeeksploatowania zasobów, natomiast dziś, ze względu na gwałtownie rosnące zapotrzebowanie na materiały budowlane i coraz

⁵⁸ Innym typowym przypadkiem jest niedoszacowanie materiału, jak to się zdarzyło przy powtarzanej co roku operacji crepissage meczetu w Djenne; zob. Trevor Hugh James Marchand, *The Masons of Djenné*, Bloomington: Indiana University Press 2009, s. 294.

⁵⁹ W reportażu zrealizowanym przez Tiecoura N'Daou 19 lutego 2017 r. pada kapitalne zdanie o renowacji Djinguererber: *To znaczy, że jesteśmy wszyscy razem* (mówi Moussa Aboubacrine), https://www.youtube.com/watch?v=w-w4QZ1K_Xy8. [13.03.2022]. Trzeba jednak zauważyć, iż w przeciwieństwie do Djenne było to w Timbaktu wydarzenie wyjątkowe, odmiennie do napraw domów angażujących całe rodziny i nieraz sąsiadów.

większą dostępność rozwiązań prostych, opartych na cemencie, degradacja środowiska postępuje.

Obecnie można wyróżnić dwa zasadnicze kierunki, mieszczące się w ramach obowiązujących trendów architektonicznych:

- kierunek „międzynarodowy”, inspirowany wpływami obcymi. Jego główną cechą jest wykorzystanie materiałów epoki modernizmu, przede wszystkim betonu, i naśladownictwo form i rozwiązań, które dzięki tym materiałom można stworzyć. W tym kierunku idzie również naśladownictwo wzorów tradycyjnych, także implantowane z Arabii Saudyjskiej i Turcji. Przedstawicielem tego nurtu w wymienionych przykładach byłby Mosquée de la Divinité w Dakarze;
- kierunek ekologiczny, quasi-tradycyjny, którego głównymi materiałami są banko i kompresowana z dodatkiem cementu ziemia stosowana przez awangardowych projektantów (i inwestorów), widzących swoją szansę w jego twórczym rozwijaniu. Dziś rozwiązania te można oceniać jako jeszcze niezwyfikowane przez czas. Tu dobrym przykładem jest Hikma w Dandaji, przetwarzająca doświadczenia unowocześnieonej tradycji reprezentowanej przez Yamę.

Obydwa kierunki opierają się i de facto promują nowe, obce w regionie technologie elementów konstrukcyjnych, takich jak betonowe (wyjątkowo stalowe) słupy czy przekrycia.

Natomiast, jak się wydaje, przy ogromnej skali ruchu budowlanego w regionie niewidoczna jest kontynuacja (w rozumieniu rozwoju) kierunku opartego na tradycyjnym murze z banko, szukająca być może inspiracji we współczesnych rozwiązaniach mieszkaniowych, wykorzystujących coraz szerzej łądugi chwastu, jakim jest *Calotropis procera*, czy bardziej kontrowersyjny materiał – eukaliptus. Tu nasuwa się analogia z wciąż obecnym na świecie nurtem budownictwa z drewna (na przykład w innych częściach świata powstają drewniane kościoły).

W tym kontekście ciekawym przykładem projektu, pokazującym wciąż tkwiące w tym materiale możliwości, jest oryginalna myśl, jaką reprezentują wspomniane meczety w Yamie oraz muzeum w Oursi w Burkina Faso, pokazujące efekty prac archeologicznych prowadzonych przez dr Mayę von Czerniewicz. Jest to przykład skrajny, charakterystyczny z dwóch powodów:

- wskazuje, iż mimo ograniczeń banko ma wciąż duży potencjał i daje się zastosować szczególnie w warunkach niskiej intensywności zabudowy,
- jest to inspiracja z zewnątrz.

Niechęć do banko jako materiału kojarzonego z biedą jest szeroko podnoszona. Autor zwróci uwagę na inny fakt: całkowicie zanika też rozumienie opisywanej przez Labelle Prussin kosmologii, w której ramach działali pierwsi budowniczowie meczetów w Sahelu. Zastanawiając się nad powodami takiego stanu rzeczy, poza wzrostem rygoru doktryny islamu, można identyfikować główne przyczyny:

- wolę ulokowania architektury w formach zrozumiałych i akceptowanych przez odbiorcę, w tym przypadku modnych lub wzorcowych dla inwestora,
- pogoń za źle rozumianą nowoczesnością,
- brak normatywów.

Ten ostatni czynnik nasuwa analogię z opracowanymi na podstawie norm brytyjskich DIN (Deuche Industriale Norme)⁶⁰, które umożliwiły Niemcom konkurowanie z gospodarkami światowymi. Dziś projektowanie konstrukcji betonowych czy drewnianych z wypełnieniem z banko czy ubitej ziemi jest proste, ponieważ można wykorzystać istniejące normy. Jest też trudne, bo dramatycznie odmienne na poziomie statyki budowli: wypalana cegła

⁶⁰ Pierwsze normy umożliwiające jakościowe porównywanie produktów ustalono w Wielkiej Brytanii w 1901 r.

ma wytrzymałość (każdorazowo opisaną) 7,5-20 MPa, materiały tradycyjne nierzadko 1-2 MPa, nieoszacowaną chłonność wody i inne parametry. Tak więc materiały niestandardowe, takie jak glina czy ubita ziemia, pomimo swej długiej historii paradoksalnie zostają wykluczone z budownictwa w otoczeniu prawnym, w którym projektant ponosi odpowiedzialność za potencjalną katastrofę. Tu zauważmy, iż na przykład norma opisująca parametry bloków słomy obowiązuje we Francji dopiero od 2012 roku⁶¹, bloki z ubitej ziemi – w 2001 roku, a warunki i materiały występujące w Sahelu są znacząco różne od np. Europy.

Obok wad takich jak kurczenie, niejednorodność i brak odporności na wodę glina ma kapitalną zaletę: jako materiał budowlany powoduje znikome zanieczyszczenie środowiska (zużywa ok. 1% energii niezbędnej do produkcji tej samej ilości cegły wypalanej albo betonu). Przykładowo: całkowity nakład energii na zbudowanie domu jednorodzinnego o powierzchni 100 m kw. wynosi:

- w technologii wielkopłytowej – 180 000 kWh,
- w technologii tradycyjnej (cegła) – 80 000 kWh,
- w technologii ekologicznej (glina + drewno) – 25 000 kWh⁶², przy czym generuje 2-4-krotnie większy nakład robocizny, co w warunkach krajów rozwijających się można uznać za atut.

Inną korzystną cechą jest brak odpadów⁶³. Aspekt materiałów i technologii jest, jak widać, ważny ze względu i na koszty, i na niebagatelny wpływ na środowisko.

⁶¹ Podobnie we Francji zostały opracowane krajowe normy branżowe dla słomy, prawomocne od 1 stycznia 2012 r. (M. Zatylny, *Uwarunkowania formalno-prawne dla budownictwa naturalnego w Europie i Polsce ze szczególnym uwzględnieniem zastosowania kostek słomy*. [://osbn.pl/](http://osbn.pl/) [13.03.2015]). Tenże wskazuje również Deutsches Institut für DIN i w 2001 dla bloków z kompresowanej ziemi (NF XP P13-901).

⁶² D. Kupiec-Hyła, M. Hyła, *Domy z lekkiej gliny*, Kraków: Zarząd Zespołu Jurajskich Parków Krajobrazowych w Krakowie, 1994.

⁶³ Budynki oparte na konstrukcji żelbetowej generują do 40% odpadów.

Powyższy wniosek i podane przykłady świadczyłyby o dużych zdolnościach projektantów, ale wciąż niskich kompetencjach lokalnych ośrodków badawczych i słabym zapleczu analitycznym (np. badanie paramentów fizyko-chemicznych pozyskanych lokalnie materiałów, które mają być zastosowane na budowie, wymaga przynajmniej analizy geotechnika). Ten aspekt może być poważnym hamulcem rozwoju nowoczesnych technik wykorzystujących lokalne materiały. Przykłady te i wyrażone przyznanymi nagrodami uznanie pokazują również, iż pomimo niezwykle silnej presji na stosowanie cementu architektura elitarna prawdopodobnie będzie coraz częściej sięgała po systemy nawiązujące do tradycji. Odmienność obecnej sytuacji wobec przeszłości polega na tym, że wypracowane wzorce, zrywające z tradycją „powiększania mniejszego” czy „udziwniania”, mogą faktycznie dać się implementować w projektach zaspokajających codzienne życiowe potrzeby.

Na koniec, rozważając możliwe kierunki rozwoju architektury monumentalnej Sahelu, można pokusić się o twierdzenie, iż krytycznym dla niej problemem jest trwałość i związany z nią koszt utrzymania. Patrząc na łatwość mobilizacji sił i środków na etapie budowy i podobną łatwość, z jaką ulegają degeneracji wskutek zaniedbania (np. zespół meczetów w Bani), łatwo skonstatować, że opłaca się budować z trwałych, ale nieekologicznych i drogich materiałów, takich jak beton. Jest to zbieżne z tendencjami panującymi we współczesnym budownictwie miejskim i tym bardziej uzasadnione, iż faktycznie meczety są nie tylko miejscami kultu, ale również narzędziami utrzymania całych rodzin, żyjących ze szkół i związanych z nimi drobnymi inicjatywami, jak widać na przykład w dawnym sporze kadiego Timbuktu Al-Aqiba z władcą Songhaju (można domniemywać, iż chodziło o potencjalne profity z fundacji meczetu Sankore) czy współcześnie w „aferze

Pazaani w Wagadugu w Burkina Faso⁶⁴. Tak też działa fundacja EPAD finansująca szkoły w Nigrze, o kontakty z którą w Agadezie wybuchł spór, a nawet rząd Mali finansujący szkoły koraniczne – więc pośrednio meczety. Tym też można tłumaczyć towarzyszący nowym meczetom marketing, który niekiedy wydaje się nadużyciem, jak określenie hikma w odniesieniu do kompleksu o cechach świeckich czy propagowana historia o wyjątkowości Mosquée de la Divinité w Dakarze. Wątek ten jest o tyle ciekawy, że w Sahelu nie była rozpowszechniona instytucja waqf, pozwalająca przez ustanowienie fundacji zabezpieczyć dziedziczenie majątku⁶⁵, natomiast dziś pod tym względem meczety przypominają raczej kościoły pentekostalne. Równocześnie widać, iż pojawienie się zewnętrznych źródeł finansowania może odsunąć wiernych od meczetu (przywołany przykład Yamy, gdzie mieszkańcy zaczęli masowo budować mniejsze miejsca modlitw, a nawet Wielki Meczet w Agadezie, którego renowacji podjęła się szwajcarska fundacja⁶⁶). Tu znowu powraca motyw architektury jako formy – dzieło wyjątkowe ma większe szanse pozyskania finansowania.

Powyższe uwarunkowanie finansowe nie powoduje jednak, iż przyszłość architektury monumentalnej jest skazana na stosowanie trwałego betonu. Można wskazywać, iż pomimo braku oryginalnych technik przekrywania wnętrza istnieje tendencja do unikania pułapki przesadnego komfortu (nie mylić z ostentacją)

⁶⁴ Gdzie człowiek uzurpujający sobie prawo do terenu postawił na działkę dom, szkołę i meczet, zob. <https://lefaso.net/spip.php?article104562> [dostęp: 11.07.2022].

⁶⁵ Zob. S. Feerman, *In West Africa, very few examples of the institution can be found, and were usually limited to the area around Timbuktu and Djenne in Massina Empire*. S. Feerman, *Reciprocity and assistance in precolonial Africa. Philanthropy in the world's traditions*, w: Warren F.I.; Katz S.N., Queen E.L. (red.), *Philanthropy in the world's traditions*, Indiana University Press, Bloomington 1998, s. 3-24.

⁶⁶ Aliph Foundation ze Szwajcarii.

i rosnąca akceptacja dla rozwiązań opartych na materiałach lokalnych. Tak więc obecny, powszechny w architekturze Sahelu, „ubogi modernizm” nie jest konieczny i stan ten może ulec zmianie, o ile uda się wypracować i rozpropagować nowoczesne, trwałe rozwiązania oparte na lokalnych materiałach⁶⁷. Co prawda obiekty wyjątkowe, jak meczety, nie stanowią masy, z której buduje się miasta, mają one jednak zdolność wpływania na ową masę przez doświadczalne pokazanie nowych możliwości. Dzieła wyjątkowe, ikony architektury, mogą wytyczać trendy o wiele racjonalniejsze niż zaproponował europejski wiek XX. Wynalezienie nowego, aktualnego związku pomiędzy dziedzictwem a zmieniającą się społecznością bez wątplenia wciąż jest ogromnym wyzwaniem współczesnych projektantów i ponadczasową społeczną rolą, jakiej można upatrywać w budownictwie monumentalnym.

Literatura

- Apotsos M. *Architecture, Islam, and Identity in West Africa: Lessons from Larabanga*, New York: Routledge 2016.
- Bonfitto P. L. *World Architecture and Society: From Stonehenge to One World Trade Center*, Santa Barbara: ABC-Clio, LLC 2021
- Cantone C., *Making and Remaking Mosques in Senegal*, Islam in Africa, Vol. 13, Leiden–Boston: Brill, 2012.

⁶⁷ Przyznać trzeba, że niektóre rozwiązania są zaskakujące, jak bloki „betonowe” z alg (<https://www.dezeen.com/2022/06/07/prometheus-biocomposite-cement-blocks/?fbclid=IwAR3cCl6WGSZNSBegKYkD15A8KJyFKbMmYQMCdlaKzuOF4NyAKa23G7oJ4xg> [11.07.2022].) czy wprost nawiązujące do tradycyjnych technik łącza organiczne (z konarów drzew) proponowane na MIT (<https://www.dezeen.com/2022/05/05/tree-forks-mit-digital-structures-architecture/> [11.07.2022]).

- Dejeant F., Garnier P., Thierry Joffroy T., *Matériaux locaux, matériaux d'avenir: Ressources locales pour des villes et territoires durables en Afrique*, CRATERRE 2021, s. 36.
- Dubois F. (). *Timbuctoo the mysterious*, by Felix Dubois; translated from the French by Diana White, London: New York Longmans, Green and Co. 1896, s. 311.
- Feierman S., *Reciprocity and assistance in precolonial Africa. Philanthropy in the world's traditions*, w: Warren F.I.; Katz S.N., Queen E.L. (red.), *Philanthropy in the world's traditions*, Indiana University Press, Bloomington 1998, s. 3-24.
- Filipowiak W., *Manding Sila – Droga Mandingów a położenie stolicy dawnego Mali*, w: *Ex Africa Semper Aliquid Novi*, Muzeum Miejskie w Żorach, Żory 2014, s. 56.
- Gestrich N., MacDonald K.C., *On the Margins of Ghana and Kawkaw: Four Seasons of Excavation at Tongo Maaré Diabal (AD 500–1150)* s5, „Journal of African Archaeology” 16, BRILL 2018.
- Gieysztor A., *Mitologia Słowian*, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe 1982 i 1986, WUM 2006.
- Hugh T., Marchand J., *The Masons of Djenné*, Bloomington: Indiana University Press 2009, s. 294.
- Kelm T., *Architektura sakralna Sahary*, Warszawa: Arkady 2000,
- Krassowski W., *Dzieje budownictwa i architektury na ziemiach polskich*, t. 2, Warszawa: Arkady 1990,
- Kupiec-Hyła D., Hyła M., *Domy z lekkiej gliny*, Kraków: Zarząd Zespołu Jurajskich Parków Krajobrazowych w Krakowie, 1994.
- Levtzion N., Hopkins J.F.P., *Corpus of Early Arabic Sources for West Africa*, Prinston: Markus Wiener Pub 2000.
- Levtion N., Pouwels R.L., *Islam in Africa under French Colonial Rule in The History of Islam in Africa*, t. 3, Athens, Ohio: Ohio University Press, 2000, s. 184.
- Maiga H.O., *Balancing Written with Oral Tradition: the legacy of Songhoy people*, Routledge, New York 2010.
- Maistrello L., D'Ilario J., Bicheron G., Bouleau C., *Damage by insect pests to the Djingarey Ber Mosque in Timbuktu: detection and con-*

- trol, „Journal of Entomological and Acarological Research” t.42 (2011) s. 99-106
- McIntosh R., *Before Timbuktu: cities of the Elder World*, w: *Meanings of Timbuktu*, S. Jeppie, S. B. Diagne (red.), Cape Town: HSRC Press, 2008, s. 31-44.
- Murgotten F.C., *The Origins of the Islamic State. Being a Translation from the Arabic accompanied with annotations geographic and historic notes of the Kitâb Futûḥ Al-Buldân of al-Imâm abu-l Abbâs Aḥmad ibn-Jâbir al-Balâdhuri*, t. II, New York: Columbia University 1924.
- Niane D.T. *Sundiata an epic of old Mali*, tłum. G.D. Pickett, Bristol: Longmans, 1965.
- Prussin L. „The Architecture of Islam in West Africa.” *African Arts* t.1 (1968) z.2 s.70.
- Prussin L. (1982), *West African Earthworks*. *Art Journal*” t.42 (1982) z.3, s. 204-209,
- Szady B., *Geografia struktur religijnych i wyznaniowych w Koronie w II połowie XVIII wieku*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010.
- Takezawa S., M. Cisse M., *Discovery of the earliest royal palace in Gao and its implications for the history of West Africa*, *Cahiers d’Etudes Africaines*” t. 208 2012 s. 813-844.
- Tymowski M., *Dzieje Timbuktu*, Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich Wydawnictwo, 1979.
- Wiślicz T. *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Warszawa: Neriton IHPAN 2001.
- Zatylny M., *Uwarunkowania formalno-prawne dla budownictwa naturalnego w Europie i Polsce ze szczególnym uwzględnieniem zastosowania kostek słomy. Program Narodów Zjednoczonych ds. Rozwoju (UNDP)*, <http://osbn.pl/> [dostęp: 13.03.2015].

Internet

- Affaire «Mosquée de Pazzani»: Les syndicats de magistrats «déplorent et condamnent» l'attitude du gouvernement*, <https://lefaso.net/spip.php?article104562> [dostęp: 11.07.2022].
- Africa's iconic architecture in 12 buildings*, <https://news7h.com/africas-iconic-architecture-in-12-buildings/> [dostęp: 11.07.2022].
- Découvrir l'histoire de la mosquée*, <https://www.mosqueedeladivinite.org/> [dostęp: 11.07.2022].
- Djinguereber Mosque https://en.wikipedia.org/wiki/Djinguereber_Mosque [dostęp: 07.07.2022]).
- Heinrich Barth 1858, https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/aa/Barth_1858_Timbuktu_from_terrace.jpg [dostęp: 11.07.2022].
- Hikma Religious – Secular Complex by Atelier Masomi and Studio Charhar, <https://www.architecturalrecord.com/articles/14096-hikma-religious-secular-complex-by-atelier-masomi-and-studio-charhar> [dostęp: 11.07.2022].
- <https://www.bbc.com/news/world-africa-58855205> [dostęp: 11.07.2022] <https://www.dezeen.com/2022/05/05/tree-forks-mit-digital-structures-architecture/> [dostęp: 11.07.2022].
- Le crépissage de la Mosquée à Tombouctou*, https://www.youtube.com/watch?v=ww4QZ1K_Xy8 [dostęp: 11.07.2022].
- Legacy restored*, <https://src.lafargeholcim-foundation.org/flip/A18/Legacy-Restored/> [dostęp: 11.07.2022].
- Les mosquées mythiques de Bani*, <https://www.burkinatourism.com/Les-mosquees-mythiques-de-Bani.html> [dostęp: 11.07.2022].
- MIT engineers build load-bearing structures using tree forks instead of steel joints Mosquée de la Divinité*, https://fr.wikipedia.org/wiki/Mosqu%C3%A9e_de_la_Divinit%C3%A9 [dostęp: 11.07.2022].
- Mosque de la Divinité, https://fr.wikipedia.org/wiki/Mosqu%C3%A9e_de_la_Divinit%C3%A9, <https://www.mosqueedeladivinite.org/> [7.07.2022])

Prometheus Materials uses algae-based cement to make masonry blocks, https://www.dezeen.com/2022/06/07/prometheus-biocomposite-cement-blocks/?fbclid=IwAR3cCl6WGSZNSBegKYkD15A-8KJyFKbMmYQMCdlaKzuOF4NyAKa23G7oJ4xg_ [dostęp: 11.07.2022].

Rehabilitation of the Great Mosque of Mopti, <https://www.akdn.org/gallery/rehabilitation-great-mosque-mopti> [dostęp: 11.07.2022].

Sankore Mosque, <https://mosqpedia.org/en/mosque/129>, Abdullatif Al Fozan Award for Mosque Architecture [dostęp: 25.05.2022].

The great mosque at Djenne, <https://aulesystemssitesbuilding.wordpress.com/2014/09/25/the-great-mosque-of-djenne/> [dostęp: 11.07.2022].

Timbuktu's Djinguereber mosque: a history of cities in 50 buildings, day 5, <https://www.theguardian.com/cities/2015/mar/27/timbuktu-djinguereber-mosque-history-cities-buildings> [dostęp: 11.07.2022].

Between fashion and influence – the meaning of mosques in Sahel architecture

Abstract

The monumental architecture is a testing ground for new technologies and styles, being both an inspiration and a technical reference point for mass construction, such as housing.

The article is an attempt to show the role that mosques construction in the Sahel zone played and can currently play both in the development of construction art and in creating the aesthetic sensitivity of the inhabitants.

In the first part, the paper is a critical attempt to assess the historical construction in the Sahel zone, pointing to the still existing gaps in knowledge and presenting the thesis about the over-exploitation of the natural environment.

The second part, based on examples from Niger, Burkina Faso and Senegal, shows the directions of avant-garde monumental architecture that have a chance to be adapted in mass construction.

In conclusion, one can observe the tendency to design in the spirit of sustainable development, taking into account local material limitations and the scarcity of professional staff and verified construction technologies at a time when Africa may need up to 160 million apartments by 2050.

Keywords: mosque, Sahel, Africa, architecture, sustainable development, construction, Niger

RYSZARD VORBRICH
ORCID: 0000-0002-6869-5350

MÉTISES – SPOŁECZNA I KULTUROTWÓRCZA ROLA GRUPY MIESZANEGO POCHODZENIA W SPOŁECZEŃSTWIE SENEGALU

Wstęp

Żyjące w Afryce grupy społeczno-kulturowe, wywodzące się od europejskich osadników, nie stanowią z reguły czystego przykładu wzorów metropolitalnych. Wchodząc w relacje z ludnością tubylczą, dały często początek unikalnym konfiguracjom kulturowym, będącym syntezą komponentów europejskich oraz afrykańskich, tworzących tożsamości kreolskiego czy raczej hybrydalnego typu¹. Zintegrowane w różnych proporcjach nabierają nowych znaczeń i zależnie od okoliczności utrwalają pod różnymi postaciami porządek społeczny epoki kolonialnej². W konsekwencji w sytuacji kolonialnej, a może zwłaszcza w kontekście pokolonialnym, w nowej sytuacji politycznej formowały się tożsamości odnoszące się nie tylko do poszczególnych osobowości, ale do zbiorowości. Daje

¹ Należy zaznaczyć, że sytuacja (status i zakres relacji społecznych) potomków osadników europejskich (francuskich) w Senegalu różni się od sytuacji tego rodzaju grup w Brazylii, Nowym Orleanie czy Martynice, a tym bardziej w byłych koloniach brytyjskich czy w (holenderskich) Indiach Zachodnich (por. H. Jones, *The Métis of Senegal. Urban Life and Politics in French West Africa*, Indiana University Press, Bloomington 2013).

² Zob. Anna L. Stoler, *Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule*, „Comparative Studies in Society and History”, vol. 13 (1989), s. 134-161.

to możliwość śledzenia, jak procesy społeczne są doświadczane, reprodukowane i artykułowane.

Taką grupę społeczną o rozmytych granicach tworzą senegalscy Metysi – *Métises*, dający dobrą podstawę do rozważań zarówno teoretycznych, jak i analizy empirycznej nad kolonializmem, imperium, narodem (w rozumieniu kulturowym i politycznym) oraz wzajemnym uwikłaniem tych kategorii.

Senegalscy *Métises* to zbiorowość cechująca się specyficzną samoświadomością uwarunkowaną genealogią. W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że grupa ta wywodzi się z mieszanych związków (o skomplikowanym statusie prawnym) pomiędzy Afrykankami a mężczyznami europejskiego (najczęściej francuskiego) pochodzenia.

Niniejsze studium odwołując się do źródeł zastanych (literatury przedmiotu oraz dokumentów rodzinnych), wykorzystuje głównie materiał z badań terenowych prowadzonych w Senegal w latach 2012, 2017, 2018. Stwarza to okazję nie tylko do zarysowania szerszego obrazu grupy, ale także do szczegółowych studiów przypadku – swoistej mikrosocjologii – analizy interakcji społecznych oraz sposobów (modeli) odgrywania ról społecznych³.

Geneza

Początków omawianej grupy kulturowo-rasowej upatrywać należy w społeczeństwie Senegal epoki wczesnokolonialnej. Wówczas to, w wiekach XVII i XVIII, na ziemi afrykańskiej naprzeciw siebie

³ Pragnę w tym miejscu podziękować wszystkim moim informatorom – senegalskim Metysom, bez pomocy których (wskazywali mi kolejne kontakty) nie mógłbym zgromadzić przytaczanej tu dokumentacji. W tym gronie pragnę szczególnie wymienić: Xaviera Ricou (zob. il. nr 1), Jean-Jacquesa Bancala oraz Fernanda Brigauda (zob. il. nr 5).

stanęli, początkowo jako równoprawni partnerzy, ludzie z dwóch światów. Z jednej strony rodzimi mieszkańcy wybrzeża dzisiejszego Senegalu, głównie z ludów Wolof, Lebu i Serer, z drugiej zaś Portugalczycy, Brytyjczycy, Holendrzy i Francuzi. Pomiędzy członkami wspomnianych grup powstała spleciona sieć relacji ekonomicznych, społecznych i kulturowych, w ramach której rywalizacje mieszały się ze świadectwami współpracy i współzależności.

O ile wśród Afrykanów – jako gospodarzy tych ziem – zaznaczała się równowaga płci, to Europejczyków reprezentowali prawie wyłącznie mężczyźni. Brak europejskich kobiet przy relatywnie wolnym od uprzedzeń rasowych sposobie życia Europejczyków (w porównaniu z następnymi wiekami) spowodował, że w pasie wybrzeża, na terenie oraz w bezpośrednim zapleczu europejskich osad i faktorii (w kontekście Senegalu w Saint-Louis założonym przez Francuzów w 1656 roku) oraz na wyspie Gorée (domenie francuskiej od 1677 roku)⁴ pojawiała się niezbyt liczna, ale wpływowa grupa ludności mieszanej rasowo, pełniącej rolę pośrednika pomiędzy europejską a afrykańską przestrzenią ekonomiczną i kulturową.

Można założyć, że czarne kobiety i biali mężczyźni byli dla siebie atrakcyjni nie tylko pod względem fizycznym, ale także społecznym i ekonomicznym. Stwarzało to dogodne warunki do współpracy i zawierania bliższych relacji o charakterze osobistym.

⁴ Wyspa, leżąca zaledwie dwie mile od Zielonego Przylądka (dzisiejszego Dakaru, który powstał dopiero w 1867 roku), była odwiedzana przez Portugalczków od XV wieku. W 1627 roku zajęli ją Holendrzy, dla których stanowiła dogodną przystań na morskim szlaku pomiędzy holenderskimi Indiami Wschodnimi oraz Indiami Zachodnimi. Od 1677 roku wyspa stała się ważnym punktem francuskiej obecności (osadnictwa) w Afryce Zachodniej (zob. Ch.A. Diop, *Gorée, Dakar* (IFAN) 2007, s. 9; R. Vorbrich, *Signares z Senegalu – rasa i płęć a kontakt kulturowy*, w: tegoż, *Ethnos et potentia. Interdyscyplinarność w polskiej etnologii. W darze Profesorowi Aleksandrowi Posern-Zielińskiemu z okazji 70. urodzin i 40-lecia pracy zawodowej*, Poznań: IEE PAN, IEiAK UAM, 2013, s. 267-288).

Czynnikiem zbliżającym były już warunki klimatyczno-zdrowotne. W ich kontekście nie do przecenienia okazała się rola czarnych kobiet.

Przybyszów z Europy cechowała mała odporność na choroby tropikalne, a wybrzeże Afryki Zachodniej miało opinię „grobu białego człowieka”⁵. Choroby tropikalne, takie jak żółta febra, malaria, do tego powszechna dyzenteria, były słabo diagnozowane i jeszcze gorzej leczone. Konsekwencją była ogromna śmiertelność Europejczyków⁶.

O przeżyciu decydowała nie tylko naturalna odporność (mało odporni umierali na początku), ale także umiejętność zorganizowania sobie dogodnych warunków pobytu, pomagających znosić klimat, oddzielenie od bliskich, stresy i depresję. To właśnie oferowały miejscowe kobiety.

Znalezienie domu dającego wytchnienie od spraw zawodowych i miejsce odpoczynku, a zwłaszcza kobiety, która doglądałaby tego domu, władała językiem mężczyzny, rozumiała jego potrzeby i przyzwyczajenia i mogła troszczyć się o niego w czasie choroby, decydowało o utrzymaniu dobrego stanu fizycznego i psychicznego Europejczyka. Korzyści się potęgowały, gdy taka kobieta mogła zaoferować usługi domowej czeladzi (niewolników domowych) oraz pomoc w interesach, udostępniając swe kontakty oraz znajomość terenu⁷. Tutaj kryje się geneza i tajemnica sukcesu specyficznej

⁵ Zob. Ph.D. Curtin, *The Image of Africa; British Ideas and Action, 1780–1850*, Madison, University of Wisconsin Press, 1964, s. 179.

⁶ W latach 1780–1850, w pierwszym roku pobytu w Afryce, umierało zazwyczaj między 25% a 75% (!) nowo przybyłych. Obliczono, że na ogólną liczbę około 2700 pracowników Kompanii Senegalskiej, którzy przewinęli się przez jej placówki w Senegal, zmarło na miejscu ponad 1200 osób (zob. R. Estienne, *Les archives des compagnies commerciales et la traite: l'exemple de la Compagnie des Indes*, Lorient, Service historique de la Défense, 2009, s. 12.

⁷ Także dla drugiej strony – Afrykanek (oraz ich rodzin) – związek z Europejczykiem bywał atrakcyjny z wielu powodów. Dawał wyższą pozycję społeczną

grupy kobiet zwanych *Signares*. Uznać je można za fundament grupy *Métises* – społeczności o mieszanym pochodzeniu.

Pod terminem *Signares* kryją się kolejne generacje kobiet pochodzenia afrykańskiego, pozostających w mniej lub bardziej trwałych związkach z Europejczykami osiedlającymi się w faktoriach wybrzeża⁸. Kategorię tę tworzyły także kobiety będące owocem związków Europejczyków, początkowo Portugalczyków, później głównie Francuzów, z kobietami Wolof, Lebu, Fulbe i innych tamtejszych ludów.

Na największą skalę rozwój zbiorowości *Signares* nastąpił we „francuskim” Senegalu, głównie w Saint-Louis i Gorée. Szczytowym okresem ich prosperity były lata 70. i 80. XVIII wieku, tuż przed upadkiem starego reżimu i wybuchem rewolucji francuskiej. W 1785 roku w Saint-Louis mieszkało 6000 osób, podczas gdy w Gorée – 1800. Można założyć, że Euroafrykanie oraz „wolni czarni” stanowili tam blisko połowę populacji⁹. Brak europejskich kobiet, odczuwany od pierwszych dekad funkcjonowania europejskich osad, sprzyjał „fraternizacji” europejskich przybyszy (żołnierzy, urzędników, kupców) i afrykańskich kobiet¹⁰. Za przełomową dla funkcjonowania społeczności *Signares* uznać należy, wydaną w latach 30. XVIII wieku, zgodę władz Kompanii Senegalskiej na zawieranie przez Europejczyków sformalizowanych związków

(oraz konkretne zyski dla rodziny w postaci zwyczajowej opłaty matrymonialnej), dostęp do europejskich towarów luksusowych itd.

⁸ W portugalskiej Gwinei zwano je *nhara*, w Gambii – *senora*, natomiast w Senegalu – *signare*. Wszystkie nazwy wywodzą się z portugalskiego *senhoras*, co można przetłumaczyć jako „damy”.

⁹ G.E. Jr. Brooks, *The Signares de Saint-Louis and Gorée: Women Entrepreneurs in Eighteen-Century Senegal*, in: Nancy J. Hafkin, Edna G. Bay (eds.), *Women in Africa. Studies of social and economic change*, Stratford, Stratford University Press, 1976, s. 19-44.

¹⁰ Czemu sprzeciwiały się początkowo lokalne władze kolonii (Kompanii Senegalskiej).

z Afrykankami. Warunkiem było przyjęcie reguły i praktyk małżeńskich (wierności małżeńskiej)¹¹. Sprzyjała temu formuła czasowego małżeństwa „na sposób krajowy” (*à la mode du pays*). Choć takie „małżeństwa” (z reguły czasowe) podlegały jedynie sankcjom afrykańskiego prawa zwyczajowego, to z czasem uznawane były za prawomocne przez króla Francji i (do czasu) przez Kościół katolicki. Należy zaznaczyć, że małżeństwa „na sposób krajowy” zarezerwowane były z reguły dla Europejczyków o znaczącej pozycji, arystokratów¹² oraz kobiet z elity afrykańskiego społeczeństwa. Małżeństwa *à la mode du pays* różniły się od małżeństw katolickich i afrykańskich tym, że związek kończył się nie tylko w wypadku śmierci małżonka, lecz także w następstwie trwałego odejścia mężczyzny z Senegalu (np. gdy kończył on swój kontrakt w kompanii). W takich okolicznościach kobieta była zwolniona ze zobowiązań wynikających z umowy małżeńskiej i zdolna do zawarcia nowego małżeństwa *à la mode du pays* i... dalszego kumulowania aktywów z nim związanych¹³.

Małżeństwa (czasowe) były wygodne dla obu stron. Tworzyły przestrzeń spełnienia ludzkich potrzeb i namiętności oraz przenikania się wzorów kulturowych. Rozpowszechniły się także jako instrument zawiązywania sojuszy społecznych i ekonomicznych. Wybranki Europejczyków, pochodzące z reguły z wpływowych rodzin wolofskich, udostępniały swym mężom kapitał społeczny

¹¹ A. Delcourt, *La France et les Etablissements Français Au Senegal entre 1713 et 1763*, Dakar (IFAN), 1952.

¹² Nie należało do rzadkości, że utytułowani, a zubożali arystokraci francuscy traktowali przyjazd do Senegalu i poślubienie posażnej *signare* (z reguły cieszącej się majątkiem pozostawionym przez poprzedniego męża) jako środek do zdobycia majątku (P. Cariou, *La Rivale inconnue de Madame de Sabran dans l'Île de Gorée*, „Notes Africaines”, vol. 45, 1950 (1952), s. 13-15.

¹³ H. Jones, *From Marriage à la mode to Wedding at Town Hall: Mariage, Colonialism, and Mixed-race Society in Nineteenth-century Senegal*, „International Journal of African Historical Studies”, 2005, vol. 38, Issue 1, s. 27-48.

i symboliczny, którym dysponowały ich rodziny, w postaci sieci kontaktów i rozeznania miejscowych kontekstów gospodarczych i kulturowych. Taki układ sprzyjał szybkiemu pomnażaniu majątku nowej rodziny¹⁴.

Powstające w ten sposób „afroeuropskie” gospodarstwa domowe, zdominowane przez *Signares* (i reprodukowane przez pokolenia), odegrały kluczową rolę w kształtowaniu się klasy pośredników kulturowych (ale i ekonomicznych), rolę łącznika pomiędzy afrykańskim społeczeństwem interioru a „francuskimi” osadami na wybrzeżu.

Opisany tu związek mechanizm w zasadniczy sposób wpłynął na uformowanie się społeczności *Signares* jako ciągłej w czasie wspólnoty rasy, kultury i gospodarki. Grupy o specyficznej samoświadomości, przekształconej w pod koniec XIX wieku w szerszej ujętej grupę.

Metamorfoza – od *Signares* do *Métises*

Spółeczność (grupa kulturowo-rasowa) *Signares* miała w dużej mierze matrylinearny (w części matriarchalny) charakter. Mężczyźni byli wyraźnie zmarginalizowani. Choć mężowie, jeśli byli na miejscu, uczestniczyli niekiedy w życiu towarzyskim swych żon, synowie z przyczyn naturalnych, jako że nie wchodził w związki z białymi kobietami, nie uczestniczyli czynnie w kumulowaniu z generacji na generację cech somatycznych białych ojców. Dziewczynki natomiast, wychowywane na *Signares*, miały dużą szansę

¹⁴ Ponieważ z reguły Europejczycy pozostawali w Senegalu kilka, najwyżej kilkanaście lat, praktyka małżeństwa czasowego uruchamiała swoisty mechanizm perpetuum mobile, pomnażający źródła bogactwa i prestiżu kolejnych generacji „opuszczonych” kobiet (zob. D. Boilat, *Esquisses sénégalaises: physionomie du pays, peuplades, commerce, religions, passé et avenir, récits et legends*, Paris 1853; R. Vorbrich, *Signares z Senegalu...*).

na poślubienie Europejczyka lub syna innej *signare*¹⁵. Chłopców czekała zazwyczaj kariera kupiecka, wojskowa, stan duchowny lub urzędniczy (poprzedzony często edukacją w Europie), niekiedy z dala od domu rodzinnego.

W wiekach XVII i XVIII prosperity zbiorowości wywodzącej się z mieszanych związków, zamieszkującej Saint-Louis oraz Gorée, zbudowana była w dużej mierze na handlu niewolnikami. Rewolucja we Francji¹⁶, a potem wojny napoleońskie¹⁷ podważyły podstawy gospodarki kolonii i uruchomiły schyłek synkretycznej kultury *Signares* i obniżenie statusu ich rodzin.

Definitywne zniesienie niewolnictwa w roku 1849 przyspieszyło przekształcenie się grupy *Signares* w endogamiczną społeczność Metysów (*Métises*). Kluczowym czynnikiem sprawczym metamorfozy okazały się dwa równoległe zjawiska. Pierwszym był rozpad systemu feudalnego, arystokratyczni przodkowie i dawni mężowie stracili swe wpływy w metropolii. Drugim – rozwój kapitalistycznego systemu ekonomicznego i towarzyszący mu w sferze nadbudowy „duch” republikanizmu (oraz patriarchy), który stymulował rozwój nowych strategii budowy pozycji społecznej i ekonomicznej¹⁸.

¹⁵ Pozwalało to im na utrzymywanie przez generacje jaśniejszej karnacji oraz na kumulację kapitału z matki na córkę z pokolenia na pokolenie, a w konsekwencji – także na utrzymaniu typowej dla *Signares* synkretycznej, lecz zarazem niepowtarzalnej kultury (R. Vorbrich, *Signares z Senegalu...*).

¹⁶ Kilkakrotne zniesienie (1791, 1794, 1807) i przywrócenie niewolnictwa (1802) zdestabilizowało sytuację mieszkańców kolonii (R. Vorbrich, *Saint-Louis – miasto zaszczeplone. Europejski model urbanistyczny i kulturowy na gruncie afrykańskim*, „Journal of Urban Anthropology”, t. 18, 2020, s. 47-70).

¹⁷ Podczas okupacji Saint-Louis przez Wielką Brytanię (1809–1816) francuskojęzyczni mieszkańcy miasta (w tym Euroafrykanie) mieli ograniczone prawa obywatelskie (R. Vorbrich, 2021).

¹⁸ C. Delacampagne, *Une histoire de l'esclavage, de l'Antiquité à nos jours*, Le Livre de Poche, Paris 2002; H. Jones, *The Metis of Senegal. Urban life and Politics in French West Africa*, Bloomington, Indiana University Press 2013.

Tak znacząca zmiana warunków ekonomicznych (restrukturyzacja gospodarki kolonialnej) i społecznych (wzrost bardziej zrównoważonej pod względem struktury płci populacji białych Francuzów oraz pojawienie się nowej „czarnoskórej” elity, wykształconej na wzór europejski) wymagała wypracowania nowej strategii w społeczności Euroafrykanów. Doprowadziła ona do przekształcenia otwartej na dopływ świeżej krwi grupy pośredników handlowych i kulturowych w endogamiczną grupę rasową, koncentrującą się na wywalczeniu statusu *bourgeois*. Tak uformowana grupa, funkcjonująca w rzeczywistości kapitalizmu imperialnego, budowała swą tożsamość, opierając się na kontekstowej tożsamości (ujętej między światami kolonizatorów i skolonizowanych), rozdwojonej pomiędzy Afryką a Europą. Taka ambiwalentna sytuacja z jednej strony wydzieliała często poszczególne jednostki i całą zbiorowość z „czarnej” populacji Senegal, z drugiej zaś stawiała ludzi określanych jako Metysi (*Métises*) w opozycji do polityki kolonialnej Francji¹⁹.

Na początku tej drogi było przeorientowanie aktywności ekonomicznej, dostosowanie jej do wymogów kapitalizmu imperialnego. W latach 30. i 40. XIX wieku wymuszone przez warunki polityczne przejście od atlantyckiego (półlegalnego) handlu niewolnikami do legalnego handlu surowcami naturalnymi (gumą arabską i orzeszkami ziemnymi) ujawniło zdolności adaptacyjne społeczności Euroafrykanów²⁰.

¹⁹ H. Jones, *The Metis...*

²⁰ W pierwszych dekadach XIX wieku działali oni jako najlepiej zarabiający pośrednicy w zyskownym handlu gumą arabską. Na początku sezonu zbiorów udawali się na targowiska w górę rzeki i mieszkali tam tygodniami lub miesiącami, dopóki nie przybyły karawany z gumą. Płacili miejscowym wodzom za przechwytywanie karawan z najlepszymi zbiorami i gościli dostawców (Maurów) w eskalach (faktoriach rozrzuconych wzdłuż rzeki Senegal). Potrafili umiejętnie zabiegać o względy emirów i szefów karawan handlowych, obdarzając ich prezentami i przysługami, aby zapewnić sobie najlepsze zbiory gumy w sezonie.

Z czasem jednak pojawiły się trudności, które w połowie XIX wieku zachwiały statusem ekonomicznym tej grupy. Po pierwsze, wzrastający popyt na te towary we Francji (i w całej Europie) spowodował napływ zewnętrznego (francuskiego) kapitału, a wraz z nim – rzeszy kupców (firm handlowych) z Francji. Po drugie, rozluźnienie protekcyjnej polityki handlu w portach i stopniowe rozszerzenie władzy kolonialnej oraz infrastruktury gospodarczej na obszary interioru uaktywniło muzułmańskich kupców, którzy nawiązywali bezpośrednią współpracę z firmami metropolitalnymi. Osłabiło to w sposób wyraźny monopolistyczną pozycję grupy *Métises* jako pośredników handlowych.

Odpowiedzią na ekspansję konkurencyjnego kapitalizmu imperialnego (z racji pochodzenia zwanego klanami z Bordeaux)²¹ była konsolidacja zbiorowości Metysów poprzez wymianę matrymonialną wewnątrz grupy, koordynację działań w ramach gospodarki kolonialnej oraz mobilizację krewnych i sieci klientów w celu wspierania interesów grupy. Dla kształtującej się grupy Metysów małżeństwo w ramach endogamicznej wspólnoty interesów stało się decydującym sposobem wzmacniania zasobów kapitału finansowego, społecznego i symbolicznego.

Przyjęta strategia wykorzystywała walory tożsamości kontekstowej. W sferze ekonomicznej polegała ona na wykorzystaniu

Metysi odgrywali też kluczową rolę mediatorów w konfliktach politycznych pomiędzy lokalnymi segmentami plemiennymi, wykorzystując swoje powiązania z miejscowymi rodami. Ich aktywność handlowa opierała się na zaufaniu, wiarygodności, bezpieczeństwie i umiejętnych negocjacjach. Można stwierdzić, że ich sukcesy w handlowe wynikały ze znajomości terenu i zwyczajów ludzi z interioru (Zob. H. Jones, *Metis...*).

²¹ Przybysze z Bordeaux od początku XIX wieku stanowili istotną część francuskiej populacji Senegalu, żeniąc się z kobietami Wolof w konwencji *à la mode du pays*. Z czasem jednak kolejne fale ludzi z Bordeaux (którzy przybyli z kobietami) wyrosły na głównych antagonistów Metysów (H. Jones, *From Marriage...*).

znajomości terenu i kontekstów kulturowych oraz powiązań krewniczych (przez kobiety) i klientelistycznych w rozwijaniu handlu surowcami. W wymiarze politycznym strategia adaptacyjna polegała na wzajemnym popieraniu się w wyborach samorządowych i parlamentarnych²². W sferze społecznej zaś – na wykorzystaniu związków kulturowych z Europą poprzez szersze sięgnięcie do zasobów europejskiego (francuskiego) systemu edukacji. Dawało to mężczyznom metyckim możliwość stopniowego odchodzenia od profesji handlowej i realizowania swej kariery w wojsku, na różnych szczeblach edukacji i administracji kolonialnej lub w wolnych zawodach. Można powiedzieć, że stopniowo szczególnym kapitałem tej grupy stało się formalne wykształcenie na wysokim poziomie. Znaczenie tego kapitału nabrało szczególnego znaczenia w niepodległym Senegal, czyniąc z grupy Metysów ceniony, niezastąpiony komponent społeczeństwa senegalskiego.

Należy zaznaczyć, że w takim patriarchalnym układzie, typowym dla ówczesnej (XIX- i XX-wiecznej) Francji i Europy, rola kobiet o mieszanej krwi uległa deprecjacji, co ostatecznie znamionowało przejście od formuły *Signares* do modelu *Métises*.

Edukacja jako kapitał kulturowy

Francuska administracja kolonialna wspierała zaawansowaną edukację Metysów, co miało wzmocnić ich identyfikację z francuską

²² Strategia ta pomogła nie tylko utrzymać spójność grupy, ale też odnieść sukces w polityce. O skuteczności zawierania sojuszy małżeńskich świadczy casus dwóch najważniejszych rodzin metyckich u schyłku XIX wieku. Zawarte w 1889 roku małżeństwo Hyacinthe'a Devès'a i Charlotte Crespin pozwoliło ojcu panny młodej Jeanowi Jacuesowi Crespinowi zdobyć stanowisko mera Saint-Louis, a członkom rodziny Devès zająć fotele w paryskiej legislaturze (H. Jones, *From Marriage...*, s. 46).

kulturą, a przez to stworzyć klasę „tubylczych” pośredników, pomocnych w realizacji polityki imperium. Przy czym odmienne cele przyświecały edukacji mężczyzn i kobiet. Francuska edukacja miała na celu uczynienie z młodych dziewcząt pobożnych żon i szanowanych matek²³. Wśród urzędników administracji kolonialnej panowało bowiem przekonanie, że najważniejszą rolą wyedukowanych kobiet metyskich jest upowszechnienie języka francuskiego (obawiano się, że „w kuchni” zapanuje język wolof). Podobnie wcześniej duchowni skupiali się na nauczaniu *Signares* i ich córek języka francuskiego. Uważali bowiem, że ich rolą jest zaszczepienie przyszłym pokoleniom nawyku porozumiewania się po francusku²⁴.

Mężczyźni z grupy Metysów mieli natomiast w wizji administracji kolonialnej stanowić bazę przyszłych funkcjonariuszy imperium i ogólnego postępu. Środkiem do stworzenia takiej bazy były zarówno programy nauczania w szkołach powstających w Senegalu, jak i stopniowo rozwijany program stypendialny, obejmujący naukę w liceach na terytorium Francji.

Już od połowy XIX wieku szkoły na poziomie podstawowym funkcjonujące w Saint-Louis i Gorée otwarte były zarówno dla dzieci Francuzów, jak i Metysów, „wolnych czarnych” i muzułmańskich

²³ Choć w efekcie pozwoliła także kobietom metyskim wejść do dyskursu publicznego jako głos moralności społeczności miejskiej. Najdobitniejszym tego przykładem było kobiece stowarzyszenie *Mères de famille* założone przez Metyski potrafiące wpływać na administrację kolonialną (H. Jones, *The Metis...*; Félix German, Silyane Larcher (eds.), *Black French Women and the Struggle for Equality, 1848–2016*, University Nebraska 2018).

²⁴ H. Jones, *The Metis...* David Boilat, pierwszy duchowny wywodzący się ze środowiska *signares*, wzywał je, aby „w ich domach nigdy nie mówiły w żadnym innym języku [niż francuski]”. Uważał on, że język francuski wyznacza „drogę postępu”. Posługiwanie się językiem francuskim jest absolutnie konieczne, aby wychować „wykształconą młodzież, cnotliwe córki i cywilizowane osoby”. D. Boilat, *Esquisses sénégalaise...*, s. 12-14.

kupców. Drogi absolwentów takich szkół rozchodziły się dość szybko. Dzieci ze środowiska Metysów podążały zazwyczaj ścieżką, która prowadziła ich do zatrudnienia w administracji, wojsku lub do szkół średnich, a potem i wyższych we Francji. Synowie mużułmańskich kupców oraz zasymilowanych „czarnych”, podążali za swymi ojcami, zwykle w kierunku aktywności handlowej²⁵.

Brak miejsca nie pozwala na szersze omówienie meandrów instytucji edukacyjnych na terenie Senegalu²⁶. Po zamknięciu krótko działającego *collège secondaire*, tzw. Kolegium Boilata (quasi-gimnazjum), administracja kolonialna zdecydowała w 1849 roku o stworzeniu programu stypendialnego (pięć stypendiów rocznie), umożliwiającego podjęcie nauki we francuskich liceach lub na uniwersytetach. Stypendia przeznaczone były dla uczniów płci męskiej²⁷, dzieci francuskich urzędników i Metysów, „którzy oddali ważne usługi administracji”²⁸.

Aplikujący o stypendia (do liceów) musieli zdać egzamin z ortografii, gramatyki, historii, religii, geografii i podstaw łaciny. Stypendia zapewniały wsparcie przez pięć lat lub do ukończenia przez ucznia 18 lat. Większość stypendystów metyskich podejmowała naukę w renomowanych liceach na terenie Francji, takich

²⁵ Odpowiadało to idei kolonialnego systemu edukacyjnego, zakładającego, że osoby o mieszanym pochodzeniu rasowym najlepiej nadają się do podjęcia studiów wyższych we Francji, podczas gdy uczniowie afrykańscy powinni otrzymać wykształcenie wystarczające do pracy w handlu lub jako urzędnicy i tłumacze dla administracji. (H. Jones, *The Metys...*, s. 103-104).

²⁶ Nieco więcej danych na ten temat zob. R. Vorbrich, *Saint-Louis...*, s. 47-70.

²⁷ Nieco później uruchomiono program stypendialny dla młodych kobiet w związku z planami rozwinięcia szkolnictwa średniego dla dziewcząt.

²⁸ W Radzie Generalnej (przyznającej stypendia) ważny głos mieli przedstawiciele społeczności Metysów, którzy przywiązywali dużą wagę do programu stypendialnego. W 1882 roku, wobec niedoborów budżetowych, woleli nawet zrezygnować ze stworzenia liceum w Saint-Louis (za czym optował Paryż), aby „wygospodarować” środki na stypendia (H. Jones, *The Metis...*, s. 104-106).

jak Lycée Michel Montaigne w Bordeaux. Tylko latach 1875–1881 co najmniej dwudziestu młodzieńców z Senegalu zapisało się do tego liceum z internatem²⁹.

Stypendia uniwersyteckie były przeznaczone przede wszystkim dla studentów prawa, medycyny i administracji kolonialnej w nowo utworzonej École Coloniale. Program stypendialny uległ rozszerzeniu w III Republice. Na przykład w roku 1887 budżet na stypendia metropolitalne wyniósł 125 000 franków i objął 125 młodych ludzi z Senegalu, z których lwia część stanowili Metysi³⁰.

Metysi senegalscy po uzyskaniu dyplomu wracali zwykle w rodzinne strony, choć niektórym udawało się odbyć cenne staże i aplikacje w renomowanych instytucjach w metropolii. Wracali przesiąknięci francuską kulturą oraz ideałami III Republiki. Potrafili jednak dostosowywać te wartości kulturowe do afrykańskiego kontekstu tak, aby mogły służyć ich osobistym i grupowym celom. Działali na korzyść szerszej rozumianej społeczności Senegalu jako lekarze, architekci, prawnicy, artyści i dyplomaci reprezentujący Senegal w europejskich stolicach (w Paryżu, Londynie i Watykanie)³¹.

Zarówno w realiach kolonialnych, jak i w niepodległym Senegalu Metysi przyczynili się wydatnie do utrwalenia dziedzictwa kulturowego kraju, do jego rozwoju, budowy nowoczesnych segmentów gospodarki i społeczeństwa. Można powiedzieć, że tak

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ Wymienić w tym miejscu można André (Antoine'a) Guillauberta – ministra spraw zagranicznych Senegalu, Prospera Doddsa – pierwszego biskupa senegalskiego. Byli wśród nich wysocy rangą wojskowi. Jeszcze inni sprawowali urząd z wyboru w miastach, miasteczkach i w Zgromadzeniu Narodowym. Tworzyli załazek senegalskiego życia akademickiego (patronem uniwersytetu w Saint-Louis jest Gaston Berger – urodzony w tym mieście światowej sławy filozof, futurysta). Choć niektórzy wyjechali z Senegalu do Francji, inni nadal odgrywają ważne role w nowym kraju.

jak w epoce kolonialnej Metysi stworzyli (poprzez ubiór, nawyki żywieniowe, zwyczaje itp.) specyficzną konstrukcję europejskości, tak w epoce postkolonialnej w niepodległym Senegalu dali przykład nowej konstrukcji afrykańskości. Nie sposób przytoczyć dokładniejszych danych liczbowych, bo nie istnieją. Szacunki samych zainteresowanych mówią o tysiącach³² rozsianych obecnie na krańcach kolonialnego imperium Francji³³.

Genealogia jako kapitał społeczny

Świadomość pochodzenia żywa jest u dużej części potomków *Signares*, dzisiaj zwących się Metysami (*Métises*, *Mulâtre*). Zwykle są oni dumni ze swych przodków. Do dobrego tonu należy odwoływanie się do arystokratycznych koligacji³⁴. Ważnym komponentem tożsamości senegalskich Metysów jest świadomość wielokulturowego dziedzictwa³⁵.

Specyficzna samoświadomość tej kulturowo-rasowej grupy przejawia się w przykładaniu dużej wagi do genealogii. Wzmacnia

³² Jak ujął to Xavier Ricou (jeden z najbardziej zaangażowanych w utrwalanie dziedzictwa omawianej grupy): „istnieją tysiące [potomków *Signares*], którzy mieszkają w Senegalu i gdzie indziej na świecie. Reprezentują wszystkie rodzaje zawodów. Są oni bardziej lub mniej mieszanego pochodzenia (*métissés*)” (badania własne).

³³ Podczas badań terenowych w Senegalu miałem okazję rozmawiać z potomkami *Signares* urodzonymi na Martynice (rodzice przenieśli się tam w interesach) lub mieszkającymi długie lata we Francji, a nawet w Indochinach. Nie zabrakło związków z Polską (potomkini *Signare* w ósmym pokoleniu wyszła za mąż za Polaka). Dostępna mi dokumentacja zawierała też dane o potomkini *signare*, która za sprawą interesów greckiego męża mieszkała w Odessie.

³⁴ Na forum internetowym www.senegalmetis.com eksponowane są herby ich arystokratycznych przodków.

³⁵ Stronę www.senegal.com otwiera motto zaczerpnięte od L.S. Senghora, pierwszego prezydenta niepodległego Senegalu, a zarazem współtwórcy ideologii Negritude afirmującej afrykańskości: „Pozostają bardziej niż kiedykolwiek przekonany, że mieszanka kulturowa jest ideałem cywilizacji”.

to świadomość skomplikowanej sieci pokrewieństwa i praktyk społecznych, które łączą ich z odległą Francją i czarnoskórą ludnością Afryki. Wspólnym wysiłkiem grup rodzinnych odtwarzane są mozolnie genealogie, prowadzi się akcję inwentaryzacyjną na cmentarzach. Szczególny nacisk kładzie się na protoplastów rozgałęzionych rodzin. Zwykle są to Francuzi (rzadziej Anglicy), którzy jako pierwsi w XVIII wieku osiedli³⁶ w Saint-Louis bądź na Gorée i weszli w związek z Afrykanką. Komentarze (tradycja ustna) towarzyszące dokumentom uwypuklają bądź arystokratyczne pochodzenie, bądź inne przymioty (stanowisko, zawód, sposób zdobycia majątku) prababki i pradziada³⁷. Pamięć rodzinna (często spisana i powielana przez pokolenia) utrwała dokonania przodków.

Za dobrze ilustrujące genezę i koleje losów rodzin metyskich uznać można dzieje rodziny (rodu) Crespin. Benjamin Crespin (kupiec z okolic Caen, gdzie pozostawił legalną żonę i córkę) osiedlił się w Saint-Louis w 1789 roku. Poślubił (*à la mode du pays*) *signare* Caty Wilcook (angielsko-wolofskiego pochodzenia). Dorobił się majątku na handlu lodem sprowadzanym ze starego kraju. Umierając w 1811 roku, majątek ten zostawił swej afrykańskiej żonie (nie zapomniał jednak o francuskiej córce). Dał wraz z Caty Wilcook początek wpływowemu rodowi, którego potomkowie wchodzili w związki zarówno z Francuzami, jak i Wolofkami, byli merami Saint-Louis, prawnikami (w Senegalii i we Francji). Byli wśród nich pierwszy prokurator generalny niepodległego Senegalii oraz przewodnicząca Trybunału Kasacyjnego w Dakarze³⁸.

³⁶ Bądź przebywali tam czasowo, ale pozostawili potomstwo.

³⁷ Byli wśród nich: arystokraci, królewscy rusznikarze, pisarze komisaryczni, oficerowie, kupcy.

³⁸ Online: http://senegalmetis.com/Senegalmetis/A11_Xavier_Ricou.html [dostęp: 16.02.2013].

Posiadanie, powielanie i uzupełnianie drzew genealogicznych uznać można za kluczowy instrument budowania samoświadomości grupy³⁹. Z braku miejsca przywołam w tym miejscu dwa takie dokumenty, dobrze ilustrujące głębię świadomości genealogicznej ich posiadaczy (choć należałoby powiedzieć depozytariuszy) oraz rozeznanie w detalach historii życia (dumę z dokonań) członków szerzej pojętej rodziny.

Ciekawe spojrzenie w głębię genealogiczną rodzin metyskich daje nam drzewo genealogiczne rodziny Duchesne oraz mających z nią wspólnych przodków rodzin: Pellegrin, Wilcock, Dobbs, Restouble, Carpot d'Estourelles, Estoupan i Sleigh (zob. il. nr 2). W omawianym schemacie widnieje też imię (przydomek) protoplastki rodziny – Coumba Mame, co dowodzi wolofskiego pochodzenia. Wśród najstarszej generacji jest też Hèlène Estoupan de La Brùe, urodzona ok. 1750 roku w Saint-Louis, co może sugerować, że mimo odziedziczonego (po ojcu?) szlacheckiego zaimka de prawdopodobnie miała matkę Afrykankę⁴⁰.

Najstarsza data pojawiająca się w przedmiotowym dokumencie to rok 1728, rok urodzenia Pierre'a Pellegrina, zmarłego w Saint-Louis w 1801 roku (bądź 1787?)⁴¹. Wraz z żoną Hèlène Estoupan de La Brùe (1751–1801) stworzył pierwszą parę o największej głębi genealogicznej. Drugą parę tworzyli John Dobbs oraz Coumba Mame. W wypadku obu ostatnich osób brak jakichkolwiek dat, ale data urodzenia ich córki Suzanne Dobbs – rok 1769 – poświadcza,

³⁹ W trakcie badań terenowych w Dakarze i Saint-Louis miałem możliwość zetknięcia się z kilkunastoma przykładami tego typu dokumentów. Część z nich skopiowałem. Interpretacja czy wręcz dokładna eksplikacja tych najbardziej złożonych (zawierających wiele szczegółowych odniesień) wymagałaby dalszych pogłębionych wywiadów.

⁴⁰ W pierwszej połowie XVIII wieku w Saint-Louis prawie nie było białych kobiet.

⁴¹ Brak miejsca urodzenia sugeruje, że urodził się we Francji.

że wspomniani małżonkowie urodzili się w pierwszej połowie XVIII wieku. Sugerując się imionami i nazwiskami, można wnosić, że w pierwszej czwórce protoplastów mamy zatem jednego Anglika, jednego Francuza, jedną półkrewi⁴² Afrykankę i jedną Afrykankę.

Znamienne, że Suzanne Dobbs oraz teściowa jej córki Marie Carpot (1795–1844) – Marie Restuable (1756–1839) określane są jako Signares. Obie żyły na przełomie XVIII i XIX wieku – w epoce największej prosperity tej kategorii społecznej. Mężowie obu pań: Gabriel Duchesne (1749–1795) – królewski mistrz rusznikarski (*maitre armurier du roi*) oraz Michel C.J.J. Carpot d’Estourelles (1763–1803) – sekretarz gubernatora (*secrétaire du gouverneur*) pełnili odpowiedzialne stanowiska w administracji kolonialnej.

Syn Jeana G. Duchesne i Marie A.N. Carpot – Michel Duchesne (1831–1858) opisany jest jako zamieszkały w Saint-Louis pisarz komisaryczny (*ecrivain du commissaire*).

Syn drugiej pary założycielskiej – Pierre’a Pellegrina i Hèlène Estoupan de La Brùe) – Gabriel Pellegrin (zmarły w Saint-Louis w 1814 roku) opisany jest jako właściciel, finansista (*propriétaire, traitant*)⁴³. Ze związku z Madeleine Wilcock (1767–1847), opisaną jako właścicielka (*propriétaire*), miał córkę Èlise G. Pellegrin (1810–1845), opisaną jako właścicielka bez zawodu (*propriétaire, sans prof.*). Èlise w związku z Johnem Sleightem (1810–1856) miała córkę Anne H. Sleight (1837–1856), opisaną jako „bez zawodu”. Z kolei Anne w małżeństwie ze wspomnianym wyżej Michelem Duchesne, miała syna Jeana Duchesne, urodzonego w 1863 roku⁴⁴.

⁴² Sposoby (i terminy) służące określaniu w XVIII-wiecznej Afryce Zachodniej osób o różnej domieszce krwi zob. R. Vorbrich, *Signare...*, s. 273.

⁴³ Termin *traitant* może oznaczać tu osobę prowadzącą finanse króla (<https://educalingo.com/pl/dic-fr/traitant>).

⁴⁴ W tym miejscu pojawia się sprzeczność, występujące w dokumencie daty wskazują bowiem, że Jean Duchesne urodził się pięć lat po śmierci rodziców

W tym miejscu na czwartej generacji (w połowie XIX wieku) kończy się analizowany dokument. Czyjąś ręką (długopisem, a zatem w II połowie XX wieku) przy nazwisku Jeana Duchesne pojawia się dopisek: à ojciec Maurice Duchesne à ojciec Madeleine Duchesne à matka Sylvie Duchesne⁴⁵ à babka Liendre Gaudier⁴⁶. Wskazuje to, że systematyczne rekonstruowanie genealogii rodziny Duchesne (w każdym razie tej gałęzi rodziny) skończyło się w II połowie XIX wieku⁴⁷, a dopisane później odręcznie dane osobowe, choć obejmujące cztery kolejne pokolenia, są szczątkowe i odnoszą się do jednego tylko odgałęzienia rodziny.

Zgoła odmienny charakter ma dokumentacja odnosząca się do potomków Augustina Henriego Louisa Guillarberta. Dostępny dokument (rozbudowane drzewo genealogiczne) sięga II połowy XIX wieku i obejmuje cztery pokolenia (zob. il. nr 4). Jednak dokument ten jest uzupełniony rozbudowanym komentarzem dotyczącym czasów wcześniejszych, opisującym także sylwetki znacznej części potomków założycielskiej pary⁴⁸.

(oboje mieli umrzeć w 1858 roku). Tej sprzeczności nie potrafili wyjaśnić moi informatorzy.

⁴⁵ Zob. il. nr 3.

⁴⁶ → *père de Maurice Duchesne* → *père de Madeleine Duchesne* → *mère de Sylvie Duchesne* → *Grand mère de Liandr Gaudier*.

⁴⁷ Omawiany dokument udostępnił mi Jean-Jacques Bancal (potomek kilku generacji *signares* z Gorée), związany z rodziną Duchesne po kądzieli. Zob. przypis nr 49.

⁴⁸ Pragnę w tym miejscu szczególnie podziękować panu Brigaud (zob. il. 3), który okazał się „kopalnią wiedzy” o rodzinie. Warto w tym miejscu zacytować fragment komentarza Ferdnanda Brigauda: „Praktycznie wszystkie starsze rodziny Metysów (*Mulâtre*) w Saint-Louis są spokrewnione, ale w każdej z nich istnieje rodzaj szkieletu złożonego z nazwisk, które zaznaczyły rodzinę. Jeśli chodzi o mnie, myślę, że w rodzinie mojej matki wyróżniały się nazwiska Descement i Guillarbert z różnych powodów, z pozycji społecznej, a zwłaszcza znaczenia politycznego”.

Omawiany dokument otwierają nazwiska małżonków: Augustina Henriego Louisa Guillarberta (1866–1932) oraz Suzanne Anny Julie Descement (1877–1964). Komentarz pozwala odtworzyć ich pochodzenie. Ojcem Augustina był urodzony w Saint-Louis (1821) Antoine Guillaibert, a babcią – Eudoxie Montserrat, urodzona także w Saint-Louis (1830). Oboje opisani są jako *Mulâtre*. A zatem nieznanymi z imienia europejscy dziadkowie Augustina musieli przybyć na kontynent afrykański odpowiednio wcześniej.

Natomiast ojcem Suzanne Anny Julie Descement był Pierre Descement, urodzony w Saint-Louis w 1771 roku, a matką – Suzanne Dobbs⁴⁹, opisana jako *Mulâtre* (urodzona w 1769 roku), co wskazuje, że oboje dziadkowie Suzanne Anny Julie Descement byli mieszanego pochodzenia. Według komentarza Fernanda Brigauda linia wolofska przodków rodziny Descement wywodzić się miała ze znamienitych rodów Bourba (z Djolof) oraz Bou el Mogdad⁵⁰.

Małżeństwo Augustine’a i Suzanne dochoowało się dziewięcioro dzieci, z których większość (z wyjątkiem trojga, które zmarły w dzieciństwie) uzyskała we Francji wyższe wykształcenie i pełniła odpowiedzialne funkcje w społeczeństwie Senegalu epoki kolonialnej i pokolonialnej.

Podaję według kolejności urodzenia:

1. Antoine (1899–1900).
2. Eudoxie Marie Antoinette (1902–1989) – była żoną Emmanuela Bancala (*Mulâtre*)⁵¹, który stworzył we Francji

⁴⁹ Co wskazuje, że rodziny Duchesne, Guillaibert, a zatem i Brigaud miały wspólnych przodków.

⁵⁰ Z rodziny Bou el Mogdad pochodzili zasłużeni dla administracji kolonialnej tłumacze i sędziowie koraniczni (https://fr.wikipedia.org/wiki/Bou_El_Mogdad).

⁵¹ Emmanuel Bancal był potomkiem (w szóstym pokoleniu) *signare* Perrine de La Combe, o której wiadomo tyle, że była córką (wnuczką?) Sieur Auberta (termin sieur to przydomek – oznaka szacunku w języku starofrancuskim), który był urzędnikiem Kompanii Indyjskiej w 1752 roku. Z kolei pradziad (w piątym

- szkołę administracji kolonialnej (l'école d'administrateur des colonies).
3. Yvone Anne Marie Eulalie (1904–2001) – uzyskała wykształcenie prawnicze (a także z zakresu filologii klasycznej). Pełniła funkcję adwokata, później także sekretarza generalnego Izby Handlowej. Jej mąż Felix Brigaud, Francuz, uczył w liceum w Saint-Louis historii i geografii, a także łaciny i greki. Był cenionym naukowcem. Napisał kilka książek o Senegalu. Zakończył karierę jako dyrektor CRDS (Centre d'études et de recherches Sénégalaises). Od 10 marca 2010 roku jedna z ulic w Saint-Louis nosi jego imię.
 4. Madeleine (1907–1940) – nauczycielka. Zameżna z Markiem Valantinem, bankierem, Metyse, synem Duranda Valantina, pierwszego deputowanego z Senegalu do Zgromadzenia Konstytucyjnego we Francji (1848).
 5. Odette (1909–1915).
 6. Antoine George Marie (1911–2000) – oficer wysokiego stopnia w armii francuskiej, następnie przedsiębiorca w Senegalu.
 7. Henriette Marie Elisa (1914–2003) – zameżna z Francisque'iem Marie, funkcjonariuszem administracji kolonialnej.
 8. Claude (1916–1917).
 9. Antoine Marie Roger André (1918–2010) – adwokat, wiceprzewodniczący Zgromadzenia Terytorialnego w Senegalu, następnie ambasador Senegalu we Francji, także minister spraw zagranicznych, później minister sprawiedliwości

pokoleniu) Emmanuela – Etienne Prosper Bancal (1808–1877) był lekarzem marynarki francuskiej, który trafił do Senegalu (1830) po dramatycznym zawodzie miłosnym. Był pierwowzorem Charentala – bohatera popularnej powieści Pierre'a Lotiego *Un jeune officier pauvre*, Paris 1925 (http://senegalmetis.com/E2_J-Jacques_Bancal.html).

Senegalu. Obecnie jedna z ulic w Saint-Louis nosi jego imię (jako André Guillarberta).

Pięć wyżej wymienionych osób doczekało się potomstwa, z których część pełniła w niepodległym Senegalu ważne funkcje publiczne i polityczne⁵². Od najstarszych:

Eudoxia miała dwoje dzieci:

1. Odette Bancal – zmarła w dzieciństwie (?),
2. Victora René Louisa Marie Josepha Bancala (1926–1979).

Yvonne Anne Marie Eulalie miała dwoje dzieci:

1. Fernanda Brigauda (1934–) – pełnił funkcję dyrektora generalnego Société Nationale de Transports Aériens, AIR SENEGAL, a także był przedstawicielem AIR AFRICA w Ameryce Północnej. Żonaty z Titą Mandelo, potomkinią *signare*, urodzoną na Martynice.
2. Madaleine Brigaud (1943–) – doktor socjologii, przedstawicielkę UNESCO w Argentynie.

Madeleine miała dwoje dzieci:

1. Christiana Valentina (1929–) – z wykształcenia prawnika, pełniącego m.in. funkcje: szefa gabinetu prezydenta Republiki Senegalu L.S. Senghora, później wiceprzewodniczącego Zgromadzenia Narodowego Senegalu,
2. Augustina Henriego Louisa Valentina (1932–2003) pełniącego funkcję ambasadora Senegalu w Wielkiej Brytanii.

Henriette miała troje dzieci:

1. Suzanne Marie (1938–),
2. Cloude Marie (1942–),
3. Danielle Marie (1944–).

Antoine miał dwoje dzieci:

1. Henriego Louisa Augustina (1944–),

⁵² W tym miejscu omawiam sylwetki tylko tych członków rodziny, co do których pozyskałem odpowiednie dane.

2. Beatrice Marie Suzanne Marguerite (1948–).

Najdalej, do czasów niemal współczesnych, omawiany dokument sięga w wypadku dzieci Victora René Louisa Marie Josepha Bancala: René (1961–) oraz Jeana-Jacquesa (1960–)⁵³.

Zakończenie

Powyższe, dokonane na przykładzie dwóch wybranych dokumentów (drzew genealogicznych), omówienie sylwetek osób pochodzących z mieszanych związków dobrze odtwarza genezę kulturowo-rasowej grupy Metysów senegalskich i daje wgląd w mechanizm jej konsolidacji. Stanowi ilustrację wzajemnych powiązań rodzinnych, a przede wszystkim ukazuje znaczenie tej Metysów dla historii i współczesności Senegalu. Ich związki rodzinne wykraczają poza granice tego kraju. Obejmują zwłaszcza Francję, ale także inne kontynenty. Z reguły jednak diaspora senegalskich Metysów pozostaje związana z rodzinnym krajem poprzez relacje rodzinne oraz kwestie materialne – rozdrobnione prawa własności nieruchomości odziedziczonych po przodkach.

Większość poznanych przeze mnie senegalskich Metysów mówiła o sobie „Senegalczycy”, choć przywoływano też związki z Francją poprzez żywe relacje z francuską linią danej rodziny bądź poprzez wykształcenie zdobyte na francuskich uniwersytetach. Niekiedy moi rozmówcy przyznawali się do rozdwójonej kontekstowej tożsamości⁵⁴, co najlepiej oddaje specyfikę grupy kulturowo-rasowej,

⁵³ Datę urodzenia Jeana-Jacquesa Bancala, animatora życia gospodarczego i kulturalnego Saint-Louis, która nie widnieje na dokumencie, pozyskałam bezpośrednio od niego samego. Był jednym z moich najlepszych informatorów.

⁵⁴ Jak mówił jeden z nich: „W Senegalu czuję się Senegalczykiem, we Francji – Francuzem”.

czerpiącej z tradycji różnych korzeni genealogicznych, różnych rozgałęzień swej tożsamości.

BIBLIOGRAFIA

- Boilat D., *Esquisses sénégalaises: physiologie du pays, peuplades, commerce, religions, passé et avenir, récits et legends*, Paris 1853.
- Brooks G.E. Jr., *The Signares de Saint Louis and Goree: Women Enterpreneurs in Eighteen-Century Senega*, in: *Women in Africa. Studies of social and economic change*, Nancy J. Hafkin, Edna G. Bay (eds.), Stratford University Press, Stratford 1976, s. 19-44.
- Cariou P., *La Rivale inconnue de Madame de Sabran dans l'Île de Gorée*, „Notes Africaines”, vol. 45, 1950 (1952), s. 13-15.
- Curtin Ph.D., *The Image of Africa; British Ideas and Action, 1780–1850*, University of Wisconsin Press, Madison 1964.
- Delacampagne C., *Une histoire de l'esclavage, de l'Antiquité à nos jours*, Le Livre de Poche, Paris 2002.
- Delcourt A., *La France et les Etablissements Français au Sénégal entre 1713 et 1763*, IFAN, Dakar 1952.
- Diop Ch.A., *Gorée*, IFAN, Dakar 2007.
- Estienne R., *Les archives des compagnies commerciales et la traite: l'exemple de la Compagnie des Indes*, Service historique de la Défense, Lorient 2009.
- Germain F., Larcher S. (eds.), *Black French Women and the Struggle for Equality, 1848–2016*, University Nebraska, Lincoln 2018.
- Jones H., *From Marriage à la mode to Wedding at Town Hall: Marige, Colonialism, and Mixed-race Society in Nineteenth-century Senegal*, „International Journal of African Historical Studies”, vol. 38, 2005, Issue 1, s. 27-48.
- Jones H., *The Métis of Senegal. Urban Life and Politics in French West Africa*, Indiana University Press, Bloomington 2013.

- Stoler A.L., *Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule*, „Comparative Studies in Society and History”, vol. 13 (1989), s. 134-161.
- Vorbrich R., *Signares z Senegalu – rasa i płeć a kontakt kulturowy. Ethnos et potentia. Interdyscyplinarność w polskiej etnologii. W darze Profesorowi Aleksandrowi Posern-Zielińskiemu z okazji 70. urodzin i 40-lecia pracy zawodowej* (red. R. Vorbrich, A. Szymoszyn), IEE PAN, IEiAK UAM, Poznań 2013.
- Vorbrich R., *Saint-Louis – miasto zaszczerpione. Europejski model urbanistyczny i kulturowy na gruncie afrykańskim*, „Journal of Urban Anthropology”, t. 18, 2020, s. 47-70.

Streszczenie

Niniejsze studium omawia genezę, proces formowania się specyficzne grupy rasowo-kulturowej w Senegalu. Zwani jako metysi (*métises*, *mulâtre*), tworzą oni społeczność silnie powiązaną więzami genealogicznymi o silnej samoświadomości, odwołująca się do afrykańskiego i europejskiego dziedzictwa kulturowego. Społeczność ta odegrała i odgrywa współcześnie ważną rolę w życiu społecznym i ekonomicznym Senegalu.

Studium wykorzystuje zarówno literaturę przedmiotu, jaki materiał z badań terenowych przeprowadzonych w Dakarze i Saint-Louis. Autor sięga po metodę studiów przypadku – swoistej mikrosocjologii – analizy interakcji społecznych oraz sposobów (modeli) odgrywania ról społecznych.

Słowa kluczowe: Senegal, grupa kulturowo-rasowa, metysi, Euroafrykanie, genealogia, role społeczne

The Métises – the social and culture-forming role of a mixed-origin group in Senegalese society

Abstract

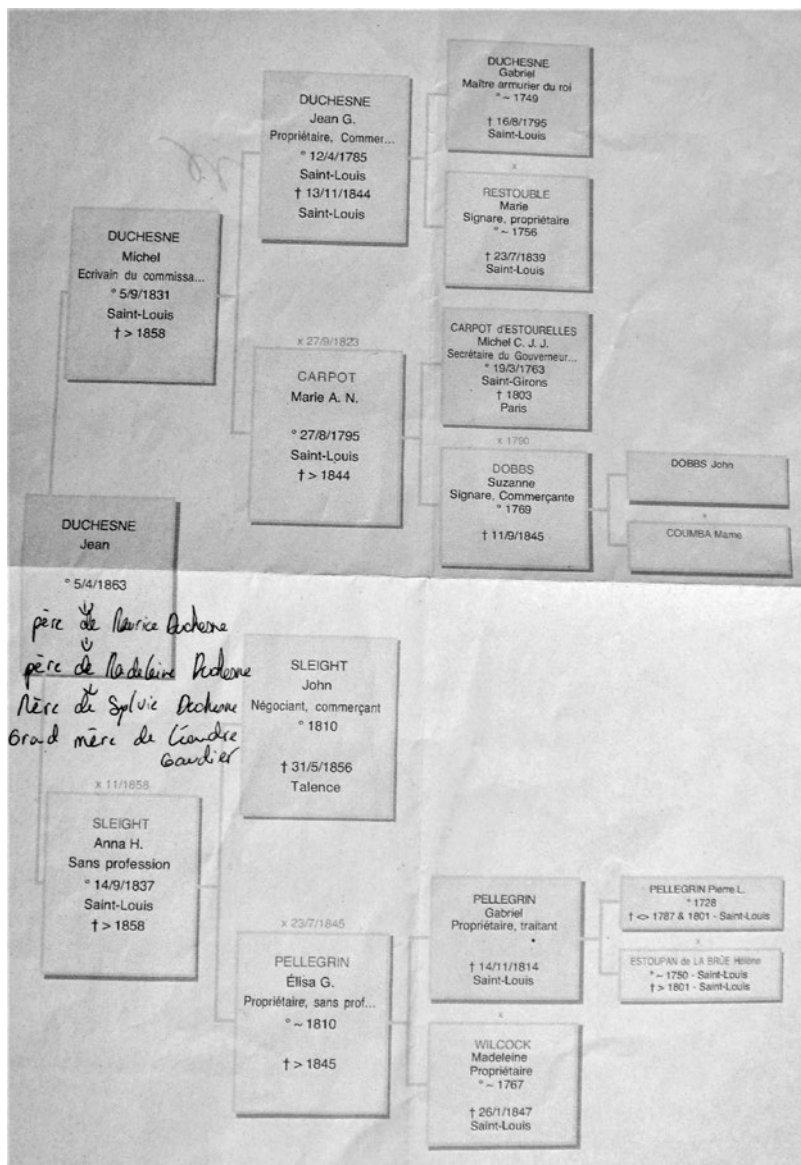
This study discusses the genesis, process of formation of a specific racial-cultural group in Senegal. Known as “Metis” (Métises, Mulâtre), they form a community strongly linked by genealogical ties with strong self-awareness, referring to the African and European cultural heritage. This community has played and plays an important role in the social and economic life of Senegal.

The study uses both literature on the subject and material from field studies conducted in Dakar and Saint-Louis. The author uses the method of case studies – a kind of microsociology – analysis of social interactions and the ways (models) of playing social roles.

Keywords: Senegal, cultural and racial group, Metis, Euro-African, genealogy, social roles



Il. Nr 1. Xavier Ricou i Ryszard Vorbrich (Dakar 2017)



Il. 2. Drzewo genealogiczne rodziny Duchesne



Il. 3. Sylvie Douchesne wskazująca swoje imię na drzewie genealogicznym rodziny Douchesne (Saint-Louis 2017).



Il. 5. Ferdnand Brigaud oraz jego żona Tita Mandelo prezentujący drzewo genealogiczne swej rodziny (Saint-Louis 2018)

ROBERT PIĘTEK

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy w Siedlcach

ORCID: 0000-0003-4323-0239

SIGNARES NA SAINT LOUIS I GORÉE W XVIII W.

Niektórzy Europejczycy przybywający na wybrzeże Afryki Zachodniej w czasach nowożytnych, przynajmniej na jakiś czas, zatrzymywali się na dłużej na wybrzeżu. Tam nawiązywali relacje z miejscowymi społecznościami. W okresie nowożytnym Europejczycy nie dysponowali w zdecydowanej większości przypadków możliwościami narzucania swojej woli afrykańskim społecznościami, nie mieli też takich ambicji, ich głównym celem była handel. Pozostawając dłużej w Afryce nawiązywali ściślejsze relacje z miejscowymi społecznościami, co ułatwiało im wymianę handlową. Już na początku XVI w. niektórzy Portugalczycy nazywani *lançados* porzucali faktorie i osiedlali się wśród mieszkańców wybrzeża, gdzie zakładali rodziny biorąc za żony miejscowe kobiety. W ten sposób zaczęła kształtować się społeczność euroafrykańska, która stawała się ważnym pośrednikiem w kontaktach handlowych z Europą. Również Europejczycy rezydujący w fortach i faktoriach handlowych nawiązywali relacje z okoliczną ludnością. Kupcy europejscy przybywający do Afryki w XVII i XVIII w. musieli dostosowywać się do istniejących już tam powiązań handlowych. Dla Francuzów i Anglików w Senegambii luso-afrykańskie i afrykańskie kobiety stanowiły ogniwo zapewniające dostęp do tych sieci¹.

¹ J.F. Searing, *West African Slavery and Atlantic Commerce. The Senegal River valley, 1700 – 1860*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s.97; G. E. Brooks, *Euroafricans in Western Africa. Commerce, Social Status, Gender, and*

Do Afryki przybywali w zdecydowanej większości mężczyźni. Tam wchodził w relacje z miejscowymi kobietami. Zawierali małżeństwa według miejscowych zwyczajów a czasami też małżeństwa sakramentalne. W związku z tym również w fortach pojawiała się ludność euroafrykańska. Interesującym przypadkiem takich społeczności są Mulaci na wyspach Saint Louis i Gorée w Senegambii. Wyspy te znajdowały się w XVIII w. we władaniu francuskich kompanii handlowych. W 1638 r. Francuzi wyparli z wyspy u ujściu Senegalu Holendrów z Kompanii Indii Zachodnich i wzniesli tam fortecę nazwaną Saint Louis, zaś w 1677 r. zajęli z Gorée², na której Holendrzy mieli swoją placówkę od 1620 r. Wyspy te znajdowały się we władaniu francuskiej kompanii handlowej, które kilka razy zmieniała swoją nazwę³. W okresie wojny siedmioletniej wyspy zostały zajęte przez Wielką Brytanię. Po jej zakończeniu Gorée 1763 r. powróciło pod władzę Francji, natomiast Saint Louis pozostało kontrolą brytyjską aż do 1779 r.⁴

Wyspy te były ważnymi ośrodkami handlu transatlantyckiego, Europejczycy importowali przede wszystkim niewolników, złoto, gumę pozyskiwaną z akacji, w zamian za tkaniny, wyroby metalowe, broń palną, proch i oczywiście alkohol w różnych postaciach⁵. Funkcjonowanie placówek europejskich na wyspach było uzależnione od dobrej woli mieszkańców stałego lądu. Ze względu na niewielką powierzchnię wysp oraz warunki naturalne mieszkańcy byli uzależnieni od aprowizacji i dostaw wody⁶.

Religious Observance from the Sixteenth to Eighteenth Century, Ohio University Press – Athens 2003, s. 122, 124 – 125, 206.

² J.F. Searing, s.94 – 95; G.E. Brooks, s.130.

³ Początkowo nazywała się Compagnie du Cap Vert et du Sénégal, później była Compagnie des Indes Occidentales, następnie Compagnie du Sénégal, potem Compagnie d'Occident. G. E. Brooks, s.122, 130, 205.

⁴ J. F. Searing, s.106, 115.

⁵ G.E. Brooks, s.207.

⁶ J. F. Searing, s.94 – 95; G.E. Brooks, s.207.

Warunkiem zarówno prowadzenia handlu jak i nawet przeżycia były dobre relacje z władcami i mieszkańcami stałego lądu. Z tego też względu Kompanie handlowe składały afrykańskim władcom trybut⁷.

Społeczność europejska na Saint Louis i Gorée zdominowana była przez mężczyzn. Miejscowe kobiety spełniały wielorakie funkcje od sprzątanania i gotowania po pomoc w działalności handlowej. W wielu przypadkach kobiety ze stałego lądu dzięki znajomości języków oraz uwarunkowań kulturowych jak też powiązań rodowych były nieodzownymi partnerkami. Dzięki nim Europejczycy mogli skutecznie prowadzić handel⁸. Kobiety bywały też konkubinami Europejczyków, z niektórym z nich zawierali oni małżeństwa sakramentalne lub wchodziły w związki zgodnie z miejscowymi zwyczajami *à la mode du pays*⁹.

Wśród Europejczyków panowała duża śmiertelność ponadto ci, którzy przeżywali nie zamierzali pozostawać na wyspach na stałe. Po dorobieniu się powracali do Europy. Kobiety, które straciły partnerów, wchodziły w relacje z innymi Europejczycami. Utrata partnera nie musiała oznaczać dla nich degradacji. Dziedziczyły bowiem prawo do majątku po partnerze, a potomstwo ze związków z Europejczycami otrzymywało ich nazwiska. W związku z tym kobiety mogły zgromadzić pokaźny majątek, jeżeli miały szczęście mieć kilku kolejnych partnerów posiadających odpowiednią pozycję. Kobiety związane z wysoko postawionymi pracownikami kompani handlowych miały dostęp do towarów należących do kompanii, które sprzedawały na własną rękę, w ten sposób powiększały swój majątek, a jeżeli nie udawało im się uzyskać wyższego statusu i zdobyć majątek, to ich córki jak Mulatki miały

⁷ J. Lindsay, s.70 – 71; G.E. Brooks, s.207.

⁸ J. E. Searing, s.97, 100; G.E. Brooks, 124.

⁹ J. E. Searing, s.96; A. E. Pruneau de Pommegorge, *Description de la Nigritie*, Amsterdam 1789 s.6.

już większe szanse, na zdobycie lepszej pozycji również przez wiązanie się z Białymi¹⁰.

Bogacenie wynikające ze współpracy z pracownikami kompanii handlowych było konsekwencją nie tylko faktu, że były one dobrymi pośrednikami w kontaktach handlowych między Europejczykami a społecznościami stałego lądu, ale także było efektem postawy pracowników kompanii handlowych. Władze kompanii handlowych zakazywały pracownikom zajmowania się handlem na własną rękę. Regulacje te nie były jednak przestrzegane. Większość pracowników kompanii zajmowała się na większą czy mniejszą skalę tym procederem. Osoby piastujące najwyższe stanowiska na wyspach miały oczywiście największe możliwości. W porozumieniu ze swoimi partnerkami zajmowały się handlem nielegalnym z punktu widzenia władz kompanii szczególnie, że handlowano towarami będącymi własnością kompanii. Proceder ten przynosił korzyści obydwu stronom. Funkcjonariusze kompanii, jeżeli oczywiście nie zabił ich klimat, powracali do Europy z dodatkowym majątkiem, natomiast ich partnerki powiększały kapitał pozwalający na dalszy rozwój¹¹.

Signares wprowadzały nowoprzybyłych Europejczyków w miejscowe realia i dostęp do powiązań handlowych. Natomiast ci zapewniaли kobietom możliwość kontynuowania handlu towarami należącymi do kompanii¹². Dzięki współpracy z europejskimi partnerami niektóre kobiety nabywały niewolników, których następnie wynajmowały kompaniom handlowym. Wielu z nich zatrudnianych było jak marynarze na statkach pływających po Senegal, inni wykorzystywani byli jako rzemieślnicy. Według A. E. Prunneau de Pommegeorge pracownika *Compagnie des Indes* niewolnicy

¹⁰ G.E. Brooks, s.226.

¹¹ J. F. Searing, s.101, 105; G.E. Brooks, s.124, 210, 212.

¹² J. F., Searing, s.101, 105; G.E. Brooks, s.126.

należący do wolnych kobiet na wyspie byli wynajmowani przez kompanię właśnie jako marynarze i rzemieślnicy. Miały one posiadać trzydziestu, czterdziestu niewolników. Ponadto kompania zezwalała im na handel solą, od którego nie pobierała podatku. Kobiety za sprzedaną sól nabywały złoto, z części którego wyrabiano im biżuterię a resztę przeznaczano na zakup strojów, do których miały duże upodobanie¹³. Fakt, iż Pruneau de Pommegorge wspominał o kobietach posiadających niewolników wskazuje, iż w owym czasie one były najważniejszymi posiadaczkami niewolników wśród Murzynów i Mulatów zamieszkujących Saint Louis. Przynajmniej do 1765 r., kiedy to autor relacji powrócił do Europy. Natomiast niewolnice wynajmowane były do prac domowych jak też mogły tworzyć świątę najbogatszych kobiet. Niektóre z kobiet wraz z upływem czasu same dorobiły się własnych statków, co pozwalało im rozszerzać swoją działalność handlową, co świadczy w brew twierdzeniom Pruneau de Pommegorge, iż część zysków inwestowały, a nie przeznaczają tylko na konsumpcję¹⁴. Pruneau de Pommegorge nie wspominał także o handlu towarami kompanii prowadzonym przez *signares*. Zapewne nawet po latach starał się ukrywać ten proceder.

Efektem takiej sytuacji był wzrost populacji niewolniczej na Saint Louis i Gorée, co wzbudzało zaniepokojenie władz kompanii. Próby ograniczenia liczby niewolników okazały się nieskuteczne. Również niepowodzeniem zakończyły się działania mające na celu przejmowanie niewolników rodzimych mieszkańców wysp i eksportowanie ich do Nowego Świata¹⁵.

¹³ A. E. Pruneau de Pommegorge, s.3 – 4.

¹⁴ Ph. D. Curtin, *Economic Change in Precolonial Africa. Senegambia in the Era of Slave Trade*, The University of Wisconsin Press, Madison 1975, s, 113 – 114, 229; J. F. Searing, s.117; G. E. Brooks, s.206.

¹⁵ J. F. Searing, s.98 – 99; 114.

Niektóre z *signares* należały do najbogatszych osób na wyspach. W 1749 r. 10 z 13 największych prywatnych majątków na Gorée było w rękach Euroafrykańczyków, z czego 9 należało do kobiet. Na podstawie niepełnego spisu ludności na Saint Louis z 1755 r. było 98 niewolników należących do kompanii i 550 niewolników będących własnością tamtejszych mieszkańców. W 1779 r. na Saint Louis po odzyskaniu wyspy przez Francję miało być ponad 3 tysięcy mieszkańców, w tym 206 Mulatek i Mulatów (*habitants*), 1885 niewolników będących własnością *habitants* i wolnych osób nieposiadających niewolników¹⁶.

Na wyspach zaczęła kształtować się społeczność Euroafrykańska, będąca efektem relacji Europejczyków z miejscowymi kobietami. Mulaci zamieszkujący Saint Louis i Gorée stanowili liczącą się grupę, która wraz z upływem czasu powiększała się, z którą musieli liczyć się tylko czasowo przebywający na wyspach Europejczycy. Społeczność ta funkcjonowała na styku kultur. Władze francuskich kompanii bezskutecznie próbowały przeciwdziałać nieformalnym związkom, czy też małżeństwom między Francuzami a miejscowymi kobietami. Równie nieskuteczne okazały próby uniemożliwienia dziedziczenia majątków przez dzieci *signares* ze związków z Europejczykami. Pomysły takie pojawiały się we władzach kompanii we Francji. Natomiast niektórzy gubernatorzy w Afryce wręcz przeciwnie byli zwolennikami wiązania się Francuzów z tamtejszymi kobietami. Argumentując, że w ten sposób mógłby być ograniczony nielegalny handel. Teoretycznie pracownicy kompanii mieli zakaz zajmowania się prywatnym handlem. Poza tym legalizacja takich związków wzmacniałaby chrześcijaństwo¹⁷. Takie uzasadnienie gubernatorów w Afryce

¹⁶ Ph. D. Curtin, s. 114; J. F. Searing, s.101 – 102, 115 – 116; G. E. Brooks, s. 212

¹⁷ G. E. Brooks, s.124, 210 – 211.

miało wynikać z troski o moralność i dobro kompanii. W rzeczywistości sami byli zainteresowani legalizacji relacji z *signares*, bowiem również oni dzięki związkom z tymi kobietami czerpali dodatkowe zyski kosztem kompanii.

Opisy europejski zwracały dużą uwagę na kobiety z Saint Louis i Gorée¹⁸. Autorzy źródeł opisują je z dużą sympatią. Pruneau de Pommegeorge pisząc o Saint Louis, skupia się głównie właśnie na kobietach. Podkreślał, iż kobiety na wyspie są bardzo przywiązane do Białych. Pielęgnowują ich troskliwie, kiedy ci zachorują. Fascynował go ich piękny strój oraz złota i srebrna biżuteria. Wspominane *signares* pokazują się publicznie w towarzystwie jednej lub dwóch służących również elegancko ubranych ale nie tak bogato jak ich pani i według autora relacji niezbyt skromnie z europejskiego punktu widzenia europejskiego. Zaznacza jednak, że bardzo szybko można się do tego przyzwyczaić do tego, iż wyglądają prawie nagie i nie gorszyć się tym. Podkreśla także, iż tamtejsze zwyczaje różnią się od europejskich i nagość nie tam żadnego wrażenia¹⁹.

Obserwacje te dotyczące różnic w poczuciem wstydu wskazują na to, iż u autora przebywającego długo w Afryce różnice kulturowe nie wywoływały zaskoczenia i nie skłaniały do potępiania przynajmniej niektórych zwyczajów. Zdawał sobie sprawę i akceptował inne wzorce. Natomiast ciekawe, czy rzeczywiście Pruneau de Pommegeorge, podobnie jak inni Francuzi na Saint Louis przestali zwracać uwagę na to, iż część kobiet była skąpo odziana. Wydaje się, Europejczycy przebywający na Saint Louis byli jednak pod dużym urokiem *signares* tak jak i ich skąpo odzianych służących. W innym wypadku w relacji nie poświęcono by im tyle miejsca. Zainteresowanie kobietami nie wynikało jednak tylko z ich zewnętrzny uroku. Podkreślając troskę jaką okazywaną Białym

¹⁸ G. E. Brooks, s.206.

¹⁹ A. E. Pruneau de Pommegeorge, s.3 – 5 ; G.E. Brooks, s.206.

przypuszczalnie Pruneau de Pommegorge odwoływał się nie tylko do własnych doświadczeń, ale także innych pracowników. Kobiety te stanowiły dla nich oparcie w trudnych sytuacjach życiowych takich jak choroba, świadomość zagrożenia życia w nieprzyjaznym klimacie, ale też samotność i wyobcowanie²⁰. Z drugiej strony życzliwość kobiet, nie negując możliwości przywiązania i sympatii, motywowana była świadomością, iż związani z nimi Biali zapewniali możliwość bogacenia się, a w przypadku ich śmierci pojawiała się konieczność szukania nowych partnerów.

Natomiast J. Lindsay, opisując sytuację na Gorée w 1758 r. z podziwem wspomina tamtejsze kobiety, co nawet trochę zaskakuje, gdyż był on duchownym anglikańskim. Podkreśla ich piękno, szczególnie tych które określa terminem *ladies*, w tym wypadku ma namyśli *signares*. Wskazuje na ich wyjątkową kulturę zarówno w obyczajach jak i konwersacji oraz łagodność. Podkreśla też, że są wyjątkowo schludne i czyste. Kąpią się dwa razy dziennie. Autor sam przyznaje, że są nie tylko piękne, ale w swoich strojach pociągające. Przypominają mu posągi greckich kobiet²¹.

Obraz łagodnych i pięknych kobiet był idealizacją, sam J. Lindsay wspominał bowiem, iż większość z nich posiada w domach zawieszane na gwoździach dzioby miecznika, którymi bardzo zręcznie posługują się w kłótniach między sobą. Ich agresja nie ogranicza się tylko do kobiet. Również mężczyźni mogą paść ich ofiarą. Autor przywołuje przykład *signare Pennetici*, której zmarły mąż Jean często czuł jej ciężką rękę na swojej skórze. Opowieść o niej ma charakter anegdotyczny. Krewka żona wzbudzała ciekawość, a jej zachowanie zapamiętano w lokalnej tradycji, okładanie męża zdarzało się zanim wyspę zajęli Anglicy. Przypuszczalnie *Pennatica*

²⁰ J. F. Searing, s.97; G.E Brooks, s.127.

²¹ J. Lindsay, *A Voyage to the Coast of Africa in 1758. Containing A Succinct Account of the Expedition to, and the taking of the Island of Goree, by a Squadron Commanded by the Honourable Augustus Keppel, York 1769, s.77 – 78.*

należała do wyjątków, ale i tak to wskazuje na wyjątkowy status przynajmniej części *signares*, które wykazywały się energią i walczyły o swoje interesy nie rezygnując z stosowania przemocy²². Nie zawsze były więc tak łagodne jak je przedstawiał Pruneau de Pommegorge, a także Lindsay w innym fragmencie swojego opisu. Pennatica nazywana była przez Lindsaya księżniczką, była ona córką władcy Waalo, i bratanicą jego następcy, zaś jej zmarłym mężem był Estoupan Saint – Jean francuski gubernator Gorée w okresie poprzedzającym zajęcie wyspy przez Brytyjczyków²³. Dzięki swojemu pochodzeniu miała wyjątkową pozycję. Skłonność do przemocy wobec męża – gubernatora pokazywała też zależność Europejczyków struktur politycznych na stałym lądzie. Bez dobrych relacji społeczności wysp nie przetrwałyby. Księżniczka Pennatica mogła więc pozwolić sobie na odwoływanie się do przemocy nawet w stosunku do francuskiego gubernatora. Nie jest wykluczone, że bicie męża miało rytualny charakter mający pokazywać mieszkańcom wyspy zależność Francuzów od władcy Waalo, któremu też składali trybut, podobnie jak władca Cayor otrzymywał od nich trybut z Saint Louis.

Pozycja Pennatici wynikała nie tylko z jej pochodzenia, Cieszyła się ona autorytetem wśród mieszkańców wysp i była w stanie mobilizować mieszkańców do przeciwstawiania się działaniom władz kolonialnych, czego doświadczyli Anglicy. W sytuacji, gdy brytyjski dowódca bez zgody zabrał jej niewolnika kucharza, wyszkolonego w przygotowywaniu potraw francuskich, to na Gorée mieszkańcy wsparli właścicielkę niewolnika, napięcie zostało rozładowane dzięki mediacji Mr. Charlisa²⁴.

²² J. Lindsay, s.80.

²³ G. E. Brooks, s.219.

²⁴ J. Lindsay, s.80, 89 – 91; G.E. Brooks, s.219.

Wsparcie udzielone Pennatice wynikało nie tylko z autorytetu jakim cieszyła się, ale też z obaw, iż inni mieszkańcy, właściciele niewolników mogą znaleźć się w podobnej sytuacji. Byli oni na tyle zorganizowani, że potrafili skutecznie przeciwstawić się presji. J. Lindsay stwierdzał, iż w przypadku, kiedy traktuje się ich w sposób odpowiedni, łatwo się z nimi współpracuje, natomiast, gdy są źle traktowani, to mogą bardzo utrudniać życie²⁵. Mieszkańcy Saint Louis i Gorée przeciwstawiali się działaniom zarówno francuskim jak i brytyjskim, których celem było przejęcie lub wykorzystywanie ich niewolników²⁶

Signares świadomie budowały wizerunek osób wyjątkowych i dostojnych. Nosząc złote ozdoby i bogate wyjątkowe przedstawiały się jako osoby majątne wyróżniające się spośród pozostałych mieszkańców. Było to także podkreślane przez griotów wychwalających je, których często napotykały na swojej drodze, kiedy pojawiały się publicznie. Grioci za wygłaszane na ich temat pochlebstwa otrzymywali nagrodę²⁷. Przypuszczalnie owe spotkania z griotami były aranżowane. Były one sposobem do budowania prestiżu. W ten sposób pokazywały wielkość i bogactwo *signares*. Otaczając się griotami *signares* kształtowały wizerunek bogatych i potężnych postaci. Budowały swój prestiż przede wszystkim wobec Murzynów i Mulatów, naśladując w ten sposób władców na wybrzeżu, w których otoczeniu znajdowali się grioci. Staraly się przedstawiać, jako osoby mające wysoki status. *Signares* w z jednej strony odwoływały się do wzorców europejskich, z drugiej zaś wykorzystywały miejscowe wzorce kształtowania obrazy postaci posiadającej władzę i bogactwo.

²⁵ J. Lindsay, s.50.

²⁶ J.F. Searing, s.114.

²⁷ A. E. Pruneau de Pommegorge, s.5 – 6.

Urok *signares* skutecznie oddziaływał na nowoprzybyłych Europejczyków. W trakcie wojny siedmioletniej Brytyjczycy zajęli w 1758 r. należące do francuskiej kompanii Gorée i Saint Louis. Jeden z uczestników ekspedycji kapelan John Lindsay wyjątkowo pochlebnie wyrażał się o tamtejszych mieszkańcach. Może trochę zaskakiwać, iż protestancki duchowny doceniał pracę katolickich duchownych w owym czasie w większości wypadków francuskich. Przyznawał, iż to właśnie dzięki ich wielkiemu wysiłkowi udało się wyrwać wielu z ignorancji pogaństwa lub urojeń Mahometa. Nawróceni mieli mieć taki szacunek do religii, którą im wpojono, że przez pewien czas mieli Anglików w wielkiej pogardzie, gdyż nie zauważali u nich ani księży ani rytuałów. Trudno było im wytłumaczyć, iż są oni chrześcijanami. Z tego też względu nie chcieli pozwolić, by ci grzebali swoich zmarłych w poświęconej ziemi. Mieszkańcy obawiali się, że Anglicy po wygnaniu Francuzów będą też prześladować religię. Jedną z ważniejszych tamtejszych kobiet, księżniczka Pennetica miała nawet powiedzieć, iż kiedy była pogańką, to czuła się szczęśliwą, a teraz po przyjęciu chrześcijaństwa może spotkać ją nieszczęście²⁸. Obawy mieszkańców, nawróconych Murzynów i Mulatów wskazują na recepcje wzorców europejskich, które były kształtującym ich czasami świeżą nową tożsamość. Przykładem może być Pennetica. Pochodziła spoza Gorée i dopiero tam przyjęła chrześcijaństwo i zdobyła tam wysoką pozycję dzięki związkowi lub związkom z Francuzami. Przyjęcie chrześcijaństwa było decyzją w dużym stopniu pragmatyczną, dzięki niej mogła łatwiej nawiązywać relacje z Francuzami, zapewne nie oznaczała ona całkowite odrzucenie dawnych wierzeń, a tym bardziej zwyczajów. Interesującym stwierdzeniem jest to, iż obawiała się, że jej wyznanie może sprowadzić na nią nieszczęście. Rozumiane prawdopodobnie jako prześladowania ze strony

²⁸ J. Lindsay, s.75.

Anglików, polegające nie tylko na grabieży, ale także utrudnieniach w prowadzeniu handlu. Wiedziała, że wyznanie kontrahentów nie przeszkadzało Anglikom w prowadzeniu handlu. Natomiast uważała, że przywiązanie do katolicyzmu postrzegane jest jako opowiedzenie się po stronie Francji, co w tej sytuacji mogło być w jej rozumieniu dla niej niebezpieczne. Mieszkańcy wysp obawiali się, że Anglicy ograniczą ich swobodę, a być może też będą chcieli zagarnąć ich mienie.

Opis sytuacji na Gorée po zajęciu wyspy przez Anglików pokazuje, że na wyspie funkcjonowało społeczeństwo, które przejęło szereg elementów europejskich, co było postrzegane i doceniane przynajmniej przez niektórych Anglików. W społeczeństwie tym ważną rolę odgrywały kobiety. Po opanowaniu Gorée i Saint Louis Anglicy starali przekonać mieszkańców, że nie będą ich prześladować. Wśród argumentów wysuwanych przez nich, które miały uspokoić sytuację wśród mieszkańców Gorée było to, iż Anglicy są również chrześcijanami a to, że nie ma wśród nich duchownego spowodowane było tym, iż zmarł on podczas podróży statkiem²⁹.

J. Lindsay z podziwem wspomina o Mr. Charlsie, którego chociaż był czarny nazywał dżentelmenem, miał on wykazywać się dużym rozsądkiem, posiadał wykształcenie i dobre maniery. Cieszy się on dużym szacunkiem wśród mieszkańców ze względu na swoją uczciwość. Jego opinie są dla nich prawem. W niedziele i święta jego dom pełni funkcję kaplicy, gromadzi się tam wówczas znaczne i przyzwoite towarzystwo. Miał być traktowany przez mieszkańców prawie jak król, kapłan i prawodawca. Autor relacji zwracał też uwagę, iż mieszkańcy Gorée, podobnie jak Saint Louis różnią się wyglądem fizycznym od innych Murzynów, ubierają się przyzwoicie na modłę francuską. Odrzucili też pogańskie i muzułmańskie przesady. Nie noszą żadnych amuletów, tak jak to czynią mieszkańcy

²⁹ J. Lindsay, s.75.

stałego ładu. Żyją schludnie i uczciwie, a ich domy wzniesione zostały na zaskakująco regularnym planie³⁰.

W momencie przejęcia władzy na Saint Louis i Gorée, istniały już tam zorganizowane społeczności różniące się przynajmniej w znacznej części w widoczny sposób pod względem antropologicznym oraz strojem. Była to w zdecydowanej większości społeczność Mulatów, posiadająca swoje autorytety, odwołująca się przynajmniej w sposób zewnętrzny do chrześcijaństwa w wersji rzymskokatolickiej, co wzbudzało podziw u protestanckiego duchownego³¹.

Nieformalnym przywódcą tej społeczności był Mr. Charles, który reprezentował ją w kontaktach z władzami. Po zajęciu wysp przez Brytyjczyków pewnego razu stanął na czele delegacji mieszkańców. W niedzielę po nabożeństwie udał się do angielskiego gubernatora. W skład delegacji wchodziły również kobiety. Przedstawiciele społeczności zapewnili gubernatora o swojej lojalności wobec nowej Wielkiej Brytanii. Jednocześnie prosili o ochronę przed nadużyciami władzy, a w szczególności grabieżom. Gubernator angielski zapewnił, że nie będzie żadnych rekwizycji, a oficerowi angielscy będą płacić za kwatery w domach mieszkańców³². Owym Mr. Charlsem był euroafrykański kupiec, Charles Thévenot, miał on na tyle silną pozycję, że w 1764 Anglicy byli zmuszeni zgodzić się, by pełnił funkcję burmistrza Saint Louis³³. Przynajmniej więc

³⁰ J. Lindsay, s.50, 76 – 77.

³¹ Życzliwy opis społeczności na wyspach, w szczególności Mr. Charlsa, w pewnym stopniu był zabiegiem moralizatorskim, którego celem były potępienie części duchowieństwa angielskiego odmawiającego towarzyszenia żołnierzom i marynarzom w Afryce. Pobożny i wykształcony czarny mieszkaniec Gorée, chociaż rzymski katolik, miał być lepszym chrześcijaninem niż wielu anglikańskich duchownych. Nie oznacza to jednak, iż J. Lindsay nie był pod wrażeniem kultury mieszkańców wysp.

³² J. Lindsay, s.76.

³³ G. E. Brooks, s.219.

niektóre dzieci *signares* zdobywały znaczącą pozycję. Przypuszczalnie przykład Mr. Charlisa skłaniała J. Lindsaya do przedstawienia pomysłu wiązania się Anglików z miejscowymi kobietami. W ten sposób na wyspach mogłaby ukształtować się anglojęzyczna społeczność, która wraz z upływem czasu zastąpiłaby dotychczasową frankofońską.

Społeczności Gorée i Saint Louis były zorganizowane, miały swojego przywódcę. Uznawane były przez władze angielskie za partnerów, których należy traktować z szacunkiem. Uznawano je za cywilizowane i podobne do europejskich. Przyjazne podejście do nich wynikało także z tego, iż mieszkańcy wysp ułatwiali Brytyjczykom kontakty handlowe z interiorom. Bez ich wiedzy i pomocy prowadzenie handlu byłoby utrudnione. W związku z tym ich obawy o mienie i swobody w dłuższej perspektywie były bezpodstawne.

Sposób życia znaczniejszych mieszkańców wysp skłaniał przynajmniej niektórych Anglików do snucia planów integrowania się z nimi. J. Lindsay zwracał uwagę, iż do Afryki przybywają w zdecydowanej większości mężczyźni, aby nie dochodziło w takiej sytuacji do przypadków rozpusty szczególnie wśród żołnierzy, angielski duchowny uważa, że powinni wstępować w związki małżeńskie z miejscowymi kobietami. Są one bardziej przystosowane do tamtejszego klimatu. Dlatego też uważa, że nie należy zezwalać na przybywanie europejskich kobiet, zakaz taki był wprowadzony, kiedy władzę na wyspach sprawowali Francuzi. J. Lindsay uważał, że miejscowe kobiety nadają się na żony dla Europejczyków. Wysublimowani dżentelmeni oficerowi, którym nigdy by nie przyszło do głowy ożenić się z Murzynką, zawsze mogą wziąć za żony Mulatki, które są tak delikatne i jasne jak Francuzki³⁴.

³⁴ J. Lindsay szczególnie wychwalał kobiety, które były tylko w jednej ósmiej Murzynkami (*mustees*). Zapewne nie badał dokładnie ich genealogii, ale z jego

Innym sposobem kształtowania wizerunku było organizowanie zabaw tanecznych nazywanych *folgares*. Niekiedy trwały one aż do świtu. W ich trakcie pito wino palmowe, piwo, a czasami nawet francuskie wina. Podczas tych zabaw wskazywano na najlepszą tancerkę³⁵. Nie jest wykluczone, iż tego wydarzenia miały na celu poza miłym spędzeniem czasu również nawiązywanie kontaktów z Europejczykami³⁶.

Obraz życia *signares* przedstawiany przez Pruneau de Pomme-gorge zawiera trochę uproszczeń. Według niego *signares* zajmowały się tylko pokazywaniem swojego bogactwa i miłym spędzaniem czasu. Co prawda wspominał, iż posiadały one niewolników, których wynajmowały kompanii handlowej, ale nie pisał o poczynaniach *signares* związanych z aktywnością gospodarczą. Twierdził, iż uzyskane złoto przeznaczają na biżuterię i szaty. Wydaje się to pewnym uproszczeniem. Nie negując przywiązania do luksusu, część dochodów była bez wątpienia inwestowana. Opinia taka, wynikała z tego, iż Pruneau de Pomme-gorge spisywał swoją relację 24 lata po opuszczeniu Afryki, w wieku 69 lat. W opisie Saint Louis skupił się przede wszystkim na tym, co najbardziej wywarło na nim wrażenie i utkwilo w pamięci. Bardziej utkwili w jego pamięci wrażenia estetyczne i sentymentalne związane z kontaktami ze *signares* niż ich działalność gospodarcza, ich rola polityczna i społeczna na Saint Louis. Świadczy to tym, jakie wrażenia wywierały na Europejczykach *signares* i jaką rolę wypełniały w sferach towarzyskich i uczuciowych, jeżeli po tylu latach autor relacji skupia się w tak dużym stopniu na nich. Pruneau de Pomme-gorge opisując mieszkańców Saint Louis wymienia Białych

powierzchnych obserwacji można wnioskować, iż córki Mulatek wiązały się z Białymi i w kolejnych pokoleniach pod względem fizycznym upodabniały się do Białych. J. Lindsay, s.77 – 78

³⁵ A. E. Pruneau de Pomme-gorge, s.6.

³⁶ G. E. Brooks, s.216 – 217.

pracowników kompanii, potem wspomina o *signares*, natomiast o pozostałych mieszkańcach wyspy wspomina bardzo powierzchownie. Autor wspomina, że na wyspie żyją Mulaci, Mulatki oraz wolne Murzynki razem ze swoimi niewolnikami.³⁷ Wskazywałoby to, na również na ich znaczenie w sferze gospodarczej i społecznej. Tylko wolne Murzynki wymieniane są jako właścicielki niewolników. Zauroczenie wdziękami *signares* mogło przynajmniej w pewnym stopniu wypaczyć opis starzejącego się autora, który zapomniał lub uznał za małoważne wspomnianie o innych nieeuropejskich mieszkańcach wyspy posiadających wyższy status, ale wydaje się jednak, że przynajmniej w czasach bytności autora *signares* stanowiły dominującą grupę wśród miejscowej ludności. Zapewne zdarzali się Murzyni posiadający niewolników ale były to jednostkowe przypadki. Natomiast na wyspie była już grupa Mulatów, której zaistnienie było w znacznym stopniu efektem relacji pracowników kompanii z Murzynkami. Przypuszczalnie część kobiet przedstawianych przez autora jako wolne Murzynki w rzeczywistości były Mulatkami.

Signares przykuwały uwagę Europejczyków, i rzeczywiście odgrywały one ważną rolę gospodarczą, społeczną a także kulturową. Nie oznacza jednak, że na wyspach nie było Mulatów i Murzynów, którzy też osiągnęli wysoką pozycję. Tylko autorzy źródeł zafascynowani *signares* skupiali się przede wszystkim na nich. Przykładem może Mr. Charles, o którym tak pochlebnie wypowiadał się J. Lindsay. Bez wątpienia pojawienie się grupy znaczących Mulatów było konsekwencją zażyłych relacji *signares* z Europejczykami. Wraz z upływem czasu grupa uzyskiwała coraz większe znaczenie w II połowie XVIII w. Jej pozycja wynikała z aktywnej działalności handlowej i posiadaniu niewolników oraz

³⁷ A. E. Pruneau de Pommegorge, s.2 – 3.

znaczącej pozycji politycznej i społecznej, z którą musieli liczyć się zarówno Francuzi jak i Brytyjczycy³⁸.

Bibliografia

- Brooks G.E., *Euroafricans in Western Africa. Commerce, Social Status, Gender, and Religious Observance from the Sixteenth to Eighteenth Century*, Ohio University Press – Athens 2003
- Curtin Ph.D., *Economic Change in Precolonial Africa. Senegambia in the Era of Slave Trade*, The University of Wisconsin Press, Madison 1975
- Lindsay J., *A Voyage to the Coast of Africa in 1758. Containing A Succinct Account of the Expedition to, and the taking of the Island of Goree, by a Squadron Commanded by the Honourable Augustus Keppel*, York 1769
- Pruneau de Pommegorge A.E., *Description de la Nigritie*, Amsterdam 1789
- Searing J.F., *West African Slavery and Atlantic Commerce. The Senegal River valley, 1700 – 1860*, Cambridge University Press, Cambridge 1993

³⁸ J.F. Searing, s.113 – 114.

LUCJAN BUCHALIK
Muzeum Miejskie w Żorach
ORCID 0000-0002-8547-8526

„TURYSTYCZNY RAJ” CZY „SMUTEK TROPIKÓW”? PRZYKŁAD SOMBÓW Z BENINU

Wstęp

W latach 2008–2017 realizowałem projekt badawczy „Społeczności tradycyjne Afryki wobec współczesnych przemian rozwojowych na przykładzie Dogonów z Mali i Sombów z Beninu i Togo. «Turystyczny raj» czy «smutek tropików»?”¹. W niniejszym artykule zostaną przedstawione zmiany, jakie zaszły w tradycyjnej kulturze Sombów z północnego Beninu pod wpływem masowej turystyki. Z jednej strony zanik tradycyjnego sposobu życia ze względu na napływ turystów, z drugiej zaś strony – próba wykorzystania

¹ Problematyka zmian zachodzących w tradycyjnych kulturach pod wpływem masowej turystyki została poruszona w czasie V i VI Kongresu Afrykanistów Polskich (2018 i 2021, online). Cele i metody prowadzenia badań przedstawiłem w artykule poświęconym stosunkowi Tambermów z doliny Koutammakou względem turystyki (L. Buchalik, *Tamberma z doliny Koutammakou wobec turystyki*, „Ex Africa” t. 5, Żory: Muzeum Miejskie, 2020, s. 204-210). Wyniki projektu dotyczące rynku antykwarycznego na przykładzie Dogonów i Sombów w kontekście masowej turystyki przedstawiłem w artykule opublikowanym w roczniku „Afryka” (L. Buchalik, *Afrykański rynek antykwaryczny. Między autentycznością a komercją. Przypadek Dogonów i Sombów*, „Afryka”, t. 47, 2018, s. 101-126). Problem zaniku turystyki przedstawiłem w artykule *Kraj Dogonów – krajobraz postturystyczny* (2021 w druku).

turystyki w lokalnej gospodarce tak ze strony państwa, właścicieli infrastruktury turystycznej, jak i samych mieszkańców wsi.

1. Somba czy Betamaribe?

Termin Somba jest nieprecyzyjny, generalnie odnosi się do ludów zamieszkujących masyw Atakora, który rozciąga się w północnej części Beninu i Togo. Współcześnie uważa się to określenie za pejoratywne, jego pochodzenie jest niejasne. W literaturze fachowej dominuje nazwa Betamaribe, jednak w literaturze popularnej, stosowanej także w turystyce, najczęściej stosuje się termin Somba jako swego rodzaju markę turystyczną. Biorąc pod uwagę fakt, że artykuł dotyczy wpływu turystyki na tradycyjne życie mieszkańców masywu Atakora, będę stosował określenie Somba.

Według badaczy z pierwszej połowy XX w. Sombowie z Beninu i Tamberma z Togo stanowili jedną grupę etniczną². Potwierdzają to słowa jednego z informatorów, który twierdzi, że „*Tambermowie z doliny Koutammakou nazywają siebie Betamaribe, zaś braci mieszkających w Beninie nazywają Somba*” (inf. François)³. Z kolei w okolicach Natitingou w Beninie używa się nazwy Otamari. Jeden z informatorów mówi: „*Mieszkali w buszu, zaczęto nazywać*

² Według Alberta-Marie Maurice’a Tamberma z Togo i Somba z Beninu są „całkiem podobni, jeśli nie identyczni” [1986: 4]. Po raz pierwszy termin Tamberma pojawił się w 1906 r. na niemieckiej mapie Sprigarda [Maurice 1986: 3]. W Togo nazwa Tamberma ograniczona była do grupy lingwistycznej, w Dahomeju (obecnie Benin) określenie Somba miało o wiele szersze znaczenie [Mercier 1968: 9]. Z tej epoki wynika współczesna różnica w terminologii.

³ Teren zamieszkały przez ludy masywu Atakora został podzielony już w epoce kolonialnej, na przełomie XIX i XX w. Ustalone wtedy granice zostały utrzymane przez niepodległe państwa Togo i Benin. Granica – w praktyce łatwa do przekroczenia – nie przerwała kontaktów pomiędzy spokrewnionymi ludami.

ich Somba. Somba nie nazywają samych siebie Somba, ale mówią o sobie Otamari. Otamari znaczy ten, kto lubi budować, ten, kto uwielbia budować. Są dobrymi murarzami” (inf. Basse).

Podstawowym źródłem wiedzy o tradycyjnej kulturze Somba jest opublikowana w połowie XX w. praca Alberta-Marie Maurice’a⁴. Drugim ważnym źródłem jest praca Paula Merciera, który przedstawił ich w kontekście historycznym, lingwistycznym, społecznym i kulturowym⁵. Praca ta do dzisiaj zachowała swoją unikalność. Obie wymienione pozycje są szczególnie cenne dla badaczy, którzy pragną sięgnąć do tradycyjnej kultury z połowy XX w., sprzed epoki wielkich zmian spowodowanych procesami globalizacyjnymi i wpływem masowej turystyki.

2. Państwo i samorząd względem turystyki

Rozwój turystyki notowany jest od czasów zakończenia II wojny światowej i rozwoju komunikacji lotniczej. „W roku 1965 liczba turystów wzrosła na całym świecie w stosunku do roku poprzedniego o 7%, a wpływy z turystyki o 14%. [...] W skali światowej wpływy z turystyki zagranicznej ocenia się na 11,35 miliarda dolarów [...]. Z ogólnej sumy wpływów z turystyki międzynarodowej 63,7% przypadło krajom w Europie; 28,6% w Ameryce; 2,7% w Azji Południowej i Wschodniej; 2,4% krajom Bliskiego Wschodu; 1,7% Afryce; 0,9% Australii i Nowej Zelandii”⁶. W roku,

⁴ A.-M. Maurice, *Atakora, Otiau Otammari Osuri. Peuple du Nord Bénin*, Paris: Académie des Sciences d’Outre-Mer 1986. Pierwsze wydanie ukazało się w 1950 r., autor korzystał z wydania z 1986 r.

⁵ P. Mercier, *Tradition changement histoire: les ‘Somba’ du Dahomey septentrional*, Paris: Éditions Anthropos 1968.

⁶ M. I. Mileska, *Międzynarodowy ruch turystyczny*, „Poznaj Świat” 1968, nr 6, s. 37-38.

w którym ukazała się druga z wymienionych pozycji⁷, Dahomej odwiedziło tylko 2065 osób, w całej Afryce tropikalnej (takiego terminu wtedy używano) gościli 435 903 osoby⁸. W latach 60. XX w. turyści odwiedzali przede wszystkim południową część dawnego Dahomeju, głównymi atrakcjami były Abomej i „słynna wieś Ganvie, zbudowana na palach nad laguną o tej samej nazwie”⁹ []. W drugiej dekadzie XXI w. Sylwia Kulczyk, na podstawie analizy zdjęć wykonywanych przez turystów i zamieszczanych w serwisie internetowym Flickr¹⁰, doszła do wniosku, że „turyści odwiedzający Benin koncentrują się w południowej części kraju, przede wszystkim w stolicy i jej najbliższych okolicach”¹¹. Czyli na przestrzeni 60 lat niewiele zmieniło się w modnych kierunkach (destynacjach) turystycznych.

W 2008 r., kiedy rozpoczynałem badania, wartość wpływów z ruchu turystycznego w Beninie wynosiła 236 400 000 dolarów amerykańskich, co stanowiło 14,44% PKB i były to największe wartości w badanym okresie. W kolejnych latach wartości te ulegały wahaniom. Rok 2011 był ostatnim rokiem wzrostu, później nastąpił wyraźny trend spadkowy: w 2017 r. wpływy z turystyki wyniosły 160 000 000 USD, 4,83 % PKB¹².

⁷ P. Mercier, *dz. cyt.*

⁸ M. I. Mileska, *dz. cyt.*

⁹ H. Tomaszewska Halina, *Wycieczka do Dahomeju, „Poznaj Świat” 1965*, nr 12, s. 4.

¹⁰ Flickr został stworzony do gromadzenia i udostępniania zdjęć cyfrowych online, działa od 2004 r. Uzyskał znaczną popularność dzięki zastosowaniu nowatorskich rozwiązań programistycznych, jest przedstawiany jako przykład nowego typu serwisów i usług internetowych, przyczynił się do stworzenia szerokiej społeczności użytkowników.

¹¹ S. Kulczyk, *Benin jako obszar recepcji turystycznej – perspektywa użytkowników*, w: L. Buchalik, J. Różański (red.), *Ex Africa Semper Aliquid Novi*, t. 4 (2017.), s. 298.

¹² <https://www.macrotrends.net/countries/BEN/benin/tourism-statistics>, dostęp 6.04.2021]

Państwo i samorządy patrzą na masową turystykę jak na sposób zapewnienia obywatelom źródeł utrzymania. Zapewne zdają sobie sprawę, że „Lwia część zysków z turystyki trafia bowiem, jak wyliczono, wcale nie do miejscowych – w szerokim znaczeniu tego słowa, od państwa po mieszkańców wiosek – lecz do organizatorów turystyki: biur podróży, linii lotniczych, sieci hotelowych. [...] Zatrudnieni w obsłudze ruchu turystycznego z reguły zarabiają niewiele – ale jednak mają pracę i pewien skromny dochód”¹³.

W odczuciu przewodnika Oliviera merostwo nie zajmuje się turystyką, tylko polityką. Uważa, że „*Nie ma specjalnej agencji rządowej zajmującej się turystyką*”. Przedsiębiorcy (hotelarze, restauratorzy) skarżą się na działania samorządu. Dosadnie ujęła to jedna z właścicielek hotelu: „*Mówią tylko o projektach. Oni tylko mówią*” (inf. Thérèse).

Przedstawiciel merostwa w Natitingou docenia rolę masowej turystyki w rozwoju regionu. „*Natitingou jest typowo miastem turystycznym, wszyscy ci, którzy chcą iść do Tanguieta, Porga, Tanogou nocują tutaj. Można powiedzieć, że tutaj jest przystanek dla tych, którzy chcą odwiedzić tamte miejsca. Jest to ważne dla całej społeczności, dlatego robimy wszystko, aby rozwinąć tę gałąź gospodarki. [...] Ci, którzy tu przyjeżdżają, kupują. Rzemieślnicy sprzedają, w hotelach nocują, stołują się w restauracjach, więc jak by nie było, stanowi to lokalną bazę gospodarczą. Gdyby dziś zlikwidować turystykę, to wielu ludzi pozostanie bez pracy*¹⁴. *Myszę o artystach,*

¹³ T. Stylińska, *Turyści zadepczą ziemię*, „Rzeczpospolita PlusMinus” 17-18.08.2013, s. P13.

¹⁴ Można też spotkać odmienne opinie, szczególnie w prasie popularnej: „oni naprawdę nic na naszych wizytach nie korzystają” (P. Cywiński, *Oddziały szturmowe masowej turystyki* (rozmawiał Michał Płociński), „Rzeczpospolita” 16-17.08.2014, s. A2). Są jednak inne przykłady. Wiele regionów świata żyje głównie z turystyki, przykładem mogą być Bahamy, gdzie w 1987 roku na 250 000 mieszkańców przybywa co roku około 3 mln gości zagranicznych (e, *Tu żyją z turystów*, „Poznaj Świat” 1989, nr 10, s. 31.).

k którzy produkują przedmioty. Ich zyski zależą od turystów. To nie ludność Natitingou kupuje u artystów, ale turyści i ceny są stworzone właśnie dla nich” (inf. Aimé).

Urzednicy samorządowi mówią: *„do tej pory środki, jakie mieliśmy, były źle dysponowane, staramy się znaleźć sposób, aby dobrze nimi zarządzać. Do tej pory nie zbudowano tutaj biura turystycznego” (inf. Aimé).* Samorządowcy skarżą się jednak na działania rządu. Twierdzą, że polityka rozwoju turystyki istnieje *„tylko na papierze. Ale oficjalnie jej nie ma. Państwo ma hotele, na przykład tutaj, w Natitingou, jest hotel Tata Somba są też «campement» [...] Ale oprócz tego nic nie robi w kierunku rozwoju turystyki” (inf. Aimé).* Wręcz przeciwnie – utrudnia rozwój masowej turystyki. Przykładem takiego działania rządu, hamującego rozwój turystyki, są utrudnienia w otrzymaniu wizy benińskiej. Kiedyś (na początku XXI w.) można było nabyć je na granicy (podobnie jest w Togo), teraz tylko w konsulatach, co znacznie utrudniło ruch turystyczny. Problem ten dostrzegają też przedsiębiorcy. *„Trzeba doprowadzić do tego, żeby dawać wizy na lotnisku. Obojętne, kto przyjeżdża na lotnisko i chce się przemieszczać po kraju. Jeżeli są kraje, które potrafią to robić w dwie lub trzy minuty, dlaczego my nie możemy tego robić równie szybko?” (inf. Marcus).*

Przedsiębiorcy zarzucają rządowi niedofinansowanie tej ważnej gałęzi gospodarki. *„Był duży budżet dla Pendjari, przeznaczony na ochronę strefy oraz na wytyczenie szlaków. Ale prawda jest taka, że nic się nie robi. Planowano walkę przeciw kłusownictwu, a kłusownictwo kwitnie jak nigdy dotąd”. Informator dodaje: „Mamy dużo barier, a przede wszystkim w ministerstwie turystyki” (inf. Thérèse).* Słaby rozwój turystyki to nie jest problem władz wiejskich, samorządowych. *„To jest problem polityki, jeżeli chodzi o jej stosunek do turystyki. Tutaj chodzi o organizację na poziomie państwa” (inf. Marcus).* Sombowie *„chcą rozwinąć turystykę, ale trzeba im pomóc. Kiedy ludzie chcą zwiedzać, idziemy na przykład do szefa*

plemienia, mówimy mu, że oni chcą zwiedzić, chcą zobaczyć naszą kulturę i wszystko to, co nas otacza, i oni są bardzo otwarci, jeżeli chodzi o taką propozycję, ale organizacja państwa nie robi nic. Ci ludzie w ogóle się nie zajmują rozwojem turystyki” (inf. Marcus).

3. Infrastruktura turystyczna

Spotkani w Natitingou turyści informacje o noclegach, restauracjach i przewodnikach czerpią z przewodników książkowych i wzajemnej wymiany wiadomości. Turyści ad hoc przekazują sobie informacje o tanich noclegach, rzetelnych przewodnikach itp. Sprawę ułatwiają telefony komórkowe. Prawie każdy turysta ma lokalny numer telefonu, co obniża koszty połączeń. Istnieje więc wymiana informacji i numerów telefonów pozwalająca na kontakt zainteresowanych stron.

Benoit z Kouaby mówi, że we wsi jest mało turystów, bo nie ma oberży, nie ma niczego. *„Dla nas jest dobrze, jak przybywa tu obcy, bo kupują pamiątki: te małe rzeczy do sprzedaży”*. Tak mieszkańcy, jak i władze dostrzegają szansę rozwoju regionu dzięki rozwojowi turystyki. Dlatego władze samorządowe i przedsiębiorcy próbują wykorzystać tę szansę.

Turyści skarżą się na drożyznę i kiepską infrastrukturę. *„Kiedy przyjeżdżają do Beninu, skarżą się, że wszystko jest bardzo drogie. Po drugie, że nie ma zorganizowanego transportu, jak np. w Mali. I nawet hotelarstwa. Istnieje wiele hoteli, ale nieliczne z nich są w stanie obsłużyć obcokrajowców. Próbuje z turystyki wyciągnąć największe pieniądze ze sprzedaży pamiątek itp. Myślenie jest takie: jeśli brakuje pieniędzy, trzeba ich szukać u białych”* (inf. Thérèse).

3.1. Hotele i restauracje

Nowe, reklamujące się hotele oferują tanie noclegi – pokój dwuosobowy wentylowany nawet za 5000 franków (FCFA)¹⁵. Renomowane (co nie oznacza luksusowe) hotele, takie jak Tanekas, Bourgogne czy Residence Rehoboth, taki sam pokój oferują za 8 500, 12 000, a nawet 15 000 franków. W 2012 r. dostrzegano już problemy w rozwoju turystyki. Pani Thérèse, właścicielka jednego ze starszych hoteli w Natitingou, uważała, że nie jest to dobry czas dla biznesu – problemem był kryzys (2008 r.) i związane z nim trudności ekonomiczne. *„Liczba turystów nie wzrasta. Goście wracają tutaj po raz kolejny oraz polecają innym. Klienci są z całej Europy, teraz też z Europy Wschodniej, a język francuski nie jest przeszkodą w kontaktach”*.

Poza Natitingou (stolicą regionu) też są miejsca noclegowe, są one jednak rzadkością, w trakcie prowadzenia badań zazwyczaj były puste. W miejscowości Koutiagou (między Boukombe a Mantą) znajduje się oberża dla turystów. *„W okolicy nie ma nic innego. [Właściciel] Zrobił to dla turystów, aby mieli gdzie spać i co zjeść. To było naprawdę dobrze zrobione, bo nie było ciepło w środku. Tata typowe dla regionu. Jest dobrze zorientowane, to jest dobra tata”* (inf. Joseph)¹⁶. W pobliżu wioski Tagaye znajduje się tablica „Visitez Chez Alphons” *„To jeden z mieszkańców wioski, on ma swoją tata, mogą ją odwiedzać klienci. Ten napis [na tablicy przy drodze] jest po to, aby klienci byli zorientowani, aby mogli przyjść. Ja też odwiedzam z klientami Alphonsa, ale dzisiaj jesteśmy u Paula, jutro*

¹⁵ FCFA – frank Coopération Financière en Afrique Centrale, waluta używana w wielu krajach Afryki Zachodniej, 100 franków = ok. 0,65 zł.

¹⁶ Przewodnicy wywodzący się z masywu Atakora zwracają uwagę na wierność tradycji, dlatego tak mocno podkreślają zorientowanie budowli względem stron świata. Zdarzają się też wśród przewodników kompletni ignoranci, którzy nie wiedzą, jak napiąć łuk.

przyjdę do Nati lub do kogoś innego, aby cała wioska skorzystała. Jeśli chcecie iść do Alphonsa, to jest to możliwe” (inf. Basse).

Posiłek można zjeść w każdym większym hotelu, oprócz tego istnieje bogata sieć lokalnych restauracji. Głównymi klientami są mieszkańcy Natitingou, często można w nich spotkać niewybrednych turystów o ograniczonych możliwościach finansowych. W małych lokalnych restauracjach można tanio zjeść (około 1000 franków), są też tanie napoje chłodzące (piwo 0,6 l za 500 franków).

3.2. Przemysł pamiątkarski

W Natitingou jest sporo miejsc, gdzie można kupić oryginalne pamiątki, niekoniecznie związane z kulturą Sombów, opisywałem to w artykule poświęconym rynkowi antykwarycznemu¹⁷. Na wsiach sytuacja jest nieco inna. Kiedy przyjeżdżają turyści, pojawiają się obnośni handlarze drobnymi lokalnymi wyrobami. W Natitingou wybór jest o wiele większy. Większość turystów zaopatruje się w pamiątki w mieście, szczególnie ci, dla których głównym celem pobytu jest park Pendjari.

Można zaryzykować stwierdzenie, że tu nie ma oryginalnych pamiątek, w pobliżu Nati nie ma warsztatów produkujących pamiątki. Przywozi się je z Cotonou (ok. 700 km), a wielu turystów zaopatruje się w pamiątki w Ouaga, gdzie jest duży wybór i jest taniej. W tutejszych artisanach dominują „ogólnoafrykańskie” pamiątki, głównie maski do wieszania na ścianach, batiki, a także współczesne abstrakcje na płótnie bez ram, aby było łatwiej transportować. Można dojść do wniosku, że maska pełni funkcję

¹⁷ L. Buchalik, *Afrykański rynek antykwaryczny. Między autentycznością a komercją. Przypadek Dogonów i Sombów*, „Afryka”, t. 47 (2018), s. 101-126.

afrykańskiej namiastki. U Dogonów jest ich mnóstwo, tutaj brak. Dogonowie mają pod tym względem przewagę nad Sombami.

W jednej z artisan w Natitingou widziałem drewniany model *tata* z zamkiem, czyli rodzaj kasy, zamkniętego schowka. Zdarzają się też inne modele *tata*, można je kupić w muzeum i w niektórych artisanach. Ten rodzaj pamiątki chyba muzeum promuje. Na rynku jest bardzo mało wyrobów Sombów, kiedyś było więcej siekier łukowych, proc, koszyków. Postawiono raczej na pamiątkarstwo „naścienne”, głównie maski i tkaninę artystyczną.

W Natitingou kilka artisan prowadzą Senegalczycy. W ich artisanach jest duży wybór masek współczesnych, utrzymanych w stylu różnych ludów: Dan, Guro, Bambara, Dogon, Senufo, Baule. Z dużym przekonaniem tłumaczą, skąd pochodzą maski, przypisując je poszczególnym wioskom znajdującym się w okolicy Natitingou. W tradycyjnej kulturze ludów masywu Atakora maski nie funkcjonują. Skoro maska nie istnieje w kulturze tutejszych ludów, a jest na nią zapotrzebowanie (przecież to taka egzotyczna pamiątka), to należy ją stworzyć i umiejscowić w lokalnej kulturze. Najprawdopodobniej maski zostały kupione w hurtowniach lub bezpośrednio u rzemieślników w artisanach i dorabia im się historię, która może zainteresować turystów.

Antykwariusz Lawa Tokou pochodzący z masywu Atakora przyjął inną koncepcję. Owszem, w artisanie ma wyroby w stylu różnych ludów, ale wyraźnie to podkreśla, mówi: To jest od Dogonów z Mali albo Dan z Wybrzeża Kości Słoniowej. W jego ofercie dominują wyroby ludów masywu Atakora.

We wsiach, jak już wspomniałem, asortyment pamiątek jest dość ubogi, turyści kupują „*kolczany, tradycyjne kapelusze, bran-soletki, poza tym za te przedmioty płacą*” (inf. Bertain).

3.3. Przewodnicy

Istotnym elementem infrastruktury turystycznej są przewodnicy. Tak naprawdę to od nich zależy, jakie wrażenia wywiezie turysta z kraju Sombów. W Natitingou jest niewielu przewodników. W 2011 r. szacowano, że jest ich dziesięciu. Niektórzy zaczęli jako stolarze, potem przekwalifikowali się, kiedy zauważyli, że turystyka może przynosić lepsze dochody. Wielu przewodników pochodzi spoza masywu Atakora. Rodzimi przewodnicy narzekają, że tamci nie potrafią tłumaczyć turystom zawłości tradycyjnej kultury Sombów. Joseph – jeden z lokalnych przewodników – tak wspomina swoje początki w tym fachu:

„Po ukończeniu szkoły mechanicznej nie miałem środków, aby urządzić warsztat, a więc Alasan, dyrektor hotelu Tata Somba, wezwał mnie, rekomendował mnie turystom, aby iść z nimi do kraju Somba. Ponieważ nie znałem historii mojej grupy etnicznej Somba, zaprowadziłem ich bezpośrednio do mojej wioski i rozmawiałem ze starcami. Oni mi wszystko opowiadali, a ja tłumaczyłem turystom. W miarę upływu czasu mówiłem sobie, że jeśli turyści będą przyjeżdżać, to znaczy, że chcą coś poznać i że mój kraj ma w sobie coś ważnego. I wtedy właśnie poświęciłem się turystyce. Wtedy, w 1989 roku, ludność nie wiedziała nic o turystyce. Państwo wiedziało, że turystyka to przyszłość, ale w swojej polityce nie robiło nic w tym kierunku. Wtedy turystyka nic nie znaczyła i dopiero po 1990 roku, po nastaniu demokracji, turystyka stała się sektorem przyszłości. My, przewodnicy, podjęliśmy się tego osobiście dzięki powołaniu, to nie państwo nam to nadało. Dopiero teraz Ministerstwo Turystyki zajęło się nami i nas szkoli. Po każdym szkoleniu dostajemy świadectwa, które dowodzą, że naprawdę jesteśmy przewodnikami. [...] Kiedy zaczynałem, śmiali się ze mnie. Mówili: «Opuściłeś szkołę w trzeciej klasie, zrobiłeś warsztat samochodowy, a potem stałeś się przyzlepą

białych». W ten sposób mnie obrażano. Teraz wszyscy wiedzą, że dobrze jest być przewodnikiem. Każdy chce nim być. W Natitingou wielu mówi: Jestem przewodnikiem, jestem przewodnikiem” (inf. Joseph).

4. Turystyka przyrodnicza czy kulturowa?

Jak zauważa Florian Plit, „masowemu rozwojowi turystyki sprzyjają dwa zjawiska, nie zawsze należycie oceniane: zwiększenie ilości wolnego czasu i globalizacja”¹⁸. Afryka Subsaharyjska to jeden z najsłabiej penetrowanych przez turystów regionów świata, uboga w ślady dawnej kultury materialnej (z nielicznymi wyjątkami), ze względu na klimat dość jednolita krajobrazowo. W tym miejscu rodzi się teoretyczne pytanie, znajduje jednak przełożenie na rzeczywistość. Mamy do czynienia z turystyką krajobrazową czy kulturową?

4.1. Jaka turystyka?

W masywie Atakora dominuje turystyka przyrodnicza, o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części, a nie turystyka kulturowa (etniczna, etnoturystyka). W przypadku Beninu jest marginesem, dominuje tu turystyka przyrodnicza i krajoznawcza¹⁹. Sylwia

¹⁸ F. Plit, *Zagadnienia podstawowe*, [w:] M. Jędrusik, J. Makowski, F. Plit (red.), *Geografia turystyczna świata. Nowe trendy. Regiony turystyczne*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2010, s. 28.

¹⁹ W tym przypadku mamy do czynienia z turystyką kulturową (etniczną), która mieści się w typie turystyki poznawczej. Szczegółową typologię turystyki można znaleźć w opracowaniu poświęconym geografii turystycznej świata (M. Jędrusik, *Systematyka turystyki*, [w:] M. Jędrusik, J. Makowski, F. Plit (red.),

Kulczyk, zajmująca się problemami związanymi z turystyką w Afryce Zachodniej, twierdzi, że „potencjał turystyczny Beninu w znaczącym stopniu kształtują walory kulturowe. Składa się na nie zróżnicowanie etniczne kraju, połączone z wysokim stopniem zachowania tradycji i dziedzictwa materialnego. Na Światową Listę Dziedzictwa UNESCO wpisano jeden obiekt, kolejnych siedem (w tym dwa przyrodnicze) znajduje się na liście oczekujących”²⁰. Wpisany na listę jest Pałac Królewski w Abomeju, wśród oczekujących nie ma wioski zamieszkałych przez Sombów. Łącznie spośród ośmiu obiektów wymienionych przez autorkę sześć mieści się w kategorii „kulturowe”. W tym kontekście można stwierdzić, że państwo stawia na turystykę kulturową. Praktyka na północy kraju wskazuje, że turystyka przyrodnicza dominuje nad kulturową. W Natitingou od wielu osób (przewodnicy, hotelarze, samorządowcy etc.) słyszałem, że głównym celem turystów jest Park Narodowy Pendjari (dla niektórych również transgraniczny Park Narodowy W), a nie wioski Sombów.

4.2. Atrakcje turystyczne

Do atrakcji turystycznych w północnej części Beninu zalicza się: kraj Somba, wodospady, a przede wszystkim Parc National Pendjari. Jeden z urzędników odpowiedzialnych za rozwój ekonomiczny regionu w merostwie uważa, że „większość turystów chce jechać do Pendjari, 90% chce zobaczyć park, zwierzęta, florę i faunę. Dajemy im małe przedmioty, które należy wrzucić do wodospadu, pokazujemy im tata, ale najważniejszym punktem programu

Geografia turystyczna świata. Nowe trendy. Regiony turystyczne, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2010, s. 44-45).

²⁰ S. Kulczyk, dz. cyt. ..., s. 284.

wycieczek w [departamencie] Atakora jest park Pendjari. Natitingou jest początkiem i końcem podróży dla większości” (inf. Tidjani).

Na początku XX w. atrakcyjność Sombów była widziana przez pryzmat ich stroju i architektury. Historyk Robert Cornevin w swojej *Histoire du Dahomey* określił ich jako „kasztelanów z trąbką”²¹. „Kasztelani” – ponieważ ich architektura przypomina Europejczykowi średniowieczne zamki obronne, trąbka natomiast to określenie osłony na penis. Dzisiejsi Sombowie ubierają się tak jak wszyscy mieszkańcy tej części Afryki (w wyroby przemysłowe). Tylko w 1990 r. raz widziałem starszego mężczyznę z osłoną na penis. Zmiany w stroju nastąpiły zdecydowanie szybciej niż w architekturze.

W trakcie prowadzenia badań największą atrakcją było jednak tradycyjne budownictwo obronne popularnie zwane *tata somba*²². W czasie ostatniej mojej wizyty (2017 r.) w wiosce Yetapo, gdzie pod koniec XX w. dominowało jeszcze tradycyjne budownictwo, było tylko kilka tradycyjnych zagród, w tym niektóre poważnie zniszczone. Zanik tradycyjnego budownictwa jest widoczny w całym masywie Atakora. Bogacenie się lokalnych wspólnot – czy to dzięki ruchowi turystycznemu (w niewielkim zakresie), czy to wskutek ogólnego rozwoju kraju oraz postępującej globalizacji – skutkuje zmianami w tradycyjnej architekturze. Coraz trudniej znaleźć tradycyjne „zameczki” kryte strzechą, które tak przyciągają

²¹ R. Cornevin, *Histoire des peuples de l'Afrique noire*, Paris: Berger-Levrault 1962.

²² Problem ten omówiłem szerzej we wspomnianym już artykule poświęconym Tambermom z doliny Koutammakou w Togo (2020). W literaturze popularnej, do której najczęściej sięgają turyści, na określenie tradycyjnej architektury Sombów używa się terminu *tata somba*. W rzeczywistości istnieje wiele typów budowli obronnych ludów masywu Atakora. Modele takich zagród można zobaczyć w muzeum w Natitingou. Tradycyjnej architekturze Sombów z lat 80. XX w. poświęcona była praca magisterska Sławomira Krysika opublikowana w postaci artykułu (1993).

turystów. We wsiach coraz więcej prostopadłościennych domów jest krytych blachą falistą, która z czasem rdzewieje, zagrody takie sprawiają wówczas wrażenie slumsów. Domy na planie prostokąta są parterowe, o prostej konstrukcji dachu, łatwiejsze w budowie i utrzymaniu niż urokliwe – z turystycznego punktu widzenia – „zameczki”. Coraz mniej jest też fachowców potrafiących budować tradycyjne zagrody i wyplatać strzechy²³.

5. Sombowie a turyści, oczekiwania i rzeczywistość

Niewątpliwie wpływ na podejście Sombów do turystyki ma ich organizacja społeczna. Podobnie jak Tambermowie, zaliczani są do ludów acefalicznych²⁴. A.M. Maurice zauważa, że ich „organizacja społeczna nie wykracza poza patriarchalny klan, co sprawia na obserwatorze wrażenie pewnej anarchii, niezaprzeczalnie istnieje jednak poczucie szerszej wspólnoty”²⁵. Etnolog dostrzeże tę zależność, jednak w powszechnym przekonaniu to władze państwowe i samorządowe powinny inicjować rozwój turystyki. Pogląd taki jest silnie osadzony w centralizmie państwowym, który powinien stymulować działania gospodarcze obywateli. To sami mieszkańcy wiosek swoją aktywnością mogą powiększać atrakcyjność swego terenu, swych wiosek, co poskutkuje zwiększeniem ich dochodów.

²³ Proces zachodzących zmian dostrzegają autorzy prac poświęconych architekturze Tambermów z Togo (G.-H. Padenou, M. Barrué-Pastor, *Architecture, société et paysage Bétammaribé au Togo. Contribution à l'anthropologie de l'habitat*, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail 2006).

²⁴ Za społeczeństwo acefaliczne uważa się spójną grupę charakteryzującą się „znacznym rozproszeniem i niestałością ośrodków decyzyjnych” (R. Vorbrich, *Acefaliczne społeczeństwo*, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa–Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1987, s. 13).

²⁵ A.-M. Maurice, *dz. cyt. ...*, s. 456.

Przedsiębiorcy w podobny sposób patrzą na ten problem. Zadałem pytanie, dlaczego kraj Sombów po stronie Beninu nie jest objęty opieką UNESCO. „Właśnie. Ponieważ na poziomie państwa, na poziomie rządu, ta praca nie została zrobiona, była to inicjatywa mieszkańców Togo, którzy przybyli do mieszkańców Beninu i zachęcili nas, abyśmy razem poszli do UNESCO. Mieszkańcy Beninu nie wykonali pracy, jaką należało wykonać, i mieszkańcy Togo sami poszli do UNESCO” (inf. Marcus).

Zdjęcie z tubylcem jest istotnym elementem każdej egzotycznej wyprawy²⁶. Jak zauważa John Urry, robienie zdjęć jest dla turysty czymś oczywistym, „w turystyce zawsze liczyły się wrażenia wzrokowe”²⁷. Jak już wspomniałem, szczegółową analizę zdjęć robionych przez turystów w Beninie przeprowadziła Sylwia Kulczyk. Tylko 6% zdjęć znajdujących się w serwisie internetowym Flickr pochodzi z departamentu Atakora, gdzie znajduje się Park Narodowy Pendjari oraz wioski Sombów. Mimo to autorka uważa, że departamenty północne (Donga, Borgou, Atakora, łącznie 21% zdjęć) wskazywane są jako atrakcyjne „dla turystów, głównie ze względu na możliwość obserwacji zwierząt w PN Pendjari oraz kulturę, a przede wszystkim specyficzną architekturę rozwiniętą przez kraj Somba”²⁸.

Mieszkańcy Yetapo są bardzo otwarci na turystów, są w stanie wybaczyć uchybienia w ich zachowaniu. Uważają, że „obcokrajowiec, który opuszcza Cotonou, przyjeżdża tutaj i robi zdjęcia, jest traktowany jako turysta, ponieważ on nigdy wcześniej tego nie

²⁶ Podobne zjawisko można było zaobserwować w Kijowie po zajęciach na Majdanie. „Turyści robią sobie zdjęcia z weteranami Majdanu. Rewolucyjny folklor jest główną atrakcją turystyczną Kijowa” (Kacewicz Michał, *Uwięzieni na Majdanie*, „Newsweek” 14-20.07.2014, s. 48).

²⁷ J. Urry, *Spojrzenie turysty*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwa Naukowe PWN 2007.

²⁸ S. Kulczyk, *dz. cyt. ...*, s. 290-291.

widział. Są też tacy, którzy pytają o życie codzienne, jak pracujemy, ale to nie są turyści. Turyści tylko przyjeżdżają i robią zdjęcia. Kiedy turysta przyjeżdża, to pyta: Co to jest? A co to jest? A my mu tłumaczymy i to wszystko” (inf. Pascal). W powszechnym odczuciu mieszkańców wioski za zrobienie zdjęć turysta powinien płacić. Nie są jednak nachalni. Wszedłszy do zagrody i uiściwszy stosowną opłatę, mogą fotografować, tak jakby zdjęcia były w cenie opłaty za wejście do zagrody.

5.1. Oczekiwania

Na pytanie, czy dla kraju Somba turystyka jest bardzo ważna, przewodnik odpowiada: „*My to uwielbiamy, ale to nie weszło jeszcze w głębokie zwyczaje ludności. Jeśli ktoś widzi turystę, nie rozumie tak naprawdę, czego on chce. Nawet jeśli tylko zrobić zdjęcie, mówi: On chce wziąć nasz fetysz i fetysz nie będzie już skuteczny. Inni znowu uważają, że jeśli ktoś robi im zdjęcie, to zabierze im duszę. A więc turystyka nie weszła jeszcze w życie populacji. Próbujemy to ludziom wytłumaczyć. Przekazują to sobie jest z ust do ust. Wszyscy zyskują: ojciec rodziny, matka, wioska. Inni oferują im szkołę, centrum medyczne. Ludność na tym korzysta, więc zachęcamy ją. Dawniej, przed kolonizacją, byliśmy wszyscy nadzy*” (inf. Joseph).

Przewodnik Joseph w sezonie jest we wsi cztery razy w miesiącu. Mimo korzyści z pobytu turystów i sprzedaży pamiątek turystycznych, mieszkańcy do pamiątek rodzinnych podchodzą z wielkim pietyzmem. Wyraźnie odróżniają, co jest na sprzedaż, a co ma wartość niematerialną. W Kouabie chciałem kupić kotekę (pokrowiec na penisa), ale traktowano ją jako pamiątkę rodzinną – nie była na sprzedaż.

5.2. Problemy

Negatywna strona turystyki jest widoczna nie tylko w tradycyjnych społecznościach, ale i w państwach rozwiniętych. Znane jest niezadowolenie mieszkańców Wenecji czy Barcelony z tłumów turystów zalewających ich miasta i burzących ich mir domowy. Działacze społeczni z Barcelony mówią: „nie protestujemy przeciwko samym turystom, tylko pewnemu modelowi turystyki masowej”²⁹. Tym bardziej jest to widoczne w małych wioskach, gdzie nawet pojedynczy turysta narusza naturalny porządek rzeczy. Paweł Cywiński (orientalista, kulturoznawca, podróżnik) zauważa, że mieszkańcy protestują przeciwko turystom, „kiedy tracą coś, co od dawna należało tylko do nich”³⁰. „Tylko świadomy turysta może podróżować prawdziwie odpowiedzialnie i etycznie. Dlatego dla post-turysty mieszkańcy odwiedzanych miejsc powinni być partnerami, podmiotami spotkania – nie wakacyjną obsługą lub krajobrazem”³¹.

Sombowie generalnie dobrze postrzegają wpływ turystyki na swoje życie. Jednak wielu autorów zwraca uwagę na uciążliwość zachowania przybyszów dla mieszkańców odwiedzanych wiosek. Paweł Cywiński zauważa, że „im bardziej turystyka jest masowa, tym bardziej jest ślepa na tubylców. [...] Niestety, będzie silnie narastać niechęć do turystów”³². Z kolei socjolog Krzysztof Podemski w książce *Socjologia podróży* podaje przykład Eskimosów,

²⁹ J. Bielecki, *Turyści dręczą Hiszpanię*, „Rzeczpospolita” 8.08.2017, s. A8.

³⁰ P. Cywiński, *Nowy klasowy obowiązek* (rozmawiała Katarzyna Płachta), „Rzeczpospolita” 8.08.2017, s. A3.

³¹ P. Cywiński, *Kim jest post-turysta*, <https://post-turysta.pl/arttykul/kim-jest-post-turysta>, dostęp 24.02.2021.

³² P. Cywiński, *Niechęć do turystów będzie narastać* (rozmawiała Marzena Tarnowska), „Rzeczpospolita” 11.01.2019, s. A2.

„którzy zniecierpliwieni turystami ogradzali swoje igloo wysokimi płotami”³³.

Oprócz pozytywów Sombowie dostrzegają też niebezpieczeństwa, które niesie ze sobą masowa turystyka. Na pytanie o to, czy żebractwo dzieci, rozdawanie dzieciom cukierków jest dobre czy złe, dość zgodnie odpowiadają, że dawanie dzieciom cukierków jest złe. „*Uważam, że to nie jest dobre, ponieważ później te dzieci nie będą szukały pracy, tylko będą wystawiały ręce. I wtedy będziemy zanieczyszczać turystykę. Turystyka nie będzie już dobra. Ja daję to [prezenty od turystów] notabłom, starszym, feticheurs i wtedy decydujemy o rozdaniu. Ale jeśli turyści rozdają dzieciom, one zaczynają się bić między sobą*” (inf. Joseph).

Zakończenie

Zdania na temat wpływu masowej turystyki na lokalne społeczności – tak wśród naukowców, jak i lokalnych liderów – są podzielone. Masowy ruch turystyczny jako źródło rozwoju tradycyjnych kultur czy też całych regionów budzi wiele wątpliwości. Sombowie, podobnie jak ich pobratymcy z Togo z doliny Koutammakou, mają podobny stosunek do masowego ruchu turystycznego. Starsi kwestionują tę drogę rozwoju, widzą w niej

³³ K. Podemski, *Socjologia podróży*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2005, cytata za M. Wleklej, *Turysto all inclusive popsuję ci humor*, „Gazeta Wyborcza” 2-3.12.2017, s. 15.

Rozwiązaniem problemów w relacjach turysta – tubylec może być zrównoważona turystyka, pojęcie to pojawiło się na początku XXI w. „Światowa Organizacja Turystyki pojęciem «turystyka zrównoważona» określa nową koncepcję przemysłu turystycznego w skali globalnej. A koncepcja ta zakłada, że turystyka powinna rozwijać się bez szkody dla środowiska i przynosić korzyści ekonomiczne mieszkańcom turystycznych regionów” (A. Bugajska, *I ty zostań ekoturystą*, „Rzeczpospolita” 8.01.2010, s. A24).

zagrożenie dla tradycji. W mniejszym stopniu zagrożenie widzi młodsze pokolenie, które upatruje w tym szansę na indywidualny sukces. Podobne opinie można usłyszeć z ust przedstawicieli władz lokalnych, państwowych, którzy mają nadzieję na rozwój regionu, a nawet właściciele hoteli, restauracji etc. Ci ostatni jednak mają na uwadze przede wszystkim własne biznesy. W skali globalnej „turystyka jest jednym z największych biznesów na świecie, który generuje 10 proc. globalnego produktu brutto i zajmuje dwunaste miejsce pod względem ilości dostarczanych miejsc pracy na świecie. Niektórzy starają się krytycznie spojrzeć na to zjawisko i analizują to, jak biznes turystyczny oddziałuje na świat”³⁴.

Odwiedzając wioski Sombów, łatwo zauważyć brak bazy noclegowej (poza nielicznymi wyjątkami), skromny asortyment pamiątek. Z jednej strony Sombowie dostrzegają, że turystyka przynosi dochody, z drugiej zaś w niewielkim stopniu wykorzystują możliwości, jakie ona niesie. W tym miejscu pojawia się jeszcze jedno – wydaje się, że najważniejsze – pytanie. Dlaczego Sombowie w tak niewielkim stopniu wykorzystują masowy ruch turystyczny do poprawy swojego bytu? Może to wyjaśnić spostrzeżenie P. Merciera. Zauważył on, że istnieją zagrożenia dla ich porządku społecznego. Pierwsze z nich generują są osoby, które mając nadwyżkę dóbr, wzmacniają swoją grupę. „Bogactwo nie jest tutaj tłumione, tak jak w innych społecznościach afrykańskich”. W niektórych społecznościach zbyt bogaci byli usuwani z grupy³⁵. Drugie zaś ludzie, którzy opowiadają się za przywiązaniem do tradycji i wychwalają „stare czasy”, wykorzystują możliwości bogacenia się. Dla postronnych może to być trudne do zrozumienia, że takie osoby są w stanie absorbować pewne środki pieniężne,

³⁴ P. Cywiński, *Nowy klasowy ... dz. cyt.*

³⁵ P. Merciera, *dz. cyt. ...*, s. 516.

a jednocześnie podkreślają, że „tradycjonalizm jest ich działaniem”³⁶. Należy jednak pamiętać, że są to efekty badań w czasach, kiedy zmiany postępowały powoli, a masowy ruch turystyczny jeszcze nie docierał do masywu Atakora. Późniejsze zintensyfikowanie ruchu turystycznego skutkowało zmianami w świadomości społecznej, podejściu do turystyki i generalnie bogaceniu się mieszkańców wiosek w masywie Atakora.

Bibliografia:

- Bielecki Jędrzej, *Turyści dręczą Hiszpanię*, „Rzeczpospolita” 8.08.2017, s. A8.
- Buchalik Lucjan, *Afrykański rynek antykwaryczny. Między autentycznością a komercją. Przypadek Dogonów i Sombów*, „Afryka”, t. 47 (2018), s. 101-126.
- Buchalik Lucjan, *Kraj Dogonów – krajobraz postturystyczny*, w druku.
- Buchalik Lucjan, *Tamberma z Doliny Koutammakou wobec turystyki*, „Ex Africa” t. 5. (2020), Żory: Muzeum Miejskie, s. 204-230.
- Bugajska Anna, *I ty zostań ekoturystą*, „Rzeczpospolita” 8.01.2010, s. A24.
- Cornevin Robert, *Histoire des peuples de l’Afrique noire*, Paris: Berger-Levrault 1962.
- Cywiński Paweł, *Kim jest post-turysta*, <https://post-turysta.pl/arttykul/kim-jest-post-turysta>, dostęp 24.02.2021.
- Cywiński Paweł, *Oddziały szturmowe masowej turystyki* (rozmawiał Michał Płociński), „Rzeczpospolita” 16-17.08.2014, s. A2.
- Cywiński Paweł, *Nowy klasowy obowiązek* (rozmawiała Katarzyna Płachta), „Rzeczpospolita” 8.08.2017, s. A3.
- Cywiński Paweł, *Niechęć do turystów będzie narastać* (rozmawiała Marzena Tarnowska), „Rzeczpospolita” 11.01.2019, s. A2.
- e, *Tu żyją z turystów*, „Poznaj Świat” 1989, nr 10, s. 31.

³⁶ Tamże, s. 518.

- Jędrusik Maciej, *Systematyka turystyki*, w: Maciej Jędrusik, Jerzy Makowski, Florian Plit (red.), *Geografia turystyczna świata. Nowe trendy. Regiony turystyczne*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2010, s. 35-65.
- Kacewicz Michał, *Uwięzieni na Majdanie*, „Newsweek” 14-20.07.2014, s. 46-49.
- Krysiak Sławomir, *Tradycyjne budownictwo ludów Somba z rejonu wzgórz Atacora w północno-zachodnim Beninie*, „Materiały Zachodniopomorskie”, t. 39 (1993), s. 353-380.
- Kulczyk Sylwia, *Benin jako obszar recepcji turystycznej – perspektywa użytkowników*, w: Lucjan Buchalik, Jarosław Różański (red.), *Ex Africa Semper Aliquid Novi*, t. 4 (2017.), s. 283-302.
- Maurice Albert-Marie, *Atakora, Otiaou Otammari Osuri. Peuple du Nord Bénin*, Paris: Académie des Sciences d’Outre-Mer 1986.
- Mercier Paul, *Tradition changement historie: les ‘Somba’ du Dahomey septentrional*, Paris: Éditions Anthropos 1968.
- Mileska Maria Irena, *Międzynarodowy ruch turystyczny*, „Poznaj Świat” 1968, nr 6, s. 37-39.
- Padenou Guy-Hermann, Barrué-Pastor Monique, *Architecture, société et paysage Bétammaribé au Togo. Contribution à l’anthropologie de l’habitat*, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail 2006.
- Plit Florian, *Zagadnienia podstawowe*, w: Maciej Jędrusik, Jerzy Makowski, Florian Plit (red.), *Geografia turystyczna świata. Nowe trendy. Regiony turystyczne*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2010, s. 11-34
- Podemski Krzysztof, *Socjologia podróży*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2005.
- Stylińska Teresa, *Turyści zادهzczą ziemię*, „Rzeczpospolita PlusMinus” 17-18.08.2013, s. 12-13.
- Tomaszewska Halina, *Wycieczka do Dahomeju*, „Poznaj Świat” 1965, nr 12, s. 3-8.
- Urry John, *Spojrzenie turysty*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwa Naukowe PWN 2007.

Vorbrich Ryszard, *Acefaliczne społeczeństwo*, w: Zofia Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa–Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1987, s. 13-14.

Wleky Mirosław, *Turysto all inclusive popsuję ci humor*, „Gazeta Wyborcza” 2-3.12.2017, s. 15.

Informatorzy:

Aimé – chef de l’Information, de la Communication, des Archives et de la Documentation w Natitingou

Alphons – rolnik, lokalny autorytet, Tagaye

Basse – rolnik, lokalny autorytet, Tagaye

Benoit – rolnik, myśliwy, lokalny autorytet, Kouaba

Bertain – rolnik ze wsi Tagaye

Françis – przewodnik turystyczny, Kandé

Joseph – przewodnik turystyczny, Natitingou

Marcus – dziennikarz, intelektualista, współzarządzający hotelem w Natitingou

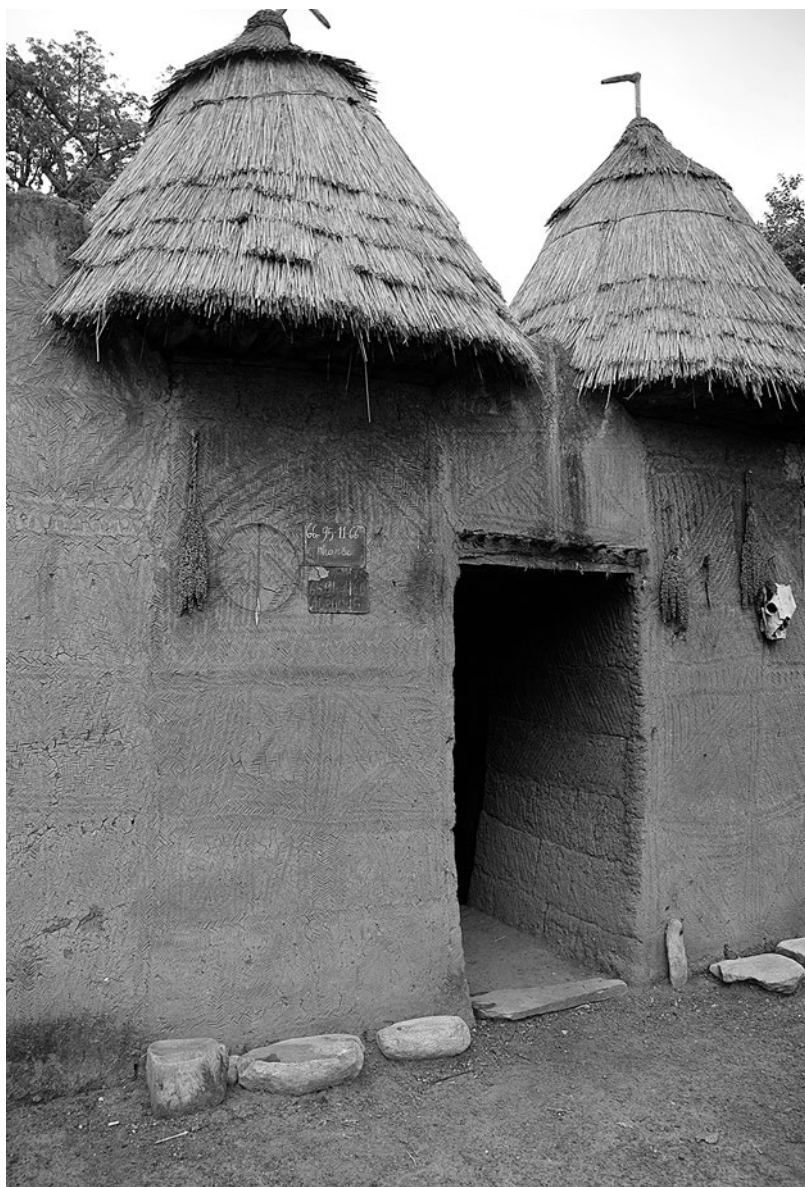
Pascal – rolnik, mieszkaniec Yetapo

Thérèse – Francuzka, właścicielka hotelu w Natitingou

Tidjani – Secrétaire Permanente de Structure de Promotion de l’Economie Communale de Natitingou

Internet:

<https://www.macrotrends.net/countries/BEN/benin/tourism-statistics>,
dostęp 6.04.2021.



Oberża Chez Alfons



Oltarz



Informacja



Informacja



Oltarze

DARIUSZ SKONIECZKO

Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Łódzkiego

ORCID 0000-0003-2064-1676

MASKI RYTUALNE SEKRETNYCH STOWARZYSZEŃ LUDU BAMANA Z MALI

Wstęp

Maski to jeden z symboli Afryki. Są postrzegane jako element duchowości, życia społecznego, symbol piękna i pewnych idei. Większość masek afrykańskich nie przedstawia konkretnych osób, ale – w sposób ujęty bardziej lub mniej eterycznie – bytów ponadnaturalnych lub duchów. Osoba tańcząca podczas ceremonii jest utożsamiana z duchem właśnie, który na pewien czas wstąpił w ciało celebransa. Może to być duch przodka, dawnego władcy, duch pochodzący prosto z buszu, reprezentujący wodę, ziemię lub piorun. Oczywiście podczas tańca granice się zacierają i mogą pojawić się nowe elementy. Można sobie wyobrazić, że antylopa za chwilę stanie się mądrym władcą. Co więcej, na tancerza należy uważnie patrzeć, na to, co ma do przekazania. Duch ziemi to oczywiście metafora płodności, a gdy drugi tancerz ukazuje deszcz, to już jest para. Mieszają się kolory. Biel odnosi się zarówno do świata zmarłych, jak i do określenia kanonów piękna młodej kobiety. Czasem maski muszą mieć groźny wygląd, bo mówią o grzechu i występku przeciw społeczności. Podczas tańca zmienia się też publiczność. Dźwięk bębnow, krzyk uczestników, rytm ruchów powodują, że widzowie – tak jak tancerz i jego strój – ulegają przemianie. Od śmiechu przechodzą do łez i strachu.

Tak, afrykańskie ceremonie, przy których używane są maski, niosą ze sobą bardzo wiele ukrytych treści. Treści skierowanych zarówno do jednostki, jak i społeczności. Widzowie poznają wspólny kapitał własnej tożsamości kulturowej. Muszą powoli poznawać kod, by odczytać właściwie wydarzenia. Muszą się edukować.

I o tym poniekąd jest ten artykuł. Opowie o maskach jednego z tajnych stowarzyszeń afrykańskich. Postara się podsunąć może nie cały kod, ale chociaż klucz do niego, by świat kolorowych i dusznych ceremonii był nieco bardziej zrozumiały, przez co pewnie bezpieczniejszy.

Praca nad tekstem w dużej mierze polegała na komparatystyce. Jest pokaźna liczba źródeł, które opisują meritum tekstu, ale często są ze sobą sprzeczne. Gdy pracuje się nad czymś, co już w swoim założeniu jest tajne, to trzeba komuś zaufać. Ja zaufałem wybranym autorom oraz własnemu doświadczeniu i intuicji, która akurat w Afryce jest cenniejsza niż gdziekolwiek indziej.

Lud Bamana – charakterystyka

Zachodni Sudan to region kulturowy znajdujący się na terenie znanym jak Bilad as-Sudan. Zasadniczo jego zasięg terytorialny ogranicza się do obszaru od zachodnich brzegów rzeki Niger do Senegal. Jest to region sawanny, znajdujący się na przecięciu transsaharyjskich szlaków handlowych. Region ten jest dość silnie zislamizowany, co pobrzmiwa w wyrobach o charakterze estetycznym, także w wyglądzie masek.

Bamana¹ liczą sobie około 7,5 miliona ludzi². Zasadniczo lud ten zamieszkuje w Mali w okolicach stolicy państwa – Bamako. Posługują się językiem mande.

Są głównie rolnikami skupionymi wokół niewielkich społeczności wiejskich, zarządzanych przez kapłana, wodza (famę) i radę starszych, którzy są odpowiedzialni za utrzymywanie porządku społecznego.



Chef Bambara (Soudan)

Szef wioski *Bamana*.
Widokówka ze zbiorów
Adama Rybińskiego.

¹ Używana jest również nazwa Bambara.

² A. Clarke, *Mali*, <https://www.britannica.com/place/Mali/Plant-and-animal-life> [1.08.2022].

Wierzenia i życie społeczne

System religijny Bamana opiera się na wierze w najwyższego stwórcę o imieniu Ngala, który ma dwoistą naturę i dlatego przyjmuje postać bliźniąt. Przedstawia się go w formie męskiej jako Pembę (Słońce) oraz żeńskiej jako Mouso Koroni, która jest związana z kultem ziemi. Można ją zatem traktować jako Matkę Ziemię. Są oni połączeni w dwupłciowej postaci o imieniu Faro, która jest metaforycznym przedstawieniem wody.

Życie społecznie Bamana oparte jest na szeregu tajemnych stowarzyszeń, z których każde ma inną funkcję i kompetencje. Stowarzyszenia te to: ntomo, komo, nama, kono, chi wara i kore.

Uprawia się drzewa takie jak *Butyrospermum parkchemii*, *Parikia biglobosa*³, *Kaya senegalensis*, baobab *Adansonia digitata* czy *Enriodendron anfrantuosum*.

Bamana zajmują się tradycyjnie uprawą jęczmienia, sorgo, sezamu i bawełny, która była traktowana jako rodzaj płacidła. Rośliny te uprawiano już przed XV wiekiem. Wraz z podróżnikami przybyły także kukurydza, tytoń, orzeszki ziemne i pomidory.

Cykl rolniczy, a także ceremonialny determinowane są przez krótką porę deszczową, która trwa od czerwca do września. To właśnie w tym czasie żyjący w tradycyjnych kulturach muszą obsiać pola, zasadzić rośliny, dokonać melioracji. Dopiero gdy wszystkie prace rolnicze są wykonane, można myśleć o tworzeniu sztuki czy ceremoniach związanych z życiem wioski.

Bamana byli znani jako wybitni artyści, szczególnie po II połowie XVIII wieku. Wtedy rozwinęła się sztuka dworska. Komponowali i śpiewali nadworni artyści – jeliwoie, powstawały ustne kroniki, które przetrwały do dnia dzisiejszego. Budowano pałace

³ Te dwie rośliny zostały nazwane na cześć Munga Parka – H.J. Koloss, *African art and culture*, Berlin: Prestel, s. 73.

i założenia miejskie. W połączeniu ze sztuką dworską rozwijała się sztuka tradycyjna. Obok masek tajnych stowarzyszeń tworzono rzeźby, takie jak korpulentna boli, o której będzie mowa poniżej, czy wysmukła jo nyeleni⁴. Bardzo interesującymi obiektami tworzonymi przez Bamana są również drzwi, okiennice i zamki do nich. Mają bardzo złożoną ikonografię, znaczenie magiczne. Ponadto są bardzo ładne i zazwyczaj pieczołowicie wykonane⁵.

Historia Bamana

Historycznie Sudan Zachodni składał się z szeregu państw i państewek, które toczyły nieustanne spory. Najbardziej znane z nich było królestwo Ghany, które istniało od V do XIII wieku. Rozciągało się od rzeki Senegal aż do brzegów Nigru. W XIII wieku imperium Mali miało wielki wpływ na te tereny aż do XVI wieku. Przyjmuje się, że to właśnie ten okres wywarł największy wpływ na lud Bamana⁶. W XVII wieku powstało miasto Segou-Koro u brzegów rzeki Niger, które stało się stolicą państwa. Już wtedy model państwowotwórczy oparty był na działalności tajnych stowarzyszeń, łowiectwie i rolnictwie. Pierwszym przywódcą miasta był Kaladian Coulibaly. W okrzepłe państwo zmienił Segou dopiero jego potomek – Mamary Coulibaly zwany Bitonem. Rządził przy pomocy tajnego stowarzyszenia o nazwie ton, skupiającego

⁴ Rzeźby Jo Nyeleni przedstawiają wizerunek pięknej kobiety związanej z jow. Kobiety po osiągnięciu odpowiedniego do zamążpójścia wieku otrzymywały taką statuetkę i ustawiały ją w pobliżu swego domostwa lub podróżowały po okolicy, by obwieścić, że pragną znaleźć męża – P. Felder, *Tribal art auction* 56, Würzburg, Zemanek-Münster, 2009, s. 55.

⁵ M. Cymorek, *Estetyka Afryki – antologia*, Kraków, Wydawnictwo Prac Naukowych UNIWERSITAS, 2008, S. 171-176.

⁶ H.J. Koloss, *African art and culture*, dz. cyt., s. 73.

doświadczonych mężczyzn. Biton odszedł od tradycyjnych form gospodarowania i zwiększył rolę armii, prowadząc skuteczne podboje. Gdy umierał w 1755 roku, władał już w Macinie i Jenne, a Timbaktu płaciło mu daninę. Władzę przejął Ngolo Diarra i wraz z potomkami rządził z sukcesami (m.in. podbił Timbaktu) aż do połowy XIX wieku.

Tajne stowarzyszenia

Pierwszym Europejczykiem badającym kwestię tajnych stowarzyszeń⁷ był w 1929 roku kapitan F.W. Butt-Thompson⁸, który zauważył m.in., że mają proveniencje zarówno religijne, jak i społeczne. Dodał także, że niosą ze sobą pokłady demokratyczne, przestępcze i rewolucyjne. Rzeczywiście należy stwierdzić, analizując zakres ich działalności, że tajne stowarzyszenia brały udział we wszelkich przejawach życia społecznego – od pogrzebów przez rytuały agrarne po kwestie prawne. Co więcej, w swoich rytuałach zachowywały pamięć o dawnych wydarzeniach, wierzeniach i tradycjach. Już ta konstatacja nasuwa przekonanie, że tajne stowarzyszenia były kręgosłupem życia społecznego. Dawały poczucie tożsamości i równości społecznej. Wydaje się, że poprzez swoją strukturę, opartą na kolejnych stopniach wtajemniczenia, aktach inicjacji i – co za tym idzie – potrzebie nauki, były źródłem swego

⁷ Z tematem tym zetknął się wcześniej szkocki podróżnik Mungo Park. W latach 1795–1797 przebywał w rejonie Nigru. W swoich wspomnieniach pisał o spotkaniu z członkami ludu Mandingo, podczas którego przedstawił jednego z tajnych stowarzyszeń straszyl niezamężne kobiety potworem o imieniu Mumbo Jumbo. Tej części relacji Munga Parka nie można jednak przyjąć jako przekazu pewnego. I. Hahner, M. Kecsesi, L. Vajda (red.), *African Masks – The Barbier Mueller Collection*, Berlin: Prestel, 1997, s. 30.

⁸ F.W. Butt-Thompson, *West African Secret Societies: their organisations, official, teaching*, nature.com/articles/124872a.pdf [1.08.2022].

rodzaju oświecenia. Pozwalały utrzymać, zarządzać i rozwijać zarówno jednostkę, jak i całą społeczność. Tajne stowarzyszenia spotykamy w wielu częściach Afryki, że wspomnimy tylko Poro ze Sierra Leone, Ekpo z Nigerii czy Sande z Liberii.

Samo określenie tajne stowarzyszenia jest już tajemnicze. Fakt, że czasami mówi się o nich stowarzyszenia inicjacyjne⁹, ale ta nazwa też nie oddaje w pełni istoty tych grup. Nie są one bowiem tajne. Tajne jest ich działanie – owszem, ale i je można odkryć i uzyskać dostęp do strzeżonych sekretów. Nie są też do końca inicjacyjne, bo nie tylko o wprowadzenie w arkana życia w nich chodzi. Odnoszę wrażenie, że najbardziej adekwatnym określeniem nie pochodzącym z języków afrykańskich byłaby nazwa kręgi inicjacyjne. Podnoszę taką nazwę, ponieważ analizując działanie i stopień przenikania się kompetencji poszczególnych stowarzyszeń – zarówno na płaszczyźnie materialnej, jak i niematerialnej – zauważamy daleko idącą komplementarność. Jedne grupy uzupełniają działanie drugich, korzystają z ich doświadczeń, używają atrybutów. Jest to jednak temat dotyczący całego nieomal kontynentu i wymaga osobnego – nie wątpię, że bardzo obszernego – opracowania i badań terenowych. Zostanę zatem przy nazwie najbardziej rozpowszechnionej, czyli tajne stowarzyszenia.

Jak wspomniano powyżej, organizacja społeczna Bamana skupiona jest wokół sześciu tajnych stowarzyszeń (jow, jo), które są jednocześnie kolejnymi, następującymi po sobie stopniami wtajemniczenia. I tak mamy: ntomo, komo, nama, kono, chi wara i kore. Każde z nich odpowiada za nieco inny etap w życiu człowieka. Ntomo – to czas do obrzezania, dzieciństwo, kono – to czas zaraz po obrzezaniu, nama – czas, w którym człowiek poznaje zasady społeczne, komo – kiedy odkrywa zasady rządzące ludzką psychiką,

⁹ I. Hahner, M. Kecckesi, L. Vajda (red.), *African Masks – The Barbier Mueller Collection*, dz. cyt., s. 46.

podczas chi wara przekazywana jest dokładna wiedza o naturze, rolnictwie, zwierzętach, a na etapie kore można doświadczyć absolutu oraz osiągnąć wiedzę o reinkarnacji.

Praktycznie nie ma członka tego ludu, który nie byłby związany z jednym z jow. Członkowie stowarzyszeń osiągając kolejne stopnie wtajemniczenia, osiągają wiedzę zarówno o kanonach życia społecznego, pożądanym i niepożądanym zachowaniach, jak i o tradycjach, historii, religii, świecie ponadnaturalnym. Struktura tajnych stowarzyszeń nie jest oczywista, ich kompetencje często się przenikają, a atrybuty wykorzystywane przez jedną grupę bywają adaptowane przez inne. Jest tak np. w przypadku masek chi wara, które wykorzystuje stowarzyszenie o tej nazwie, a także kono oraz kore.

Na czele każdego jow stoi tzw. soma¹⁰, czyli osoba o dużej wiedzy, ciesząca się zaufaniem i autorytetem. Awans w hierarchii danego stowarzyszenia zawsze odbywa się podczas specjalnych ceremonii, w których uczestniczą tancerze ubrani w odpowiednie maski¹¹ i stroje. Do jow mogą należeć zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Zasadą jest również, że w każdym stowarzyszeniu są kobiety jako osoby wysoko w hierarchii, pełniące istotne funkcje rytualne. Jest także przyjęte, że kobiety nie poznają istotnych tajemnic stowarzyszenia, do którego należą.

¹⁰ J.P. Colleyn, L.A. Farrell, *African arts*, <http://www.hamillgallery.com/BAMANA/BamanaKonoMasks//BamanaKonoMasks.html> [28.07.2022].

¹¹ Według typologii autora w zależności od miejsca i sposobu umieszczenia rozróżniamy następujące typy masek: maska twarzowa – Dan (Liberia), maska deskowa – Bobo/Bwa (Burkina Faso), maska hełmowa – Bassa (Liberia), maska hełmowo-czołowa – Diola (Senegal), maska czapkowa – Chi-wara (Bamana), maska naramienna – Baga (Gwinea), maska wieloosobowa – Senufo (Wybrzeże Kości Słoniowej), maska paszportowa/identyfikacyjna – Bwami (Demokratyczna Republika Konga).

Ze względu na stopień zislamizowania społeczeństwa Bamana¹² oraz zmianę trybu życia z wiejskiego na miejski należy zauważyć, że działalność stowarzyszeń została w ostatnich latach mocno ograniczona i – co z tego wynika – zmniejszyła się też liczba atrybutów poszczególnych stowarzyszeń.

Ntomo

Jest to stowarzyszenie chłopięce, reprezentujące najniższy stopień wtajemniczenia lub całkowity jego brak. Adeptci uczą się podstawowych zasad życia w społeczności, a także w jaki sposób zachowywać tajemnicę nawet w przypadku tortur lub podstępu. W trakcie szkoleń odbywa się ceremonia obrzezania adeptów. Chłopcy śpiewają w buszu: „Milcz, milcz, twym wrogiem są słowa”¹³.

Dlatego właśnie charakterystyczną cechą masek ntomo są zamknięte, malutkie usta, by podkreślić potrzebę zachowania tajemnicy i wagę wypowiedzianych słów. Maski takie używane są przez osoby, które nie przeszły jeszcze inicjacji w tajnym stowarzyszeniu ntomo. Obiekty tego typu są często bardzo kolorowe lub pokryte w całości muszelkami kauri, co ma symbolizować z jednej strony nowe narodziny, a z drugiej – korzyści płynące z pozyskiwania wiedzy od starszych członków stowarzyszenia. Przez ten jow używane są również maski marka, o których będzie mowa poniżej.

¹² Nieomal 95% mieszkańców Mali to muzułmanie – <https://www.britannica.com/place/Mali/Plant-and-animal-life> [9.08.2022].

¹³ P. Felder, *Tribal art auction 59*, Würzburg: Zemanek-Münster 2015, s. 140; tłumaczenie autora.



Maska *ntomo*. Kolekcja Sebastiana Kałamańskiego. Obecnie znajduje się na wystawie stałej „Afrykańskie wyprawy, azjatyckie drogi” w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie.
Foto. Edward Koprowski.

Kono

Kono to jow zajmujący się moralnością członków społeczności, reinkarnacją ich duchowości oraz kwestiami związanymi z rytuałami agrarnymi, takimi jak prośba o dobre zbiory. Stowarzyszenie zajmowało się również kwestiami związanymi z hodowlą bydła. Najbardziej znanym atrybutem kono są figurki boli, z wyglądu przypominające schematycznie ulepioną krowę rasy zebu. Do ich wykonywania używa się błota, jajek, piwa i krwi. Oznacza to, że statuetka posiada niezwykle siły duchowe¹⁴.

Maski kono przypominają wyglądem zwierzę z rozwartą paszczą pełną ostrych zębów. Maski takie zazwyczaj pokryte są również gliną, krwią i ekskrementami. Jest to analogiczna sytuacja jak w przypadku statuetek boli.

¹⁴ *Boli Figure, for the Kono Society*, <http://www.brooklynmuseum.org/open-collection/objects/101653> [21.07.2022].

Nama

Jest to jow, najbardziej enigmatyczny, ponieważ osoby na tym stopniu wtajemniczenia uczą się interakcji w społeczeństwie. Często właśnie na tym etapie życia wstępują w związki małżeńskie, mają własne dzieci. Na etapie nama łączy się bardzo wiele aktywności innych stowarzyszeń. Dlatego jego członkowie nie używają żadnej charakterystycznej dla siebie maski. Najczęściej wykorzystywana jest maska marka, o której będzie mowa poniżej.

Chi wara¹⁵

Stowarzyszenie grupuje zarówno mężczyzn, jak i kobiety. Zostało pomyślane jako organizacja mająca na celu kult mitycznego bóstwa Chi Wara. Według wierzeń było ono zrodzone ze związku Mousso Koroni ze stworem będącym hybrydą węża, człowieka, antylopy i mrówkojada. Dziecię to nauczyło Bamana uprawiać ziemię. Dzięki niemu ludzie stali się rolnikami. Chi Wara nauczał ludzi o związkach pomiędzy słońcem i ziemią, nauczył reguł pór roku, dzięki czemu mogli osiągać obfite zbiory.

Właśnie maska tego stowarzyszenia, przypominająca wyglądem antylopę, jest najbardziej charakterystycznym obiektem sztuki ludu Bamana. Chi Wara nauczył ludzi, jak stać się „bestią rolną”¹⁶. Nazwa ta została nadana ze względu na szybką i nieustającą pracę. Dlatego tego typu maski nazywa się chi wara kunw, co można przetłumaczyć jako „głowa bestii rolnej”, lub sogoni kunw, czyli „mała głowa zwierzęca”.

¹⁵ Używana jest również nazwa tij wara.

¹⁶ Koloss używa angielskiego zwrotu *farming wild animal* – H.J. Koloss, *African art and culture*, dz. cyt., s. 203.

Antylopa reprezentuje siły drzemiące w buszu, ich dzikość, ale też sam busz w momencie pożaru wywołanego przez człowieka, by oczyścić ziemię pod nowe uprawy.

Archetypiczne maski chi wara to maski hełmowe. Przedstawiały antylopę oryksa (*Oryx beisa*) lub antylopowca końskiego (*Hippotagus equinus*), łuskowca biało brzuchego (*Manis tricuspis*) oraz mrównika afrykańskiego (*Orycteropus afer*). Bamana nazywają antylopę dega i traktują ją jako praprzodka, który ofiarował ludziom ziarno do uprawy. Łuskowiec to przedstawienie umiejętności rycia w ziemi, a więc sprawności rolniczej. Długie pazury łuskowca i długie rogi antylopy wskazują na dobre plony. Są również odniesieniem do seksualności Bamana i kultu płodności. Im dłuższy jest pług, tym zbiory są bardziej wydajne, więc można powiedzieć, że niejako im dłuży pług ma rolnik, tym więcej żon może zaspokoić¹⁷.

Maski tego typu były używane podczas maskarad przez mężczyzn, członków stowarzyszenia chi wara, przy akompaniamencie pieśni kobiet o zaletach idealnego rolnika. Zazwyczaj tancerzy było dwóch – reprezentowali samca i samicę. To sparowanie pierwiastka męskiego i żeńskiego jest metaforą naturalnego współistnienia słońca, Matki Ziemi i wody, tak by powstawały plony.

¹⁷ I. Hahner, M. Kecckesi, L. Vajda (red.), *African Masks – the Barber Muller Collection*, dz. cyt., s. 40.



Taniec podczas rytuałów *Chi wara*. Widokówka ze zbiorów Adama Rybińskiego.

Umieszczano je na głowie za pomocą koszyczka przywiązanego pod brodą celebransa. Kostium wykonywano z włókien konopnych barwionych na kolor czarny.

Maski *chi wara* różnią się jednak między sobą. Zasadnicze odmienności możemy dostrzec w zależności od regionu, w którym zostały wykonane. Dostrzegalne są tu trzy zasadnicze typy:

1. wertykalny, związany ze wschodnią częścią regionu zamieszkiwanego przez Bamana, mieszający się pomiędzy miastami Sikasso i Segou, charakteryzujący się wybujałymi formami rogów antylopy. Są to duże maski ukazujące w sposób ażurowy rogi zwierzęcia, ich linie utrzymane w pionie zdają się zakręcać i kluczyć;
2. styl drugi, zwany horyzontalnym, jest związany z regionem położonym na północ od Bamako. Tutaj charakterystyczne jest to, że poszczególne części są wykonywane z osobnych

kawałków drewna, a całość kompozycji jest ułożona raczej poziomo;

3. trzeci styl związany jest z regionem Ouassoulou. Charakteryzuje się dużą abstrakcyjnością i umownością form¹⁸.

W niektórych przypadkach możemy również mówić o stylu charakterystycznym dla konkretnego wytwórcy. Ezio Bassani zauważył, że część masek wpisujących się w trzeci styl ma bardzo zredukowane formy postaci zwierzęcych, charakteryzują się długimi, wyraźnie wydzielonymi z całości przedstawienia nogami. Należy dodać, że postaci zwierzęce są wyrzeźbione bardzo naturalistycznie. Bassani stwierdził, że autorem był „Master of Anthelopes”, który tworzył na przełomie XIX i XX wieku w okolicach miast Segou i Koutiala¹⁹.

Kore

Wysokim stopniem wtajemniczenia cechuje się tajne stowarzyszenie kore. Jego członkowie posiadli wysoką wiedzę dotyczącą zaświatów i kręgów ponadnaturalnych. Podczas ceremonii i maskarad wykazują się zdolnościami profetycznymi. Ponadto mają umiejętność reinkarnacji, która wśród Bamana traktowana jest jako wydarzenie cykliczne. Aby osiągnąć najwyższe kręgi wtajemniczenia, adepci odbywają specjalne szkolenia zakańczane bardzo długimi i bolesnymi aktami inicjacyjnymi. Podczas nich doświadczają oni w sposób symboliczny własnej śmierci i zmartwychwstania. Kręgów wtajemniczenia jest najprawdopodobniej osiem i każdy adept po osiągnięciu pewnego poziomu wiedzy

¹⁸ I. Hahner, M. Kecckesi, L. Vajda (red.), *African Masks – the Barber Muller Collection*, dz. cyt., s. 38.

¹⁹ Tamże.

otrzymuje odpowiedni atrybut odpowiadający jego zasobom wiedzy i doświadczenia.

Najbardziej charakterystyczną maską tajnego stowarzyszenia jest kore dugaw. Maską ta noszona jest zazwyczaj wraz kostiumem wykonanym z siatki, do której przytwierdzone są muszki, kawałki metalu, skorupy tykwy. Co więcej, tancerze poruszają powoli na wykonanych z drewna koniach. Podczas takiego przejazdu wykonują ruchy związane z seksualnością, starają się dotknąć wszystkich mijanych osób i zwierząt oraz zjeść jak najwięcej pożywienia, nawet jeśli byłyby to ekskrementy. Takie zachowanie ma na celu podkreślenie mocy stowarzyszenia, jego ponadnaturalnych możliwości przemieszczania się oraz określenie konwencjonalnych zachowań społecznych jako mających mniejsze znaczenie. Maską taką kojarzona jest na ogół z sępami lub końmi.

Inną ważną maską stowarzyszenia koro jest ngon. Przedstawia małpę – pawiana gwinejskiego (*Papio papio*), który jest utożsamiany z młodymi chłopcami, początkami życia i obrzędami inicjacyjnymi. Wkładający ją tancerz nosi nazwę sulaw. Maski tego typu noszone są przez celebransów podczas sezonu siewu i zbiorów. Używa się ich również podczas pogrzebów członków stowarzyszenia. Ponadto towarzyszą adeptom w trakcie pierwszego siedmioletniego szkolenia. Maską ngon ma się kojarzyć ze zwierzęciem pochodzeniem człowieka, jego związkiem z naturą. Jest ona swego rodzaju katharsis, które ma za zadanie przypominać człowiekowi o jego gorszej, zwierzęcej stronie natury. Najczęściej w tym przypadku maski zakładane są, by pokazać adeptom święte miejsca, tajne groby przodków – członków stowarzyszenia. Podczas takich wypraw zyskują podstawową wiedzę²⁰.

Interesującym obiektem stowarzyszenia koro jest suruku – maska przedstawiająca hienę. Jest ona traktowana jako swego

²⁰ P. Felder, *Tribal art auction 79*, dz. Cyt., s. 94-95.

rodzaju przenośnik energetyczny. Podczas ceremonii z jej udziałem zazwyczaj składa się ofiary z krwi, którą Bamana uważają za ucieleśnienie energii. Tancerz zazwyczaj przyjmuje postawę proszącą, nieco złowieszczą, wspiera się na kijkach. Taka postać ma przypominać właśnie hienę. To przedstawienie tancerza w masce i ofiara z krwi mają być rodzajem przejścia do kolejnych etapów wtajemniczenia oraz oznaką chęci doskonalenia się²¹.



Maska *suruku*. Zbiór Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie. Obecnie znajduje się na wystawie stałej „Afrykańskie wyprawy, azjatyckie drogi” w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie. Foto. Edward Koprowski.

Jedną z najpiękniejszych masek jest marka. Przedmioty tego typu charakteryzują się pociągłą, delikatną formą, swego rodzaju subtelnością i poetyką wykonania. Bardzo często zdarza się, że pokryte są miedzią ozdobioną efektownym geometrycznym lub florystycznym ornamentem. Maski te były używane z okazji ceremonii obrzezania młodych chłopców oraz w momencie awansu na wyższy stopień wtajemniczenia.

²¹ Tamże, s. 96-97.



Maska *marka*. Kolekcja Sebastiana Kałamańskiego. Obecnie znajduje się na wystawie stałej „Afrykańskie wyprawy, azjatyckie drogi” w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie.
Foto. Edward Koprowski.

Komo

Tajne stowarzyszenie komo jest związane z siłą, mocą życiową. Sama nazwa komo oznacza w języku Bamana tajemnice, sekret²². Jego członkowie dysponują wiedzą ezoteryczną oraz są uważani za doskonałych psychologów znających ludzkie zachowania i interakcje z otaczającym światem. Potrafią zrozumieć prawa natury i wykorzystać je do celów społeczności. Dlatego członkowie komo są często ludźmi spełniającymi rolę policji, są obecni podczas procesów sądowych. Przed sądem strony i świadkowie składają przysięgę na komo, której złamanie grozi straszliwymi konsekwencjami ze śmiercią włącznie.

Maskarady odbywają się głównie w nocy przy blasku wielkiego ogniska nazywanego ogniem komo.

²² Tamże, s. 128.

Dodatkową cechą wyróżniającą maski komo spośród innych należących do ludu Bamana jest to, że są one wykonywane przez specjalną kastę kowali wywodzącą się z terytorium Mandingo, którzy jako osoby obcujące z ogniem i żelazem budzą z jednej strony strach, z drugiej zaś szacunek. Uważa się bowiem, że potrafią dysponować boską mocą i nigdy nie wiadomo, dla czyjego dobra ją wykorzystają²³. Co więcej, przywódca każdego klanu komo jest właśnie kowalem (komotigi) i jest uznawany za wróżbitę i najwyższego sędziego we wszelkiego rodzaju sprawach²⁴.

Maski komo często mają indywidualne imiona, choć nie jest to regułą.

Maski tajnego stowarzyszenia komo uważane są za wyglądające najbardziej przerażająco i niosą ze sobą dużą dawkę agresji. Często ozdabia się je piórami, kawałkami metalu, kośćmi zwierzęcymi. Maski takie wykorzystywane były jako bardzo ważne narzędzie podczas ceremonii społecznych, politycznych i religijnych. Użyte w nich symbole wielu zwierząt – antylopy, krokodyla, guźca – miały przypominać o zagrożeniach płynących ze zwierzęcego pierwiastka ludzkiej natury. Do takich niewątpliwie należy warakun, maska wywołująca przerażenie i grozę ze względu na swój demoniczny wygląd.

Zakończenie

Ten przegląd zwyczajów i umiejscowienia jow pokazuje, jak bogaty jest to temat. Różnorodność estetyczna tylko z pozoru wywołuje wrażenie chaosu. Po bliższym przyjrzeniu się widać sens

²³ F. Lamp, *You Haven't Seen the Wild Beast: a Manding Headdress (Komo Kun)*, randafricanart.com/Bamana_Komo_headdress.html [8.08.2022].

²⁴ I. Hahner, M. Kecckesi, L. Vajda (red.), *African Masks – The Barbier Mueller Collection*, dz. cyt.

w ikonografii obiektów. Sens o tyle głęboki, że wypływa on z dwóch źródeł. Pierwszym jest tradycja oparta na wierze i pojmowaniu świata przez Bamana. Chęć mocnego osadzenia się w realiach miejsca, w którym przyszło żyć. Drugim źródłem jest naturalna ludzka chęć do samodoskonalenia się poprzez przebywanie z innymi ludźmi, dążenie do osiągnięcia społecznego porządku.

Opisany świat jest niestety krainą ginącą ze względu na czynniki zewnętrzne, ale obserwując historię Bamana, można być głęboko przekonanym, że po prostu zostanie dokonana rytualna transformacja i przejście do innego kręgu zbliżającego człowieka do absolutu.

Bibliografia:

- Arnoldi, B.M., *Playing with Time*, Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- Bamet, A., *Africana – l'art tribal de la foret et de la savane*, Herscher 1980.
- Bodrogi, T., *Sztuka Afryki*, Wrocław, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, wydawnictwo, Wrocław, 1968.
- Cornet, J., *Art de l'Afrique noire au pays du fleuve Zaire*, Bruxelles: Arcade, Brux 1972
- Cymorek, M., *Estetyka Afryki – antologia*, Kraków: Wydawnictwo Prac Naukowych UNIWERSITAS, 2008, s. 171-176.
- Felder, P. *Tribal art auction 79*, Würzburg: Zemanek-Münster 2015.
- Forman, W., Brantjes, B., *Alte afrikanische Plastik*, Leipzig: Koehler & Amelang 1967.
- Hahner, I., Keckesi, M., Vajda, L. (red.), *African Masks – The Barbier Mueller Collection*, Berlin, Prestel, 1997.
- Koloss, H-J., *Africa art and culture*, Berlin: Prestel, 1998.
- Konaré, A., *L'épopée de Segu. Da Monzon: Un Pouvoir guerrier*, Lausanne, Switzerland: Pierre-Marcel Favre 1987.

- Korabiewicz, W., *African art in Polish Collections*, Warsaw: Polonia Publishing House 1966.
- Matthaes, G., *Beauty and Authenticity in African Art*, Milan: Maingraf, 2009.
- McNaughton, P., *Secret Sculpture of Kòmò: Art and Power in Bamana (Bambara) Initiation Associations*, Philadelphia: ISHI 1979.
- Myeongin Museum, *The World Traditional Culture Through the Masks – Mask of the World*, Seoul: Byeongsantal 2012, s. 176-219.
- Owusu, H., *Symbole Afryki*, Katowice: Wydawnictwo „KOS” 2002.
- Rovine, V.L., *Bogolan: Shaping Culture through Cloth in Contemporary Mali*, Washington and London: Smithsonian Institution Press 2001.
- Sidibe, S., Male, S., Schmidt, A., Bedaux, R., Songo, K., Dembeme, M., *Catalogue de L'Exposition Permanente – Le Musee National du Mali*, Bamako : Musee National du Mali, 2006.
- Róžański, J., *Kościół katolicki w dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi*, Pelplin: Bernardinum 2020.
- Wassing Par, R.S., *L'art de l'afrique noire*, Fribourg : Office du Livre 1969.
- Werner, A., *Africa – Myths and Legends*, London: Senate 1995.
- Zahan, D., *The Bambara*, Leiden, E.J. Brill, 1974.

Netografia:

- <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/bamana> [2022-07-23]
- <http://www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/101653> [21.07.2022].
- Colleyn, J.P., Farrell, L.A., *African Arts*, <http://www.hamillgallery.com/BAMANA/BamanaKonoMasks//BamanaKonoMasks.html> [28.07.2022].
- Bitt-Thompson, F.W., *West African Secret Societies: their organisations, official, teaching*, nature.com/articles/124872a).pdf [1.08.2022].

- <http://www.balazans.com/en/component/content/article/63-cosmogonie-bambara.html> [3.08.2022].
- <https://repository.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1105&context=svc> [19.07.2022].
- <https://www.maskmuseum.org/mask/bamana-ntomo-1/> [20.07.2022].
- <https://www.unesco.org/archives/multimedia/document-2214> (kore dugaw society)
- Borgatti, J. M. (1980), *McNaughton: Secret Sculptures of Komo: Art and Power in Bamana (Bambara) Initiation Associations*, 6 (2), s. 82-83; <https://repository.upenn.edu/svc/vol6/iss2/7> [16.07.2022].
- https://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/handle/2123/7041/Chapter_8.pdf?sequence=1&isAllowed=y [29.07.2022].
- Festival Segou, Mali*, <http://www.festivalsegou.org/> [8.08.2022].
- <https://www.britannica.com/topic/African-religions#ref810961> [29.07.2022].
- <https://www.britannica.com/art/African-art/Sculpture-and-associated-arts#ref519991> [29.07.2022].
- Lamp, F., *You Haven't Seen the Wild Beast: a Manding Headdress (Komo Kun)*, randafricanart.com/Bamana_Komo_headdress.html [8.08.2022].

Ritual masks of the secret societies of the Bamana people of Mali

The essay deals with the representation of the ritual masks of the Bamana people of Mali

Masks belonging to a group of objects associated with the six Secret Societies of the Bamana.

Bringing closer the meaning of the activities of these groups: ntomo, komo, nama, kono, chi wara and kore. It shows the principles of social life, of religiosity. Tell us about aesthetic and its forms of use. Tell us why masks from konk are used. Shows the connection between ritual, social life and the concept of beauty.

Keywords: Bamana, Bambara, masks, rituals, secret societies, myths

SYLWIA KULCZYK

Uniwersytet Warszawski

Wydział Geografii i Studiów Regionalnych

ORCID 0000-0002-5380-2088

DOSTĘPNOŚĆ I ROZPOZNAWALNOŚĆ JAKO CZYNNIKI KSZTAŁTUJĄCE PRZESTRZEŃ TURYSTYCZNĄ NIGRU

1. Wstęp

Turystyka, często traktowana wyłącznie jako źródło ulotnych przyjemności, w znaczący sposób kształtuje rozwój świata we wszystkich jego zakresach i skalach. W 2020 r. wpływy z turystyki międzynarodowej stanowiły 7% eksportu¹. W tym samym roku co najmniej jedną noc poza własnym krajem spędziło niemal 1,5 miliarda podróżujących². Przywołane dane Światowej Organizacji Turystycznej nie uwzględniają turystyki krajowej, zatem całościowa skala zjawiska jest o wiele większa. Ze względu na jej powszechność i masowość znaczenie turystyki przejawia się we wszystkich zakresach uważanych za kluczowe dla rozwoju, zarówno jako czynnik pozytywny, jak i negatywny. Pod względem społecznym turystyka może być ważnym narzędziem dialogu międzykulturowego, jednak niewłaściwie realizowana prowadzi do degradacji społeczno-kulturowej. Podobnie w zakresie przyrodniczym przytoczyć można liczne przypadki efektywnej ochrony przyrody wspieranej przez środki pozyskane z turystyki (bądź też, personalnie, samych turystów), ale lista negatywnych

¹ World Tourism Organization, *International Tourism Highlights, 2020 Edition*, Madrid: UNWTO 2021, s. 24.

² Tamże.

oddziaływań turystyki na środowisko przyrodnicze pozostaje bardzo długa. Wszystkie te pozytywne i negatywne oddziaływania zachodzą na wielu poziomach – światowym, krajowym, lokalnym, cechując się bardzo wysoką dynamiką i zależnością od wielu różnych czynników. Turystyka jest zatem skomplikowanym, wielopoziomowym systemem. Identyfikacja wszystkich rządzących nim mechanizmów jest prawdopodobnie niemożliwa, jednak choćby częściowe ich określenie może wspierać bardziej efektywne we wszystkich trzech zakresach – ekonomicznym, społecznym i przyrodniczym – zarządzanie rozwojem turystyki.

Turystyka jest funkcją dochodów i czasu, jaki można przeznaczyć na podróż³. Opisywana relacja jest oczywiście wielowymiarowa, bo często dana destynacja funkcjonuje jednocześnie w skali lokalnej (dla turystów z regionu, również jednodniowych), krajowej i międzynarodowej. Specyficznym przypadkiem są kraje, gdzie trzon ruchu turystycznego stanowią goście z krajów odległych, głównie z innych kontynentów. Przykładem takiego kraju jest Niger.

Niniejszy artykuł ma dwa cele. Pierwszym jest dyskusja teoretyczna nad czynnikami rozwoju przestrzeni turystycznej. Drugim – odniesienie ich do przykładu Nigru, wskazanie wewnętrznych i zewnętrznych uwarunkowań kształtujących możliwości rozwoju turystyki w tym kraju oraz związanych z tym wyzwań i szans.

2. System turystyczny w ujęciu przestrzennym

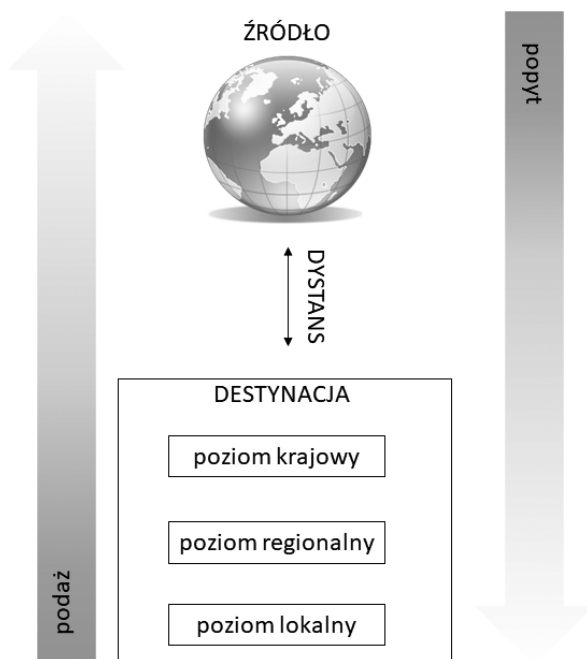
Immanentną cechą turystyki jest to, że wiąże się z przepływem ludzi (również towarów i usług) między różnymi lokalizacjami. Żeby zaistniała turystyka, konieczne są zatem trzy elementy (ryc. 1):

³ P. Peeters, M. Landré, *The emerging global tourism geography – An environmental sustainability perspective*, „Sustainability”, t. 4 (2012) z. 1, s. 42-71.

– miejsce, z którego pochodzą turyści (źródło; tam kształtowana jest ich wizja świata i związane z nią motywacje oraz wzorce podróżowania, a w konsekwencji rodzi się popyt na konkretne kierunki podróży i formy aktywności);

– miejsce recepcji (destynacja; tu dochodzi do kontaktu turysty z obcym dla niego otoczeniem). W ujęciu globalnym jako destynacja rozumiany jest często cały kraj, jednak bezpośredni kontakt turysty z otoczeniem zachodzi zawsze lokalnie i to właśnie skala lokalna ma kluczowe znaczenie dla kształtowania podaży w turystyce;

– dystans do pokonania: warunkuje proces przepływu turystów między źródłem a destynacją (funkcja czynników kształtujących dostępność fizyczną: odległość do pokonania, koszty podróży, bariery formalne i dostępności mentalnej; rozpoznawalność destynacji i jej walorów, stanowiąca motywację do podróży).



System turystyczny, rozumiany jako system połączeń między źródłami a destynacjami, podlega uniwersalnym prawom rządzącym funkcjonowaniem przestrzeni. Sformułowane na gruncie przyrodoznawstwa⁴ znajdują zastosowanie również w odniesieniu do systemu turystycznego:

- cechą systemu jest dążność do rozprzestrzeniania się; turyści docierają do każdego zakątka Ziemi, a destynacje odległe, peryferyjne w stosunku do źródeł ruchu turystycznego, cieszą się rosnącą popularnością⁵;
- sieć powiązań między układami jest skonstruowana tak, aby przekaz był najtańszy z możliwych; w przypadku turystyki szczególnym „kosztem”, stanowiącym barierę trudną do pokonania, jest bezpieczeństwo⁶;
- wszelkie zjawiska przypadkowe, naruszające strukturę przestrzeni, są automatycznie eliminowane. Turystyka, zwłaszcza ta kreowana przez zewnętrznych, niezwiązanych z lokalną społecznością organizatorów, w przypadku różnego rodzaju kryzysów jest tą częścią gospodarki, która upada jako pierwsza⁷;
- rozkład przestrzenny zjawisk nie jest przypadkowy, wynika ze struktury przestrzeni i związanych z nią funkcji.

Jakkolwiek znaczenie zróżnicowania przestrzeni, zwłaszcza w kontekście przestrzennego rozkładu atrakcji turystycznych, wydaje się oczywiste, większość istniejących modeli systemu

⁴ A.S. Kostrowicki, *System „człowiek–środowisko” w świetle teorii ocen*, Warszawa: IGiPZ PAN 1992, s. 118.

⁵ T.V. Singh, (ed.), *New Horizons in Tourism. Strange Experiences and Stranger Practices*, Wallingford: CABI Publishing 2004, s. 221.

⁶ D.O. Brown, *Political risk and other barriers to tourism promotion in Africa: Perceptions of US-based travel intermediaries*, „Journal of Vacation Marketing”, t. 6 (2000) z. 3, s. 197-210.

⁷ B. McKercher, *A chaos approach to tourism*, „Tourism Management”, t. 20 (1999), z. 4, s. 425-434.

turystycznego^{8,9,10} w niewielkim stopniu uwzględnia różnicowanie przestrzeni. Pomocny w tym zakresie może być model mozaiki krajobrazowej sformułowany przez R.T.T. Formana¹¹. Model ten, stosowany przede wszystkim w zakresie planowania sieci ekologicznych^{12,13}, wykorzystywany jest również w badaniach społecznych¹⁴ oraz na potrzeby planowania i zarządzania turystyką¹⁵. Zgodnie z nim krajobraz (który na potrzeby niniejszych rozważań możemy utożsamiać z przestrzenią) składa się z płątów – fragmentów o specyficznych cechach, które odróżniają je od dominującego przestrzennie tła. Płaty mogą być połączone ze sobą liniowymi korytarzami. Istotne znaczenie dla sposobu funkcjonowania całej struktury ma stopień, w jakim płaty odróżniają się od otaczającego je tła, oraz charakter granicy między płatem a otaczającym go tłem. Istnieją cztery typy tej relacji (ryc. 2).

A. Jeśli destynacja nie wyróżnia się znacząco od otoczenia, wpływ turystów będzie relatywnie niewielki i nie będzie miał określonego zwrotu. Taka destynacja jest łatwo dostępna, ale

⁸ Tamże.

⁹ N. Leiper, *Tourist attraction systems*, „Annals of Tourism Research”, t. 17 z. 3, s. 367-384.

¹⁰ B.H. Farrell, L. Twining-Ward, *Reconceptualizing tourism*, „Annals of Tourism Research”, t. 31 (2004), z. 2, s. 274-295.

¹¹ R.T.T. Forman, *Land mosaics: the ecology of landscapes and regions*, Cambridge: Cambridge University Press 1995, s. 632.

¹² E.A. Cook, *Landscape structure indices for assessing urban ecological networks*, „Landscape and Urban Planning”, t. 58 (2002), z. 2-4, s. 269-280.

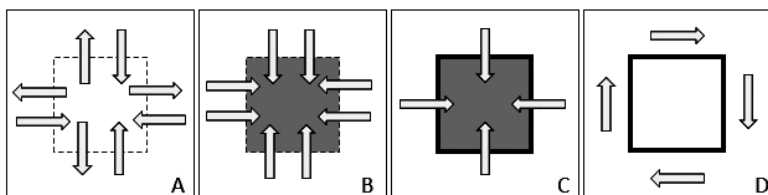
¹³ B. Aminzadeh, M. Khansefid, *A case study of urban ecological networks and a sustainable city: Tehran's metropolitan area*, „Urban Ecosystems”, t. 13 (2001), z. 1, s. 23-36.

¹⁴ W.C. Zipperer, I. Wu, R.V. Pouyat, S.T. Pickett, *The application of ecological principles to urban and urbanizing landscapes*, „Ecological Applications”, s. 685-688.

¹⁵ M. Pietrzak, *Syntezy krajobrazowe: założenia, problemy, zastosowania*, Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe 1998, s. 168.

nie ma dużej siły przyciągania; jej znaczenie zależy w dużej mierze od położenia w stosunku do innych miejsc odwiedzanych przez turystów.

- B. Jeżeli walory destynacji są wysokie i szeroko rozpoznawalne, będzie ona przyciągać turystów. Jeżeli dostępność będzie wysoka (liczne połączenia komunikacyjne, brak dodatkowych obostrzeń, dostępność informacji i łatwość zaplanowania podróży), liczba odwiedzających będzie dynamicznie rosła. Ten, z pozoru idealny w kontekście korzyści z turystyki, przypadek wiązać się może z licznymi problemami wynikającymi np. z nagłego, nieplanowanego wcześniej obciążenia infrastruktury bądź braku pracowników do obsługi ruchu turystycznego.
- C. Destynacja o wysokich i szeroko rozpoznawalnych walorach, ale niskiej dostępności będzie charakteryzowała się niskim ruchem turystycznym. Niekoniecznie jednak jest to sytuacja niekorzystna. Można oczekiwać, że do wybranego celu będą docierali przede wszystkim świadomi i odpowiedzialni turyści. Z kolei lokalni gestorzy bazy turystycznej będą dysponowali czasem na rozpoznanie potrzeb klientów, organizację oferty i inne działania konieczne dla rozważnego rozwoju turystyki.
- D. Jeśli destynacja nie wyróżnia się niczym specjalnym oraz jest trudno dostępna, turyści będą ją omijali.



Ryc. 2. Przestrzeń turystyczna – cztery typy relacji między destynacją a otoczeniem. Opracowanie własne, objaśnienia w tekście

Niska dostępność może być zatem zarówno szansą, jak i przeszkodą dla rozwoju turystyki. Poza możliwością dotarcia w dane miejsce istotna jest jego rozpoznawalność w miejscach, skąd pochodzą turyści. Wynika ona z jednej strony z obiektywnych, materialnych i niematerialnych zasobów, ale też w dużej mierze jest zależna od sposobu udostępniania informacji o nich, czy też – szerzej – promocji. Prezentowany model jest wieloskalowy – można go odnieść zarówno do poziomu globalnego (kraj jako destynacja), jak i lokalnego (mniejsze obszary czy nawet pojedyncze atrakcje). Analiza układu rozpoznawalność/dostępność na wszystkich poziomach zarządzania turystyką jest podstawą efektywnego zarządzania jej rozwojem.

3. Niger jako destynacja turystyczna

Przedstawione niżej studium przypadku bazuje na przeglądzie literatury naukowej oraz doniesień medialnych, a przede wszystkim na obserwacjach i informacjach zgromadzonych podczas trzech pobytów w Nigerze: w 2005, 2012 i 2018 r. Kilkutygodniowe, marszrutowe badania terenowe miały za każdym razem nieco inną trasę, co pozwoliło na rozpoznanie przestrzennego zróżnicowania opisywanego zjawiska. Jednocześnie miejsca uważane za główne atrakcje turystyczne kraju zostały odwiedzone wielokrotnie, dzięki czemu uchwycono zmiany w czasie. Ogólną charakterystykę walorów turystycznych Nigru i sposobu ich wykorzystania znaleźć można we wcześniejszych publikacjach autorki^{16,17}.

¹⁶ S. Kulczyk, A. Bajtyngier, *Świadomi i pomocni. W stronę odpowiedzialnej turystyki. Przykłady z Nigru i Sierra Leone*, Warszawa: Polska Akcja Humanitarna 2012, s. 249.

¹⁷ S. Kulczyk, *Czynniki kształtujące przestrzeń turystyczną na jej peryferiach – przykład Nigru*, w: E. Prądzyńska, A. Szczepańska-Dudziak, L. Buchalik (red.), *Afryka – pasja życia*, Żory: Muzeum Miejskie w Żorach 2019, s. 404.

3.1. Poziom krajowy

Jakkolwiek większość (w 2019 r. – 56,4%¹⁸) ujętych w oficjalnych statystykach odwiedzających Niger pochodzi z innych krajów afrykańskich, historia rozwoju turystyki w tym kraju i jego wizerunek na arenie międzynarodowej ma swoje korzenie w Europie, przede wszystkim we Francji. Punktem wyjścia dla nigerskiej turystyki był romantyczny wizerunek pustyni i zamieszkujących ją Tuaregów. Według A. Friedla¹⁹ pierwszą osobą, która pokonała szlak transsaharyjski wyłącznie dla przyjemności, był w 1906 r. Hans Vischer. Zauroczony górami Air Francuz Louis-Henri Mourèn 62 lata później założył pierwszą działającą na terenie Nigru agencję turystyczną. W latach 70. i 80. XX w. trasę przez Algierię do Agadezu chętnie wybierali turyści podróżujący przez Saharę własnymi samochodami (które często potem sprzedawali, aby drogą lotniczą wrócić do Europy). Pierwsze w Nigrze agencje turystyczne powstały w latach 70. XX w. właśnie na północy kraju, w Agadezie. Doskonałą promocją dla regionu był też rajd Paryż – Dakar, przebiegający przez omawiany rejon w latach 1983–1992. W latach 1999–2007 bezpośrednie połączenie lotnicze łączyło Agadez z Paryżem i Marsylią²⁰. Ocenia się, że w 2006 r. Agadez odwiedziło ok. 5,5 tys. turystów²¹, a w skali kraju

¹⁸ *Annuaire Statistique du Niger 2015–2019*, Niamey: Institut National de la Statistique Niger 2020, s. 256.

¹⁹ H.A. Friedl, *Die Vertretbarkeit von Ethnotourismus am Beispiel der Tuareg der Region Agadez, Republik Niger (Westafrika) – Eine Evaluation aus Sicht der angewandten Tourismsethik*, Monachium: GRIN 2005, s. 745.

²⁰ S. Kulczyk. A. Bajtyngier, dz. cyt.

²¹ D. Touraoua, *Agadez/Relance de l'activité touristique: des infrastructures à réhabiliter... en attendant les touristes*, <https://www.nigerdiaspora.net/Archives-Nigerdiaspora-2003-2020/index.php/breves/item/61933-agadez-re-lance-de-l%E2%80%99activit%C3%A9-touristique--des-infrastructures-%C3%A0-r%C3%A9habiliter-en-attendant-les-touristes> [15.12.2021].

dochody z turystyki stanowiły 1,7% PKB²². Kres dynamicznemu rozwojowi turystyki „saharyjskiej” położyła rosnąca aktywność separatystów islamskich operujących z Algierii i północnego Mali, a następnie wybuch w 2007 r. kolejnego powstania tuareckiego. Jakkolwiek sytuacja geopolityczna w samym Nigrze jest od 2010 r. dość stabilna, napięcia w krajach ościennych przekładają się na realne zagrożenie terroryzmem i stan ten od wielu lat nie ulega poprawie. Największe atrakcje północy kraju, góry Air i pustynia Tènèrè, pozostają praktycznie niedostępne dla gości (niektóre rejony można odwiedzać z eskortą wojskową).

W porównaniu do północy kraju turystyka na południu Nigru rozwijała się znacząco mniej dynamicznie. Jej początki wiążą się ze stołeczną funkcją Niameju; odpoczynek nad rzeką Niger, obserwacje ptaków oraz odwiedziny zróżnicowanych kulturowo terenów wiejskich były (i do dziś pozostają) przede wszystkim sposobem spędzania wolnego czasu przez pracowników międzynarodowych organizacji stacjonujących w Niameju. Od kiedy sytuacja polityczna i związane z nią zagrożenia bezpieczeństwa zamroziły możliwości wyjazdów turystycznych na pustynię, a nawet w dużym stopniu ograniczyły dostępność samego Agadezu, firmy turystyczne podjęły próby wykorzystania potencjału południa kraju w większym stopniu. W kontekście turystyki zagranicznej atrakcje południowej części kraju, mimo ich niezaprzeczalnie wysokiej wartości kulturowej i przyrodniczej²³, nie stanowią samodzielnego produktu turystycznego, wykorzystywane są o tyle, o ile wpisują się w program imprezy turystycznej wykorzystującej międzynarodowe połączenia z lotniska w Niameju.

²² M. Moussa dit Kalamou, *Tourisme facteur de paix et de cohésion sociale dans la région d'Agadez (Niger)*, „Algerian Journal of Arid Environment”, t. 10 (2020), z. 2, s. 33-39.

²³ S. Kulczyk, dz. cyt.

Pozycja Nigru w światowej turystyce jest obecnie bardzo słaba. W 2019 r. 13% (24 991 osób) ze 192 tys. obcokrajowców przybyłych do Nigru drogą lotniczą²⁴ zadeklarowało jako cel przyjazdu „wakacje”. Najliczniejsze grupy odwiedzających stanowili podróżujący służbowo (29%) i uczestnicy konferencji (21%). Ujęta w oficjalnych statystykach baza hotelowa jest równie skromna: w 2019 r. 198 hoteli dysponowało 5012 łózkami. Połowa obiektów (55% łózek) znajduje się w stolicy. Region Niamej jest jedynym, gdzie hoteli systematycznie przybywa. W latach 2015–2019 powstały 43 nowe obiekty (978 miejsc noclegowych)²⁵. Znaczący odsetek odwiedzających kraj w charakterze uczestników konferencji oraz ożywienie na rynku hotelarskim wynikają w dużej mierze z ambicji politycznych i dążeń do uczynienia stolicy Nigru ważnym punktem spotkań polityczno-gospodarczych. Znaczącym wydarzeniem w tej kategorii był szczyt Unii Afrykańskiej, który miał miejsce w Niameju w lipcu 2019 r.

Zarówno uwarunkowania przyrodnicze (większość kraju zajmuje Sahara), jak i ekonomiczne decydują o niskiej dostępności komunikacyjnej Nigru. W 2019 r. port lotniczy w Niameju obsługiwały dwie europejskie i osiem afrykańskich linii lotniczych. Linie Niger Airlines łączą ze sobą największe miasta kraju, jednak połączenia te są nieliczne i bardzo drogie. Mimo kosztów programy wielu wycieczek przewidują pokonanie prawie tysiąca kilometrów między Niamejem a Agadecem drogą powietrzną. Fatalny stan dróg, w szczególności drogi krajowej nr 1 na odcinku Tahoua – Agadec oraz drogi krajowej nr 2 między Zinderem a rafinerią w Ganaram, czyni podróżowanie po kraju bardzo uciążliwym. Jakkolwiek połączenia między głównymi miastami obsługuje wiele, oferujących

²⁴ Dla porównania: szacuje się, że Warszawę odwiedziło w 2019 r. ok. 3 mln turystów zagranicznych.

²⁵ *Annuaire Statistique du Niger 2015–2019*, dz. cyt.

coraz wyższą jakość usług, linii autobusowych, możliwości dotarcia transportem publicznym do miejsc oddalonych od głównych dróg krajowych praktycznie nie istnieją. Wypożyczalnie samochodów funkcjonujące na zasadach znanych z krajów wyżej rozwiniętych działają tylko na terenie stolicy; aby swobodnie poruszać się poza miastem, trzeba wynająć samochód o napędzie 4×4 z kierowcą.

Oficjalne dokumenty strategiczne, *Plan de Développement Economique et Social 2017–2021*²⁶ i *Stratégie de Développement Durable et de Croissance Inclusive*²⁷, rozpoznają znaczenie turystyki dla rozwoju ekonomicznego kraju, wskazując jednocześnie przeszkody w jej rozwoju: brak zagospodarowania i produktów turystycznych, niedostateczne zasoby instytucjonalne, finansowe i ludzkie, brak bezpieczeństwa w regionie oraz wysokie koszty materiałów i usług (w szczególności materiałów budowlanych, energii i transportu). Jakkolwiek kolejność poszczególnych elementów wydaje się dyskusyjna, diagnoza ta jest bez wątpienia prawidłowa. Propozycje rozwiązań nie wykraczają jednak poza ogólnikowe stwierdzenia o konieczności rozpoznania i promocji walorów turystycznych. Za tę ostatnią odpowiedzialna jest Agence de Promotion du Tourisme du Niger (do 2019 r. Centre Nigérien de Promotion du Tourisme). Po zmianach organizacyjnych w zakresie organizacji promocji kraju uruchomiono stronę internetową visit-niger.com. Oparta na klasycznym, globalnie powtarzalnym układzie tego typu portali strona kusi ładnymi zdjęciami, jednak nie dostarcza żadnych konkretnych informacji istotnych z punktu widzenia

²⁶ République du Niger, Ministère du Plan, *Plan de Développement Economique et Social 2017–2021*, <http://www.plan.gouv.ne/uploads/documents/PDES-2017-2021.pdf> [15.12.2021].

²⁷ République du Niger, Ministère du Plan, *Stratégie de Développement Durable et de Croissance Inclusive*, <https://www.undp.org/content/dam/unct/niger/docs/NE-UNCT-SDDCI%20Niger%202035-Tome1-Diagnostics-Enjeux-D%C3%A9fis.pdf> [15.12.2021].

zewnątrznego organizatora turystyki czy indywidualnego turysty. Poza zdawkową informacją, że główne atrakcje północy kraju pustynia Ténéré i góry Air są „zamknięte”, nie ma też żadnych odniesień do kwestii bezpieczeństwa. W wywiadzie dla „Niger-express” Anafi Souleymane, prezes APTN, przyznaje, że promocja na rynku międzynarodowym ma w tej chwili dla kraju niewielkie znaczenie: „Dla odrodzenia się Nigru jako «wielkiej destynacji międzynarodowej» konieczna jest zmiana kontekstu globalnego i ogólna poprawa bezpieczeństwa w Sahelu”²⁸. W cytowanym wywiadzie pada też deklaracja rozwoju turystyki krajowej. Świadomość znaczenia turystycznej aktywizacji mieszkańców Nigru (a przynajmniej lepiej sytuowanej części społeczeństwa) jest bardzo znacząca i może przynieść wiele korzyści. Z jednej strony nawet przy znacząco niższych, dostosowanych do lokalnego rynku cenach usług duża liczba korzystających mogłaby przyczynić się do ożywienia, a przede wszystkim ustabilizowania rynku turystycznego. Pod drugie, turystyka ma też olbrzymie znaczenie edukacyjne, poznawcze, a nawet państwowotwórcze. Przykładem tego typu aktywności są obozy dla najlepszych uczniów w kraju. Dziesięciu prymusów z każdego regionu (łącznie 80 osób) jest zapraszanych przez Ministerstwo Turystyki na trwającą kilka dni wycieczkę, w trakcie której poznają miejsca związane z historią i kulturą, uczestniczą w oficjalnych spotkaniach, ale też mają czas na wzajemne poznanie się. W 2020 r. obóz taki odbył się w Mirriah (Zinder)²⁹.

²⁸ M. Diallo, *Anafi Souleymane Directeur Centre Nigérien de Promotion Touristique (CNPT)*, <http://nigerexpress.info/2021/03/02/anafi-souleymane-directeur-centre-nigerien-de-promotion-touristique-cnpt/> [3.01.2022].

²⁹ R.A. Moumouni, *Zinder: Les 10 Meilleurs Brévetés De Chaque Région Du Niger En Tourisme À Mirriah*, <https://www.lesahel.org/zinder-les-10-meilleurs-brevetes-de-chaque-region-du-niger-en-tourisme-a-mirriah/> [3.01.2022].

Wsparcie działań na rzecz rozwoju turystyki krajowej przedstawiane jest jako remedium na straty poniesione przez sektor transportu, hotelarstwa i innych usługodawców w związku w pandemią COVID-19. Związek pracowników turystyki i hotelarstwa wycenił koszty wymuszonego względami sanitarnymi dwumiesięcznego przestoju wiosną 2020 r. na 11,3 miliarda franków CFA^{30,31}. Skuteczny rozwój turystyki krajowej może przynieść wiele korzyści, zarówno ekonomicznych, jak i społecznych. Nowo powstałe zagospodarowanie turystyczne czy funkcjonujące usługi mogą być też wielkim ułatwieniem dla odradzającej się turystyki międzynarodowej. Nowe, bardziej ekonomiczne i dostosowane do lokalnych potrzeb elementy zagospodarowania turystycznego nie powstaną jednak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki. Jedyne fundusze, jakie idą za deklaracjami rządu, wiążą się z działaniami na rzecz zachowania walorów kulturowych i przyrodniczych (np. odbudowa zagospodarowania parku, rekonstrukcja kompleksu grobów 99 świętych w Madarounfie³²). W 2021 r. projekty związane z turystyką nie były również finansowane ze środków międzynarodowej pomocy rozwojowej³³. Strona organizacji turystyki jako działalności gospodarczej wydaje się pozostawiona przedsiębiorcom. Trudno jednak wyobrazić sobie, że – zwłaszcza w ciągle niepewnej sytuacji sanitarnej – będą oni skłonni angażować się w niepewną, bo zupełnie nową dla nich aktywność. W obliczu niestabilności politycznej, sanitarnej i wynikających z niej problemów

³⁰ Ok. 16 mln 850 tys. euro.

³¹ COVID-19: Les professionnels du tourisme et de l'hôtellerie paient une note salée de plus de 11 milliards de francs CFA, <http://www.anp.ne/article/covid-19-les-professionnels-du-tourisme-et-de-l-hotellerie-paient-une-note-salee-de-plus-de-11-milliards-de-francs-cfa> [3.01.2022].

³² Republique du Niger, Ministère du Plan, *Troisième rapport national volontaire sur les objectifs de développement durable*, https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/282722021_VNR_Report_Niger.pdf [3.01.2022].

³³ Tamże.

gospodarczych oraz braku ruchu turystycznego działania na rzecz turystyki musi cechować wysoki poziom elastyczności. W dużym stopniu wyklucza to inwestycje w dedykowane turystyce zagospodarowania, wymaga natomiast ścisłego powiązania działań związanych z turystyką z życiem lokalnej społeczności.

3.2. Poziom lokalny

Niezależnie od sygnalizowanych wyżej wyzwań i trudności na terenie Nigru istnieją miejsca, gdzie próbuje się, często z dobrymi efektami, rozwijać przedsięwzięcia związane z turystyką. Miejsca te są nie tylko oddalone od siebie w przestrzeni, ale też są w różnym stopniu dostępne i rozpoznawalne. Większość kraju opisać można jako typ D (ryc. 2): niedostępny i nierozpoznawalny. Miejscowości położone poza głównymi drogami są bardzo trudno osiągalne, tereny zaś w pobliżu granicy z Burkina Faso, Mali i Czadem pozostają poza zasięgiem turystów ze względu na realne zagrożenie bezpieczeństwa i wynikająca zeń regulacje formalne. Dotyczy to również największej turystycznej atrakcji kraju, jaką są góry Air i pustynia Ténéré, jednak nawet w tak trudnej sytuacji znajdują się chętni na wycieczkę pod osłoną wojskowego konwoju. Jakkolwiek są to pojedyncze przypadki (trudno określić, ile, bo liczba wyjazdów i ich uczestników wydaje się rosnąć wraz z przekazywaniem opowieści z ust do ust), świadczą o znaczeniu rozpoznawalności jako głównego czynnika kształtującego przestrzeń turystyczną. Jednocześnie warto podkreślić, że kiedy znikną formalne bariery, turystyka na północ od Agadezu zapewne szybko wróci do stanu z pierwszych lat XXI w. (typ B, dostępny i rozpoznawalny – ryc. 2). Wówczas konieczny będzie monitoring sposobów działania organizatorów turystyki (oraz zachowań samych turystów) i szybkie

wdrożenie regulacji zapobiegających degradacji tego niezmiernie wrażliwego przyrodniczo obszaru³⁴.

Tam, gdzie rozpoznawalności brakuje, nawet relatywnie dobra dostępność nie zapewnia dużego ruchu turystycznego. Jeśli walory danego miejsca nie są rozpoznane i odpowiednio komunikowane, a przyjęte rozwiązania zarządcze niedostosowane do potrzeb, ruch turystyczny będzie pozostawał znikomy, a destynacja w najlepszym przypadku będzie miała charakter „tranzytowej” (typ A, łatwo dostępny, ale mało rozpoznawalny – ryc. 2). Przykładem takiego miejsca może być muzeum regionalne w Dosso. Miasto na południu kraju (ok. 140 km na południowy wschód od Niameju) jest ważnym punktem komunikacyjnym – tu krzyżują się drogi krajowe 1, 7 i 14 – oraz centrum krainy Dżerma i siedzibą tradycyjnego władcy (Djermankoye). Dla turystów jest to przede wszystkim punkt tranzytowy, ostatnie większe miasto w drodze z lub do Niameju. Hałaśliwe i chaotyczne, nie zachęca do eksploatacji, stąd niewielu gości odwiedza tutejszą wioskę rzemieślniczą i będące jej częścią muzeum regionalne. Obiekt ten jest ciekawym, ale negatywnym przykładem zarządzania i udostępnienia walorów kulturowych na rzecz turystyki. Muzeum powstało w 1996 r. w ramach działań wspierających rozwój rzemiosła (Projet du développement de l'artisanat au Niger, DANI)³⁵. Realizowany w latach 1990–2007 projekt polegał na budowie w większych miastach kraju

³⁴ S. Kulczyk, *Perspectives of Development of Ecotourism in West Africa – Examples from Niger, Mali and The Ivory Coast*, *Miscellanea Geographica*, t. 12 (2006), z. 1, s. 251-259.

³⁵ A.M. Maman, *Haladou Mamane Directeur Général du Musée National Boubou Hama de Niamey*: «il appartient à chaque Etat d'entreprendre des démarches techniques et professionnelles pour parvenir à une restitution négociée», <https://nigerdiaspora.net/index.php/38-interview/13737-m-haladou-mamane-directeur-general-du-musee-national-boubou-hama-de-niamey-il-appartient-a-chaque-etat-d-entreprendre-des-demarches-techniques-et-professionnelles-pour-parvenir-a-une-restitution-negociee> [3.01.2022].

13 centrów skupiających rzemieślników. W zamian za stosunkowo niską opłatę twórcy mogli wynająć pomieszczenia warsztatowe, mogli też sprzedawać swoje wyroby w miejscowym butikiu oraz korzystać z różnego typu szkoleń. Oferta rzemieślników miała być skierowana zarówno do mieszkańców, jak i turystów. Jednak aby zapewnić rentowność przedsięwzięcia, liczba gości musiałaby być odpowiednio duża. Lokalna społeczność ma nie tylko mniejszą siłę nabywczą, ale też nie potrzebuje ciągle nowych podobnych wyrobów³⁶. Atrakcyjność wioski rzemieślniczej w Dosso miała opierać się na kompleksowej ofercie dla turysty – oprócz możliwości obserwacji pracy rzemieślników przewidziano również miejsca noclegowe, a przede wszystkim muzeum umożliwiające głębsze poznanie bogactwa lokalnej kultury. Problemem okazał się brak możliwości finansowania tego ambitnego projektu. Czas, kiedy środki z Luksemburga przestały płynąć, zbiegł się z gwałtownym zahamowaniem ruchu turystycznego w Nigrze. Zresztą nawet wcześniej liczba gości zatrzymujących się w Dosso była znikoma. Ci zaś, którzy to czynili, nie zawsze byli w stanie dotrzeć do informacji o istnieniu obiektu³⁷. Z czasem pomieszczenia przeznaczone na warsztaty dla rzemieślników zostały podnajęte na inne, bardziej istotne na rynku lokalnym usługi (np. prasownia, punkt ksero – ryc. 3). Funkcjonowanie muzeum było możliwe głównie dzięki olbrzymiemu zaangażowaniu jego dyrektora Hamadou Mamane. Mimo niezmiernie skromnych środków doprowadził on do utworzenia ekspozycji poświęconej władzy tradycyjnej oraz warsztatu demonstrującego powstawanie tradycyjnych tkanin dżerma. W ograniczonym zakresie placówka w Dosso jest w stanie

³⁶ Nigerskie rodziny często od pokoleń korzystają z usług konkretnych rzemieślników zaspokajających ich potrzeby.

³⁷ Np. autorka z mężem nie odnaleźli muzeum podczas swojej pierwszej wizyty w Dosso w 2005 r., trafili tam dopiero kilka lat później dzięki informacji zamieszczonej w przewodniku wydawnictwa Bradt.

realizować swoją misję edukacyjną, jednak brak środków finansowych nie pozwala na uczynienie z niej miejsca o atrakcyjności wystarczającej, aby zostało rozpoznane i wypromowane. Rozwiązaniem byłyby albo subwencje ze strony rządu (który, niezależnie od dostrzegania znaczenia tego typu placówek, nie dysponuje odpowiednimi środkami), albo odpowiednio duży ruch turystyczny. Ten pozostaje w sferze marzeń, a stan istniejącej infrastruktury ulega systematycznemu pogarszaniu.



Ryc. 3. Wioska rzemieślnicza w Dosso. Wynajem lokali na usługi zgodnie z potrzebami lokalnego rynku to jedyna możliwość utrzymania budynków. Wrzesień 2018. Fot. Sylwia i Marek Kulczykowie

Jak wynika z powyższego przykładu, rozwój turystyki w sytuacji zahamowania ruchu turystycznego i braku perspektyw na uzupełnienie koniecznych nakładów finansowych z innych źródeł nie może bazować na trwałej infrastrukturze ani też na nowych

projektach, szczególnie tych dedykowanych tylko jednej grupie odbiorców. Przykładem udanego wykorzystania dziedzictwa kulturowego na potrzeby promocji, podtrzymującej zainteresowanie miejscem, którego sytuacja na mapie światowej turystyki uległa zmianie ze względu na sytuację geopolityczną, jest festiwal Bianou w Agadezie. Bianou to trwające 23 dni święto zaczynające się tydzień po święcie Tabaski i mające swoją kulminację 10. dnia muźmańskiego miesiąca muharram. Przypada zatem w tym samym terminie, co Aszura. Nie jest jednak pewne, czy zbieżność ta jest celowa; geneza Bianou tonie w mrokach niepamięci. Jedna z wersji pochodzenia święta mówi o tym, że jest ono wyrazem radości z końca potopu³⁸. Współcześnie ten wątek interpretuje się jako święto przyjaźni i więzi ponad podziałami³⁹; dla miasta położonego na szlaku transsaharyjskiej migracji, „goszczącego” bazę amerykańskich sił zbrojnych i otoczonego obszarami niedostępnymi jako zagrożone terroryzmem jest to bardzo nośny wątek. Trzon święta stanowi taneczne spotkanie dwóch grup tancerzy wojowników, reprezentujących dwie części miasta – wschodnią i zachodnią. Ubrani w jednolite tradycyjne stroje, przystrojeni w charakterystyczne drapowane nakrycia głowy (ryc. 4), z chorągiewkami w dłoniach, stanowią oni centrum barwnego korowodu, jaki w wigilię ostatniego dnia święta zbiera się w medynie Agadezu. Marétchan-Ado, Wieczór Piękności, gromadzi mieszkańców ubranych w najlepsze stroje. Nie brakuje też zabawiających publiczność przebierańców. Całość tonie we wzniesionym tysiącami stóp kurzu i szybkim rytmie wybijanym na tamburynach (ryc. 5). Tę noc wojownicy spędzają pod Agadezem, około 5 km od centrum.

³⁸ A. Adamou, *Agadez et sa région: contribution à l'étude du Sahel et du Sahara nigériens*, Paris: CNRS 1979, s. 358.

³⁹ A. Harouna, *Fin Du Bianou À Agadez: La Plus Grande Fête De La Capitale De L'Air A Tenu Ses Promesses*, <https://www.lesahel.org/fin-du-bianou-a-agadez-la-plus-grande-fete-de-la-capitale-de-lair-a-tenu-ses-promesses/> [3.10.2022].

Rano całe miasto wychodzi im naprzeciw. Barwny, roztańczony, powiewający palmowymi liśćmi korowód przez kilka godzin wraca do centrum, a po złożeniu wizyty w siedzibie władz rozpierzcha się wśród wąskich uliczek medyny.



Ryc. 4. Tancerze Bianou. Agadez, wrzesień 2018 r. Fot. Sylwia i Marek Kulczykowie

Oryginalność Bianou wynika zarówno z jego unikalnego charakteru, jak też wielkiej atrakcyjności wizualnej. W czasach świetności turystyki w Agadezie nie było jednak szczególnie promowane jako atrakcja turystyczna – tę rolę przypisano pustyni i góróm Air. Miasto i jego walory kulturowe pozostawały dodatkiem do głównego pakietu pustynnych wrażeń. Pomysł na wykorzystanie walorów Agadezu, w tym jego wyjątkowego festiwalu, na potrzeby promocji turystycznej był logicznym skutkiem sytuacji, w jakiej znalazł się on po 2007 r. – brak wpływów z turystyki (utrata pracy



Ryc. 5. Bianou, Wieczór Piękności. Agadez, wrzesień 2018 r. Fot. Sylwia i Marek Kulczykowie

przez dużą grupę osób bezpośrednio bądź pośrednio związanych z obsługą ruchu turystycznego – przewodników, szoferów, rękodzielników, hotelarzy i in.). Olbrzymim wsparciem dla budowy wizerunku Agadezu jako skarbu pustynnej kultury jest fakt, że w 2013 r. (po długich staraniach⁴⁰) stare miasto zostało wpisane na Listę światowego dziedzictwa UNESCO. Wyróżnienie takie zawsze wiąże się ze zwiększeniem rozpoznawalności na arenie światowej, jak również przekłada na zwiększenie dostępności funduszy na ochronę dziedzictwa i towarzyszące jej działania⁴¹.

⁴⁰ M. Scholze, *Arrested heritage: The Politics of Inscription into the UNESCO World Heritage List: The Case of Agadez in Niger*, „Journal of Material Culture”, t. 13 (2008), z. 2, s. 215-231.

⁴¹ S.F. Ortega, *Acción Agadez: patrimonio y desarrollo (Níger)*, „Periférica Internacional. Revista para el análisis de la cultura y el territorio”, z. 21 (2020), s. 222-227.

Główną trudność w odwiedzeniu Agadezu stanowi jego izolacja, wynikająca nie tylko z fizycznej odległości od innych miast kraju – Niameju (blisko 1000 km) czy Zinderu (450 km), ale też fatalny stan dróg. Potencjalnym turystom należy zaproponować zatem coś absolutnie unikalnego – a takie właśnie jest Bianou. Co roku w Bianou uczestniczy kilkudziesięciu turystów spoza kontynentu oraz znacznie liczniejsza, aczkolwiek trudna do oszacowania grupa gości z krajów ościennych i innych regionów (wizyty te mają w znacznej mierze charakter przynajmniej częściowo oficjalny, ewentualnie wiążą się z odwiedzinami krewnych). Liczba ta może wydawać się niewielka, jednak nie wiąże się z koniecznością dodatkowych nakładów, a dobrze służy promowaniu wizerunku miasta jako miejsca wyjątkowego i możliwego do odwiedzenia.

4. Dyskusja i podsumowanie

Ruch turystyczny – i związane z nim korzyści z turystyki – zależy od dostępności i rozpoznawalności konkretnej destynacji. W przypadku Nigru utrzymującą się od wielu lat barierą uniemożliwiającą przyciągnięcie większych grup turystów z krajów globalnej Północy jest trudna sytuacja geopolityczna i związane z nią zagrożenie bezpieczeństwa. Ostatnich kilkanaście lat dobitnie pokazało, że model rozwoju turystyki ukierunkowany wyłącznie na korzyści ekonomiczne związane z obsługą ruchu turystycznego z globalnej Północy wiąże się z dużym ryzykiem. Niestabilna sytuacja geopolityczna znalazła odbicie w gwałtownym spadku liczby turystów w 2007 r. i mimo upływu lat ciągle nie sprzyja odrodzeniu się turystyki. Brak międzynarodowego ruchu turystycznego oznacza brak wpływów do budżetu z tym związanych, a 1,7% PKB, jakie przynosiła turystyka w 2006 r., pozostaje nieosiągalne. Licząc się

z realiami, władze kraju coraz częściej i głośniejszą mówią o potrzebie rozwoju turystyki krajowej. Wizja Nigerczyków masowo korzystających z hoteli, gastronomii oraz innych udogodnień, ożywiających w ten sposób lokalną gospodarkę, wydaje się jednak oderwana od rzeczywistości kraju, którego wskaźnik rozwoju społecznego (HDI) od lat pozostaje najniższy na świecie. Niemniej wdrożenie działań, których głównym celem byłby nie zysk ekonomiczny, ale wzmocnienie więzi społecznych poprzez edukację, zapoznanie z dziedzictwem kulturowym oraz wspólne spędzanie czasu wolnego, byłoby ważnym elementem budowy kapitału społecznego, być może – pomostem ułatwiającym porozumienie pomiędzy różnymi grupami etnicznymi⁴². Turystyka krajowa, nawet nie przynosząc bezpośrednich korzyści finansowych, może okazać się świetną lokatą na przyszłość. Będzie korzystna dla podtrzymania wizerunku destynacji i prawdopodobnie doprowadzi do wykreowania jako atrakcji turystycznych nowych, jeszcze szerzej nieznanych miejsc. Może być zatem czynnikiem podtrzymującym zainteresowanie turystów i umożliwić relatywnie szybki powrót „komercyjnej” turystyki, gdy pozwolą na to warunki (wariant C: trudno dostępny, ale rozpoznawalny, nie zaś D: trudno dostępny i nierozpoznawalny, ryc. 2). Rozwój szeroko rozumianej turystyki „społecznej” wymaga jednak dużego wsparcia, zarówno finansowego, jak i tzw. miękkiego, zmierzającego do zachęcenia potencjalnych turystów do angażowania się w proponowane formy spędzania czasu wolnego. Właściwym kierunkiem mogłoby być powierzenie zadań związanych ze wspieraniem rozwoju turystyki władzom regionalnym, jako lepiej znającym lokalne potrzeby i możliwe do wykorzystania zasoby. Dyrekcje regionalne ds. turystyki

⁴² Działania takie wielokrotnie dowiodły swej skuteczności: turystyka była z powodzeniem wykorzystywana jako narzędzie wzmacniające jedność podzielonego rozbiorami społeczeństwa w II Rzeczypospolitej.

i rzemiosła formalnie istnieją, jednak ich rzeczywista aktywność pozostaje bardzo ograniczona (przede wszystkim ze względu na brak środków, a być może też kompetencji).

Trzeba podkreślić, że lokalne inicjatywy na rzecz turystyki nie mogą być efektem zewnętrznie narzuconych projektów, ale powinny wpisywać się w lokalną kulturę, cele i priorytety mieszkańców. W tym kontekście propagowana w Nigrze, zarówno na poziomie krajowym, jak i lokalnie, idea połączenia działań na rzecz rozwoju turystyki, kultury i rzemiosła wydaje się bardzo trafionym posunięciem; odwołuje się do aspektów najbliższych lokalnym społecznościom, zatem rozpoznawalnych, zrozumiałych i synergicznych z wieloma aspektami życia mieszkańców. W takiej sytuacji niewielki poziom ruchu turystycznego nie tylko nie jest znaczącą przeszkodą, ale jest wręcz korzystny, bo ułatwia wplecenie aktywności związanych z turystyką w rytm życia lokalnej społeczności. Rolą władz – regionalnych i krajowych – powinno być wzmacnianie inicjatyw lokalnych oraz działania na rzecz promowania ich na poziomie ponadlokalnym.

Bibliografia

- Adamou A., *Agadez et sa région: contribution à l'étude du Sahel et du Sahara nigériens*, Paris: CNRS 1979.
- Aminzadeh B. & Khansefid M., *A case study of urban ecological networks and a sustainable city: Tehran's metropolitan area*, „Urban Ecosystems”, t. 13 (2001), z. 1, s. 23-36.
- Annuaire Statistique du Niger 2015–2019*, Niamey: Institut National de la Statistique Niger 2020.
- Brown D.O., *Political risk and other barriers to tourism promotion in Africa: Perceptions of US-based travel intermediaries*, „Journal of Vacation Marketing”, t. 6 (2000) z. 3, s. 197-210.

- Cook E.A., *Landscape structure indices for assessing urban ecological networks*, „Landscape and Urban Planning”, t. 58 (2002), z. 2-4, s. 269-280.
- COVID-19: *Les professionnels du tourisme et de l'hôtellerie paient une note salée de plus de 11 milliards de francs CFA*, <http://www.anp.ne/article/covid-19-les-professionnels-du-tourisme-et-de-l-hotellerie-paient-une-note-salee-de-plus-de> [3.01.2022].
- Diallo M., *Anafi Souleymane Directeur Centre Nigérien de Promotion Touristique (CNPT)*, <http://nigerexpress.info/2021/03/02/anafi-souleymane-directeur-centre-nigerien-de-promotion-touristique-cnpt/> [3.01.2022].
- Farrell B.H. & Twining-Ward L., *Reconceptualizing tourism*, „Annals of Tourism Research”, t. 31 (2004), z. 2, s. 274-295.
- Forman R.T.T., *Land mosaics: the ecology of landscapes and regions*, Cambridge: Cambridge University Press 1995.
- Friedl H.A., *Die Vertretbarkeit von Ethnotourismus am Beispiel der Tuareg der Region Agadez, Republik Niger (Westafrika) – Eine Evaluation aus Sicht der angewandten Tourismusetik*, Monachium: GRIN 2005.
- Harouna A., *Fin Du Bianou À Agadez: La Plus Grande Fête De La Capitale De L'Air A Tenu Ses Promesses*, <https://www.lesahel.org/fin-du-bianou-a-agadez-la-plus-grande-fete-de-la-capitale-de-lair-a-tenu-ses-promesses/> [3.10.2022].
- Kostrowicki A.S., *System „człowiek–środowisko” w świetle teorii ocen*, Warszawa: IGiPZ PAN 1992.
- Kulczyk S. & Bajtyngier A., *Świadomi i pomocni. W stronę odpowiedzialnej turystyki. Przykłady z Nigru i Sierra Leone*, Warszawa: Polska Akcja Humanitarna 2012.
- Kulczyk S., *Czynniki kształtujące przestrzeń turystyczną na jej peryferiach – przykład Nigru*, w: Prączyńska E., Szczepańska-Dudziak A., Buchalik L. (red.), *Afryka – pasja życia*, Żory: Muzeum Miejskie w Żorach 2019.
- Kulczyk S., *Perspectives of Development of Ecotourism in West Africa – Examples from Niger, Mali and The Ivory Coast*, *Miscellanea Geographica*, t. 12 (2006), z. 1, s. 251-259.

- Leiper N., *Tourist attraction systems*, „Annals of Tourism Research”, t. 17 z. 3, s. 367-384.
- Maman A.M., *Haladou Mamane Directeur Général du Musée National Boubou Hama de Niamey: «il appartient à chaque Etat d'entreprendre des démarches techniques et professionnelles pour parvenir à une restitution négociée»*, <https://nigerdiaspora.net/index.php/38-interview/13737-m-haladou-mamane-directeur-general-du-musee-national-boubou-hama-de-niamey-il-appartient-a-chaque-etat-d-entreprendre-des-demarches-techniques-et-professionnelles-pour-parvenir-a-une-restitution-negociee> [3.01.2022].
- McKercher B., *A chaos approach to tourism*, „Tourism Management”, t. 20 (1999), z. 4, s. 425-434.
- Moumouni R.A., *Zinder: Les 10 Meilleurs Brévetés De Chaque Région Du Niger En Tourisme À Mirriah*, <https://www.lesahel.org/zinder-les-10-meilleurs-brevetes-de-chaque-region-du-niger-en-tourisme-a-mirriah/> [3.01.2022].
- Moussa dit Kalamou M., *Tourisme facteur de paix et de cohésion sociale dans la région d'Agadez (Niger)*, „Algerian Journal of Arid Environment”, t. 10 (2020), z. 2, s. 33-39.
- Ortega S.F. *Acción Agadez: patrimonio y desarrollo (Níger)*, „Periférica Internacional. Revista para el análisis de la cultura y el territorio”, z. 21 (2020), s. 222-227.
- Peeters P. & Landré M., *The emerging global tourism geography – An environmental sustainability perspective*, „Sustainability”, t. 4 (2012) z. 1, s. 42-71.
- Pietrzak M., *Syntezy krajobrazowe: założenia, problemy, zastosowania*, Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe 1998.
- Republique du Niger, Ministère du Plan, *Plan de Développement Economique et Social 2017-2021*, <http://www.plan.gouv.ne/uploads/documents/PDES-2017-2021.pdf>, [15-12-2021].
- Republique du Niger, Ministère du Plan, *Stratégie de Développement Durable et de Croissance Inclusive*, <https://www.undp.org/content/dam/unct/niger/docs/NE-UNCT-SDDCI%20Niger%202035-Tome1-Diagnostics-Enjeux-D%C3%A9fis.pdf> [15.12.2021].

- Republique du Niger, Ministère du Plan, *Troisième rapport national volontaire sur les objectifs de développement durable*, https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/282722021_VNR_Report_Niger.pdf [3.01.2022].
- Scholze M., *Arrested heritage: The Politics of Inscription into the UNESCO World Heritage List: The Case of Agadez in Niger*, „Journal of Material Culture”, t. 13 (2008), z. 2, s. 215-231.
- Singh T.V. (ed.), *New Horizons in Tourism. Strange Experiences and Stranger Practices*, Wallingford: CABI Publishing 2004.
- Touraoua D., *Agadez/Relance de l'activité touristique: des infrastructures à réhabiliter... en attendant les touristes*, <https://www.nigerdiaspora.net/Archives-Nigerdiaspora-2003-2020/index.php/breves/item/61933-agadez-relance-de-l%E2%80%99activit%C3%A9-touristique--des-infrastructures-%C3%A0-r%C3%A9habiliter-en-attendant-les-touristes> [15.12.2021].
- World Tourism Organization, *International Tourism Highlights, 2020 Edition*, Madrid: UNWTO 2021.
- Zipperer W.C., Wu I., Pouyat R.V. & Pickett S. T., *The application of ecological principles to urban and urbanizing landscapes*, „Ecological Applications”, s. 685-688.

Accessibility and recognition as shaping factors for the tourism space in Niger

Abstract

The purpose of this paper is to discuss the current state of tourism development in Niger. First, the theoretical model of the tourism space is introduced. It describes tourist mobility as dependent on the level of accessibility and recognition of a tourist destination. Then, the challenges and opportunities for tourism development in Niger are discussed, with reference to two levels of management, the country and the local. Niger, once a popular destination for desert tourism, suffers a significant decline in the number of international tourists arriving due to the unstable geopolitical situation and the threat of terrorism in the Sahel region. As the perspective of change for the better is unpredictable, the government switches to promote domestic tourism. Although highly important for creating and strengthening social capital, domestic tourism income is unlikely to fill the gap left by the retreat of international tourists. Still, it can help to maintain recognition of the local destination or even promote new ones. The paper presents and discusses two examples of tourism management on the local level: the artisans village in Dosso and the Bianou festival in Agadez. They clearly show that local tourism initiatives cannot be the result of externally imposed projects but should fit the local culture, goals, and priorities of residents.

Keywords: tourism development, tourism management, model of tourism space, Dosso, Agadez

ERIC KOSSI MIDODZI HOUNAKÉ SVD

WSPÓŁCZESNE KATOLICKIE OBRZĘDY POGRZEBOWE A OBRZĘDY TRADYCYJNE W LOMÉ

Czynności i rytuały, które wchodzą w zakres obrzędów pogrzebowych, są ściśle związane w każdym społeczeństwie ze zjawiskiem śmierci. Rytuały towarzyszą ludom afrykańskim od chwili narodzenia człowieka aż do zakończenia jego ziemskiego życia. W Afryce, podobnie jak u mieszkańców innych kontynentów, obrzędy te są wyrazem tożsamości kulturowej i zawierają w sobie bogactwo i różnorodność danej kultury.

Celem niniejszego opracowania jest przybliżenie dzisiejszych obrzędów pogrzebowych w Kościele katolickim w tradycji ludów południowego Togo. W pierwszej kolejności będzie mowa o czuwaniu przy zmarłych, które jest integralną częścią ceremonii pogrzebowych, zarówno w tradycji chrześcijańskiej, jak i tradycji ludów afrykańskich. Druga część artykułu natomiast będzie poświęcona omówieniu Mszy Świętej pogrzebowej, która jest centralnym elementem chrześcijańskich obrzędów związanych z pogrzebem. W celu przedstawienia Mszy Świętej w Lomé posłużymy się przykładem tych ceremonii odprawianych przy okazji pogrzebu ojców Gkikpiego Bénissana oraz Romana Zbutowicza SVD. Ostatnia część artykułu zostanie poświęcona obrzędowi złożenia ciała do grobu.

1. Czuwanie przy zmarłych

Na wstępie należy zaznaczyć, że obrzędy pogrzebowe w afrykańskich kulturach składają się z dwóch części. „Początkowe obrzędy są związane z ciałem i pochówkiem. Są to: obmycie, wystawienie ciała i pogrzeb. Drugie natomiast dotyczą wspomnienia i oddania należnego szacunku zmarłemu, a te odbywają się po pogrzebie”¹. Przedmiotem zainteresowania będą te pierwsze, związane bezpośrednio z pochówkiem. Po omówieniu przebiegu czuwania przy zmarłych i jego znaczenia w tradycji afrykańskiej w niniejszym podpunkcie zostanie przedstawiony przebieg czuwania, jakie ma miejsce w przypadku pochówku katolickiego, na przykładzie obrzędów pogrzebowych w Lomé.

Zbiorowe czuwanie przy zwłokach zmarłego to istotny element ceremonii pogrzebowych. Praktyka ta nie jest niczym nowym. Była i jest obecna w wielu kulturach i religiach od dawnych czasów. Kiedyś potwierdzenie śmierci nie było tak proste, jak to ma miejsce dzisiaj dzięki rozwojowi medycyny. Czuwanie przy zmarłym pozwalało potwierdzić zgon i upewnić się, że człowiek rzeczywiście nie żyje. W ten sposób unikało się pogrzebania żywcem osoby znajdującej się w stanie śpiączki. O tym wspomina Jacek Jan Pawlik: „Istotną rolę spełniały czuwania przy zmarłym, które przez obserwację zwłok pozwalały na wychwycenie najdrobniejszych oznak życia”².

Śmierć w myśli afrykańskiej jest porównywana do podróży. Czas trwania przy zmarłym można porównać do czasu spędzanego z bliskim, który udaje się w jakąś podróż. Zajmuje ono zatem ważne

¹ A. Awesso, *Les pratiques funéraires à Lomé. Quelles évolutions culturelles?*, w: P. Gervais-Lambony, G.K. Nyassogbo (red.), *Lomé. Dynamique d'une ville africaine*, Karthala, Paris 2007, s. 252.

² J.J. Pawlik, *Sposoby obchodzenia się z ciałem zmarłego*, w: J.K. Wrzesiński (red.), *Popiół i kość. Funeralia Lednickie 4*, Muzeum Ślązańskie, Sobótka–Wrocław 2002, s. 33.

miejsce w obrzędach pogrzebowych. W wielu kulturach, oprócz tego głównego celu, czuwanie ma jeszcze inne. „Na przykład wśród ludu Akan z Ghany ma ono na celu poinformowanie przodków, że ktoś wchodzi do ich grona”³, ponieważ śmierć w rozumieniu Afrykanów jest przejściem do krainy przodków. Obowiązkiem społeczeństwa jest towarzyszenie zmarłemu w tym procesie. Należy spełnić ten obowiązek jak najlepiej i z jak największym szacunkiem.

Według M.N. Sarr „czuwanie przy zmarłych jest ważnym momentem w obrzędach pogrzebowych. Jest ono okazją, aby ukazać przynależność zmarłego do społeczeństwa, w którym żył”⁴. Śmierć konkretnej osoby dotyczy całego społeczeństwa i nikt nie powinien być obojętny wobec tej rzeczywistości. Z tego względu uczestnictwo w ceremoniach pogrzebowych jest ważnym znakiem bliskiej więzi ze zmarłym i wyrazem współczucia rodzinie w żałobie. „U ludu Sara z Czadu czuwanie przy zmarłym jest darem, który rodzina i bliscy mogą ofiarować zmarłemu”⁵. Warto tutaj wspomnieć, że czuwanie przy zmarłym ma również na celu towarzyszyć jego rodzinie i pocieszać ją w tej trudnej chwili, dlatego treści większości pieśni śpiewanych podczas czuwania zawierają motyw pocieszenia. W dawnych czasach, a nawet jeszcze obecnie, szczególnie na wsiach, zaczyna się ono po zachodzie słońca i trwa całą noc aż do świtu. Trzeba jednak zaznaczyć, że ze względu na warunki klimatyczne, które nie pozwalały długo przechowywać ciała zmarłego, nie zawsze było to możliwe. Najczęściej nocne czuwanie odbywało się wówczas, gdy śmierć nastąpiła po południu. W takich przypadkach pogrzeb odbywał się następnego dnia.

³ D.M. Warren, *The Akan of Ghana*, Accra 1986, s. 20 (tłumaczenie własne).

⁴ M.N. Sarr, *Funérailles et représentation dans les tombes de l'anciens et du moyen empires égyptiens. Cas de comparaison avec les civilisations actuelles de l'Afrique Noire*, Hamburg 2001, s. 122.

⁵ Tamże.

W obecnych czasach, dzięki możliwości dłuższego przechowywania zwłok w chłodni, czuwanie jest bardziej rozbudowane. Zazwyczaj rozpoczyna się ono wieczorem przed pogrzebem w domu zmarłego lub, jeśli nie ma w nim wystarczająco dużo miejsca, w pobliżu. Dom zmarłego nabiera specjalnego znaczenia podczas obrzędów. Jacek J. Pawlik pisze: „Praktyki rytualne związane ze śmiercią obejmują określone miejsca w przestrzeni jako istotne punkty odniesienia. Po pierwsze jest to dom, zagroda, w której mieszkał zmarły”⁶. Zanim rozpocznie się czuwanie, wszystko jest przygotowane, aby godnie przyjąć i ugościć przybyłych na pogrzeb. Rodzina zmarłego przyjmuje pozdrowienia oraz kondolencje od uczestniczących w czuwaniu. Ich obecność jest bardzo ważna, ponieważ wyraża współczucie rodzinie zmarłego i solidarność z nim. Innym ważnym elementem jest obmycie zmarłego. W tradycji afrykańskiej mycie ciała jest czynnością rytualną. Zwyczaj ten jest obecny w różnych religiach i kulturach. Nie jest to akt czysto estetyczny, chociaż posiada również ten wymiar. Zadaniem rodziny jest zadbać o to, aby zmarły wyglądał jak najlepiej.

W afrykańskich religiach człowiek jest myty w dniu narodzin. Po śmierci jego ciało musi być puryfikowane, żeby mogło być przyjęte do świata zmarłych. „Obmycie jest również wyrazem solidarności rodziny ze zmarłym, dlatego dokonują tego członkowie rodziny”⁷. Jest ono wyrazem szacunku dla zmarłego, który zawsze pozostaje człowiekiem. Nie można go grzebać bez obmycia, które jest obowiązkowe, niezależnie od rodzaju śmierci. U ludu Ewé z Agotimé obmycie odbywa się podczas czuwania.

⁶ J.J. Pawlik, *Śmierć w myśli afrykańskiej: na przykładzie obrzędów pogrzebowych Bassarów z północnego Togo*, „Przegląd Humanistyczny” 46/1: 2002, s. 105.

⁷ M.N. Sarr, *Funérailles et représentation dans les tombes de l'anciens et du moyen empires égyptiens. Cas de comparaison avec les civilisations actuelles de l'Afrique Noire*, Hamburg 2001, s. 123.

„Wcześniej, przed świtem myje się ciało zmarłego gorącą wodą. Po obmyciu ubiera się nieboszczyka w ubranie zwane *mozowu*⁸. Po tym obmyciu wystawia się ciało zmarłego”⁹. Wystawienie ciała zmarłego na widok publiczny jest powszechnym zwyczajem pogrzebowym. Ziemska wędrówka człowieka kończy się śmiercią, która powoduje wielką pustkę w świecie żyjących. Ciało zmarłego jest wystawione na widok publiczny, aby rodzina i bliscy mogli go zobaczyć po raz ostatni. Według Jacka Jana Pawlika zwłoki są jedynym widocznym znakiem śmierci, a jednocześnie jedyną pozostałością po zmarłej osobie. „Z widokiem zwłok łączą się wspomnienia wspólnie przeżytych chwil, pragnienie powtórzenia lub przedłużenia wspólnych doświadczeń, przy ciągle jednak powracającej świadomości, że już nigdy nie będzie to możliwe”¹⁰.

Trzeba zaznaczyć, że ciała nie pozostawia się samego. Rodzina i znajomi czuwają przy swoim zmarłym, by się z nim stopniowo, spokojnie pożegnać. Czuwanie przy zwłokach składa się z kilku elementów: śpiewów żałobnych, tańca i wspomnień o nim¹¹. Czas czuwania jest okazją, aby przypomnieć zmarłego, jego dzieło i słowa. Jeśli zmarły należał do jakiejś grupy tancerzy, to w czasie czuwania ta grupa śpiewa i tańczy. Czasami wykonuje utwory, które zmarły lubił za życia. W południowej części Togo taniec

⁸ Ubranie podróżne.

⁹ B. Robert, *Les funérailles en milieu ewe d'Agotime du Sud-Ouest du Togo à la lumière des funérailles chrétiennes. Esquisse d'une théologie pastorale*, Lomé 2003, s. 15 (praca magisterska).

¹⁰ J.J. Pawlik, *Zatrzymać i oddać. Podwójna logika obrzędowości żałobnej*, w: M. Machinek (red.), *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, Wydawnictwo Hosianum, Olsztyn 2003, s. 161.

¹¹ Por. tenże, *Ciągłość i zmiana w afrykańskiej obrzędowości żałobnej*, w: „Lud”, t. 92, 2008, s. 93.

agbadza¹² jest istotnym elementem czuwania¹³. Należy dodać, iż muzyka i tańce odgrywają ważną rolę w tradycjach afrykańskich. Towarzyszą człowiekowi w każdym momencie jego życia. Są wyrazem uczuć człowieka. Pozwalają żałobnikom okazać swój smutek i niezgodę wobec bolesnego doświadczenia śmierci. Oto jedna z żałobnych pieśni ludu Joruba, która wyraża tę myśl:

Gdyby śmierć zażądała pieniędzy, dalibyśmy jej pieniądze.
Gdyby poprosiła o mięso, to dalibyśmy jej mięso barana.
Składając ofiary, nie znaleźliśmy jednak lekarstwa,
które by przeszkodziło śmierci.
Śmierć wyrządziła szkodę¹⁴.

Analiza tej pieśni ukazuje, że śmierć jest największym wrogiem człowieka, który zrobiłby wszystko, aby ją unieszkodliwić. W przypadku śmierci starszej osoby wykonywane są pieśni i tańce na jej cześć. Jako że wszyscy są tylko pielgrzymami na tym świecie, pieśni przypominają żyjącym o potrzebie braterskiej miłości. Zachęcają również do opieki nad chorymi i starszymi.

Status społeczny zmarłego również odgrywa znaczącą rolę w rodzaju pochówku. Na przykład na pogrzebie wodza wykonywane są specjalne tańce. Samo brzmienie bębna atopani¹⁵ wyraża cześć dla zmarłego wodza lub starca¹⁶. Jeśli zmarły był myśliwym, można na jego pogrzebie wykonać taniec myśliwych. Rodzina dba

¹² Agbadza to taniec specyficzny ze specjalnymi pieśniami pogrzebowymi.

¹³ Zob. B.E. Pénukou, *Les sources de l'expérience chrétienne face à la mort. Quels rites funéraires dans une Eglise-famille de Dieu au Sud du Togo? Perspectives missiologiques*, Ottawa: Université Saint Paul, 2003–2004, s. 19 (maszynopis pracy magisterskiej).

¹⁴ K.A. Opoku, *West African traditional religion*, Accra 1978, s. 134.

¹⁵ Rodzaj bębna, którego dźwięk ma wielkie znaczenie.

¹⁶ Zob. K.A. Opoku, *West African traditional religion*, dz. cyt., s. 134.

o to, aby częstować uczestników i przybyłych alkoholem zwanym sodabi¹⁷ oraz cukierkami.

Czuwanie podczas obrzędów chrześcijańskich odbywa się według przepisów liturgicznych Kościoła katolickiego. W trosce o inkulturację specjalne komisje diecezjalne starają się adaptować liturgię do danej kultury. Dotyczy to również obrzędów pogrzebowych. Na przykład w diecezji Kara na północy Togo w dniach od 28 maja do 2 czerwca 1989 roku odbyło się spotkanie liturgiczne poświęcone tematowi pogrzebu. Owocem tego spotkania była propozycja organizowania pogrzebu chrześcijańskiego w taki sposób, aby uszanował tradycję związaną z kulturą północnego Togo¹⁸. Zanim zostanie przedstawiony przebieg samego czuwania, należy powiedzieć, że jego miejsce, zgodnie z tradycją, ogranicza się do domu zmarłego i cmentarza.

W dzisiejszych czasach przy organizacji chrześcijańskich obrzędów pogrzebowych wykorzystywane są również inne miejsca, takie jak kościół parafialny, kaplica pogrzebowa oraz cmentarz¹⁹. Ze względu na możliwość przechowywania ciała zmarłego w kostnicy czas odbycia obrzędów pozostawia się do wyboru członkom rodziny zmarłego. Nowy rytuał pogrzebowy w Togo zawarty w *Dzifomo*²⁰ nie określa czasu trwania tych obrzędów. Zgodnie z tradycją chrześcijański pogrzeb składa się z trzech części: wigilii modlitewnej, celebracji Eucharystii i obrzędu ostatniego pożegnania, procesji na cmentarz i złożenia do grobu²¹.

¹⁷ Rodzaj alkoholu.

¹⁸ Por. Centre de Catéchèse et de Liturgie de Kara, *Bulletin des comptes rendus des réunions*, nr 20, Session du 8 Mai au 2 Juin 1989.

¹⁹ Por. M. Coralli, *Espaces publics et funéraires à Lomé et à Cotonou*, w: P. Gervais-Lambony, G.K. Nyassogbo (red.), *Lomé. Dynamique d'une ville africaine*, Karthala, Paris 2007, s. 276.

²⁰ Śpiewnik liturgiczny w Togo.

²¹ Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Pallottinum, Poznań 2003, nr 252.

W Lomé pierwszy etap, czyli czuwanie, odbywa się w domu zmarłego lub w kościele parafialnym. Nieraz jest ono połączone z Mszą Świętą, tak zwaną *Messe veillée*.

Czuwanie modlitewne, zwane w języku éwé *ηδωδω*, składa się z modlitw, czytań Pisma Świętego, różańca i pieśni żałobnych. Chwile ciszy pozwalają na wspomnianie zmarłego oraz rozmyślanie nad tajemnicą śmierci. „Czuwania te są nie tylko spotkaniem rodziny, bliskich i znajomych zmarłego, ale również spotkaniem modlitewnym całej wspólnoty parafialnej, aby polecić zmarłego Bożemu miłosierdziu”²².

Czasami odbywają się one w kościele parafialnym. Księża, katecheci lub inni animatorzy parafialni przewodniczą tym nabożeństwom. „Zespoły muzyczne i chóry odgrywają istotną rolę podczas czuwania. Wykonują one pieśni pogrzebowe oraz ludowe”²³. Jeśli zmarły należał do jakiegoś ruchu parafialnego lub grupy modlitewnej, to członkowie tej grupy mają przywilej przewodniczenia modlitwie. Czuwanie rozpoczyna się krótkim powitaniem i wprowadzeniem. Może ono odbywać się przy zwłokach zmarłego lub bez nich. Na początku prowadzący zachęca każdego, aby przypominał sobie zmarłego i uczestniczył w modlitwach z wiarą i pokorą. Czasami, poza częścią modlitewną, rodzina może zaprosić małą orkiestrę lub grupę teatralną, która towarzyszy uczestnikom czuwania. Wystawienie ciała praktykowane jest również w obrzędach chrześcijańskich w Lomé.

W Dyrektorium pobożności ludowej i liturgii czytamy:

²² Por. B.E. Pénukou, *Les sources de l'expérience chrétienne face à la mort...*, dz. cyt., s. 36.

²³ Por. M. Coralli, *Espaces publics et funéraires à Lomé et à Cotonou*, dz. cyt., s. 276.

Wigilia w domu zmarłego, jeśli pozwalają na to warunki, albo w jakimś innym odpowiednim miejscu, gdzie krewni, przyjaciele i wierni gromadzą się na modlitwie do Boga w intencji zmarłego, polega na słuchaniu *słów życia wiecznego* w świetle przekraczania perspektywy tego świata oraz kierowaniu myśli ku prawdziwym perspektywom wiary w Chrystusa zmartwychwstałego; pozwala na wyrażenie chrześcijańskiego współczucia według słów Apostoła: *plączcie z tymi, którzy płaczą* (Rz 12,15)²⁴.

Czuwanie modlitewne jest obecne w wielu kulturach. Na przykład „U polskich Tatarów przez całą noc ktoś czuwa przy zwłokach, odczytując modlitwy. U Karaimów trockich również istnieje zwyczaj czuwania przy zmarłym i recytowania psalmów aż do dnia pogrzebu”²⁵.

W kulturze chrześcijańskiej winno się oddawać cześć i szacunek ciału zmarłego, które było świątynią Ducha Świętego. Na przykład M. Coralli pisze, że „podczas czuwania przy zmarłym w Lomé przewozi się zwłoki z kostnicy, aby je wystawić. W momencie, kiedy przenosi się ciało z ambulansu do pokoju przygotowanego na jego wystawienie, wszyscy stoją i panuje wielka cisza”²⁶. Jest to wyraz szacunku dla zmarłego. Po wystawieniu ciała rodzice, rodzeństwo, dzieci i inni goście udają się do pokoju, w którym spoczywa zmarły, aby go zobaczyć i pomodlić się za niego. Niektórzy przynoszą zmarłemu prezenty, np. pieniądze, tkaniny. Inni mówią do niego kilka słów, czasami nawet proszą go, aby przekazał

²⁴ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii...*, dz. cyt., nr 252.

²⁵ E. Tryjarski, *Zwyczaj pogrzebowe ludów tureckich na tle ich wierzeń*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991, s. 140.

²⁶ Por. M. Coralli, *Espaces publics et funéraires à Lomé et à Cotonou*, dz. cyt., s. 281.

wiadomości bliskim zmarłym²⁷. Troska, aby zmarły wyglądał jak najlepiej, obecna jest nie tylko u ludu Ewé. Można ją dostrzec również w tradycji polskiej. Pisze o tym Anna Zadrożyńska: „Na ostatnią drogę ubierano nieboszczyka najczęściej w najlepsze odzienie”²⁸. Bardzo ważna w pochówku na południu Togo jest rola orkiestr, których zadaniem jest wykonanie pieśni okolicznościowych, aby pomóc uczestnikom w modlitwie i w rozmyślaniu. Oprócz orkiestr występują również chóry oraz inne grupy muzyczne.

Podsumowując powyższe rozważanie, można powiedzieć, że czuwanie jest istotnym etapem w obrzędach pogrzebowych chrześcijańskich w Lomé. Pozwala wspominać zmarłego, towarzyszyć mu w drodze na tamten świat. W przypadku pogrzebu chrześcijańskiego modlitwa polecająca zmarłego miłosierdziu Bożemu stanowi główną część czuwania.

2. Msza Święta pogrzebowa

„Centrum chrześcijańskiej wizji śmierci stanowi paschalna tajemnica Chrystusa”²⁹. Troska o zmarłych w Kościele bierze swój początek z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Jednak należy zauważyć, iż Msza Święta oraz oficjum za zmarłych kształtowały się stopniowo przez wieki. Różne dokumenty Kościoła (liturgiczne, kanoniczne) zajmowały się tym zagadnieniem. W *Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium* (z 4 XII 1963) Kościół

²⁷ Por. R. Boni, *Les funéraires en milieu éwé d'Agotimé du Sud Est Togo à la lumière des funéraires chrétiennes*, Lomé [kps] 2003, s. 16.

²⁸ A. Zadrożyńska, *Światy, zaświaty. O tradycji świętowań w Polsce*, Wydawnictwo Książkowe Twój Styl, Warszawa 2000, s. 265.

²⁹ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, *Obrzędy pogrzebu, dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1977, nr 1.

zapowiadał reformę liturgiczną dotyczącą pogrzebu. Podkreśla, że obrzęd pogrzebowy powinien jaśniej wyrażać paschalny charakter śmierci chrześcijanina i lepiej odpowiadać warunkom i tradycjom poszczególnych regionów w warstwie liturgicznej. „Należy starannie rozpatrzyć obrzęd pogrzebu dzieci i dołączyć doń własną Mszę”³⁰.

Opis Mszy Świętej pogrzebowej ojców Jeana Kuassiego Gikipi Bénissana i Romana Zbutowicza w Lomé posłuży jako przykład tych obrzędów. Pogrzeb dwóch księży miał specjalny wymiar ze względu na ich osobowość i stanowisko społeczne. Ojciec Jean Kuassi Gbikpi Bénissan był jednym z pierwszych rodzimych kapłanów w Togo. Cieszył się uznaniem, ponieważ zawsze stał blisko ludzi. Został uhonorowany przez papieża Jana Pawła II, który nadał mu tytuł prałata jego świątobliwości. Pełnił ważne funkcje w archidiecezji Lomé. Zmarł 9 lipca 1994 roku.

Ojciec Roman Zbutowicz, misjonarz werbista, pochodził z Lidzbarka Warmińskiego. Przyjechał do Togo w 1982 roku, ale z powodu kłopotów zdrowotnych musiał w 1987 roku wrócić do ojczyzny. Z wielkim oddaniem służył Kościołowi i ludziom, do których został posłany. Jego gorliwość misyjna i miłość do ludzi, z którymi pracował, powodowały, że zawsze pragnął wrócić do Togo. W styczniu 1993 roku jego wielkie marzenie powrotu na misję spełniło się. Wrócił do Togo, gdzie pracował w duszpasterstwie parafialnym do śmierci. „Zmarł 10 lipca 1994 i został pochowany na tej ziemi, gdzie pracował jako misjonarz i kapłan”³¹. Wspólny pogrzeb ojców Gbikpiego i Romana był wielkim wydarzeniem w historii Kościoła katolickiego w Togo. Można nawet powiedzieć, że miał on charakter narodowy, ponieważ uczestniczyli w nim najwyżsi

³⁰ Konstytucja o liturgii świętej, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, nr 81.

³¹ A. Lopez, *Signes particuliers*, „Présence Chrétienne” nr 7, 4.08.1994.

przedstawiciele władzy politycznej, publicznej oraz przedstawiciele różnych grup społecznych i innych religii. Msza pogrzebowa obu księży odbyła się 16 lipca 1994 roku. Modlitewne czuwanie w intencji ojca Gbikpiego odbywało się w kościele parafialnym St. Augustin w Amoutivé. Natomiast czuwanie modlitewne w intencji ojca Romana Zbutowicza odbywało się w parafii werbistowskiej w Agoenyivé. W sobotę 16 lipca 1994 roku o godzinie 7 ciała zmarłych zostały wystawione w Katolickim Centrum Archidiecezjalnym zwanym Cesal³², aby ludzie mogli oddać zmarłym ostatni hołd³³. O godzinie 9.30 ruszyła uroczysta procesja z trumnami głównymi ulicami Lomé, aż do kościoła parafialnego w Amoutivé. Msza pogrzebowa odbywała się w tym kościele, ponieważ jest on jednym z największych kościołów w Lomé. Porządek procesji był następujący: turyferariusze, krzyż, inni ministranci, nadzwyczajni szafarze Komunii Świętej, siostry i bracia zakonni. Za nimi jechały dwa samochody, które przewoziły trumny. Pojazdy były otoczone przez księży. Za nimi jechał samochód pełen kwiatów, a po nim szli wszyscy pozostali wierni uczestniczący w ceremonii pogrzebowej. Przemierzenie trasy przez kondukt żałobny zajęło półtorej godziny. Można było zauważyć obecność różnych grup modlitewnych i stowarzyszeń, które stanowią zaplecze Kościoła w Togo. Odgrywają one ważną rolę w życiu parafialnym. Można wymienić między innymi chorały, zespoły muzyczne, grupy modlitewne, grupy młodzieżowe, orkiestry oraz harcerzy. Łatwo było je odróżnić, ponieważ członkowie każdej z grup byli w swoich

³² Jest to centrum archidiecezjalne, które służy jako miejsce spotkań z okazji różnych wydarzeń kościelnych.

³³ D. Broohm, *Mgr Gbikpi Bénissan et le Père Zbutowicz conduits à leur dernière demeure*, „Présence Chrétienne”, nr 7, 4.08.1994.

strojach. „Niektórzy nosili koszule z wizerunkiem zmarłych. Było również obecnych wielu policjantów, którzy pilnowali porządku”³⁴.

Uroczysta atmosfera tej procesji z jednej strony była wyrazem wdzięczności wobec zmarłych, a z drugiej – wyrazem koncepcji śmierci w myśli afrykańskiej, będącej przejściem do nowego życia. Atmosfera, która tam panowała, była bardziej świąteczna niż żałobna. Trumny zmarłych ojców zostały wprowadzone do kościoła przy akompaniamencie tańców i śpiewów. Uwagę w kościele zwracała grupa dziewcząt ubranych w stroje narodowe, rzucających kwiaty i wykrzykujących imiona zmarłych; Witały ich tak, jak gdyby jeszcze żyli³⁵. Zwyczaj ten można zaobserwować podczas pogrzebów starszych ludzi. Wyraża on przekonanie, że zmarły nadal żyje i należą mu się szacunek i hołd.

Procesja z trumną jest ważnym elementem obrzędów pogrzebowych. W południowych częściach Togo, a zwłaszcza na wsiach procesja ta ma szczególne znaczenie. Trumna jest niesiona na ramionach przez krewnych zmarłego. Według informatorów zazwyczaj mężczyźni niosą trumnę, ale nie ma zakazu, aby robiły to również kobiety³⁶. Podczas tej ostatniej podróży prowadzi się zmarłego do domów krewnych. Kondukt żałobny zatrzymuje się w ich domu lub przed domem powinowatych, aby pożegnać się ze wszystkimi. Zmarły musi więc odwiedzić miejsca, które były ważne dla niego za życia.

Obecnie zakłady pogrzebowe w Lomé zajmują się przewożeniem zmarłych na cmentarz. Kondukt żałobny ojców J. Gkikipiego i R. Zbutowicza zatrzymał się przed kościołem, gdzie orkiestra wojskowa wykonała hymn wojskowy na cześć zmarłych i oddała im hołd. Następnie przy dźwięku dzwonów wprowadzono trumny

³⁴ Tenże, *Obsèques de Mgr Gkikipi i du Père Zbutowicz, „Présence Chrétienne”*, nr 7, 4.08.1994.

³⁵ Film z obrzędów pogrzebowych w Lomé.

³⁶ Informator Martin Ségbaya.

do kościoła. Wierni oddali cześć poprzez ukłony, sypanie kwiatów i machanie palmami. Powitanie trumny przed kościołem jest ważnym elementem obrzędu. „Poprzez ten ryt Kościół przyjmuje zmarłego, tak jak przyjął go w dniu chrztu do wspólnoty Kościoła, tak samo po śmierci Kościół przyjmuje zmarłego, aby go prowadzić do wspólnoty świętych”³⁷. Obie trumny zostały ustawione przed ołtarzem, gdzie położono kwiaty i zdjęcia zmarłych.

Poniższy opis Mszy Świętej został przedstawiony głównie na podstawie filmu z tej uroczystości pogrzebowej. Przed jej rozpoczęciem abp Philip Kpodzro, metropolita Lomé, przywitał oficjalną delegację władz politycznych na czele z jego ekscelencją, ówczesnym prezydentem Republiki Togo, Gnassingbé Eyadémą. „Obecni na Eucharystii byli biskupi, księża, siostry zakonne, rodziny zmarłych, przedstawiciele władz politycznych i plemiennych, przedstawiciele kościołów protestanckich i religii tradycyjnych, delegacje z Beninu, z Wybrzeża Kości Słoniowej oraz wierni”³⁸. Arcybiskup P. Kpodzro przewodniczył Mszy Świętej koncelebrowanej przez wszystkich biskupów Togo i wielu księży diecezjalnych, werbistów i z innych zgromadzeń zakonnych. Msza rozpoczęła się procesją i pozdrowieniem wiernych. Po powitaniu przybyłych umieszczono na trumnach znaki godności kapłańskich obu zmarłych – stuły i kielichy. „Śpiewy gregoriańskie mają szczególne miejsce w obrzędach pogrzebowych w Lomé”³⁹, dlatego obecna na pogrzebie federacja chorałów śpiewała większość pieśni po łacinie. Arcybiskup wygłosił homilię najpierw w języku francuskim, a potem w języku éwé. Wspominał zmarłych i zaakcentował

³⁷ H. Akpalou, *Les rites funéraires des chefs traditionnels chez les éwé de Danyi à la lumière de la foi chrétienne*, Lomé 2008, s. 34 (praca magisterska).

³⁸ „Présence chrétienne” nr 7, 4.08.1994.

³⁹ „La Croix”, *Les chants latins dans les églises de Lomé*, 9.04.2004 ; Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyktorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Pallottinum, Poznań 2003, nr 252.

chrześcijańską wiarę w życie wieczne. Po liturgii słowa nastąpiła dalsza część obrzędów, które odbywały się normalnym trybem. Przed ostatnim pożegnaniem nastąpiły podziękowania ze strony księży werbistów i kurii archidiecezjalnej. Po obrzędach Komunii Świętej nastąpiło ostatnie pożegnanie. Po nabożeństwie kondukt żałobny udał się na cmentarz komunalny – *cimetière de la plage*.

Kościół katolicki w Togo jest kościołem młodym i wzrasta powoli. Na przykładzie pogrzebu ojców J. Gbikpiego i R. Zbutowicza, który odbywał się w duchu i rozumieniu śmierci w kulturze afrykańskiej, można stwierdzić, że ludzie coraz lepiej rozumieją wartość Mszy Świętej za zmarłych. I tu warto zauważyć pewne wspólne cechy łączące tradycję afrykańską i chrześcijańskie rozumienie śmierci, która nie jest końcem życia, lecz przejściem do nowego życia.

3. Obrzędy złożenia do grobu

Ostatnia część artykułu zostanie poświęcona obrzędom złożenia ciała do grobu, które kończą pierwszą fazę obrzędów pogrzebowych. Są one bardzo istotnym elementem we wszystkich kulturach. Wszelkie przygotowania od chwili śmierci mają doprowadzić do obrzędu złożenia ciała do grobu. Zostaną one przedstawione najpierw według tradycji ludów południowego Togo, następnie zostaną ukazane zmiany, które nastąpiły w ciągu ostatnich lat, wreszcie autor omówi pokrótce ich miejsce w obrzędach liturgii kościelnej.

Należy zaznaczyć, iż do dzisiaj pochówek zmarłych w ziemi stanowi w większości afrykańskich kultur jedyny sposób oddania ciała ziemi. Ziemia zajmuje ważne miejsce w wierzeniach niektórych ludów, jest niekiedy uważana za boginię. To przekonanie podkreśla Jacek J. Pawlik:

Według myśli ludu Sara z Czadu ziemia jest potrójnie związana z kobietą. Po pierwsze, ziemia uprawiana zgodnie z prawem przodków dostarcza pożywienia naturalnego, kobieta zaś, rodząc dzieci, dostarcza jak gdyby „pożywienia społecznego”. Po drugie, kobieta jako żona otrzymuje od ziemi, a więc z pomocą przodków, produkty do przyrządzania potraw, zaś jako matka otrzymuje od przodka technię, co pozwala mu powrócić na ziemię w nowo narodzonym dziecku. Po trzecie, ziemia matka jest piastunką zmarłych, zaś kobieta matka jest piastunką żywych⁴⁰.

Ciała zmarłych w kulturze ludu Ewé składa się na cmentarzu, który jest miejscem bardzo szczególnym. „Jako przestrzeń poświęcona i wyraźnie wyodrębniona przez ogrodzenie od «reszty świata» nosi w sobie symbolizm świątyni jako miejsca «spotkania» i «okna», w którym możliwe jest swobodne przejście pomiędzy sferą doczesną a zaświatami”⁴¹. Warto wspomnieć, iż cmentarze publiczne w miastach (poza dużymi aglomeracjami) są w południowej części Togo czymś stosunkowo nowym. Na podstawie rozmów przeprowadzonych z lokalnymi mieszkańcami można stwierdzić, że kiedyś nie było cmentarzy publicznych. Każda rodzina grzebała swoich zmarłych w swoich domach lub w innych pomieszczeniach. Przyczyną tego jest samo rozumienie zjawiska śmierci. Miejsce pogrzebania ciała zależało od rodzaju śmierci. Wszystkich zmarłych – z wyjątkiem tych, którzy zginęli złą śmiercią – grzebano w domach rodzinnych. Pisząc o obrzędach pogrzebowych ludów Afryki Subsaharyjskiej, Henryk Zimoń stwierdza:

Zła śmierć występuje wówczas, gdy człowiek umiera w nieodpowiednim czasie lub w sposób niezwykły, czyli niezgodny

⁴⁰ J.J. Pawlik, *Śmierć w myśli afrykańskiej*, dz. cyt., s.96.

⁴¹ J. Perszon, *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*, Pelplin 1999, s. 239.

z obowiązującymi normami społecznymi. Ludy afrykańskie różnią dobrzych i złych zmarłych. Do tych ostatnich należą zarówno czarownicy, czarownice i przestępcy, a więc ludzie źli za życia i po śmierci, jak i ci, którzy umarli z powodu złej śmierci⁴².

Do tzw. złej śmierci należą następujące przypadki: śmierć w wyniku nieszczęśliwego wypadku, śmierć w młodym wieku bez potomstwa, śmierć w wyniku niektórych chorób, na przykład trądu. Niektóre choroby uważano za karę bogów i przodków za nieprzestrzeganie zasad moralnych. Śmierć kobiety i niemowlęcia przed porodem lub w czasie porodu, zgon człowieka przez porażenie piorunem były również uważane za złą śmierć. Rytuały pogrzebowe w takich przypadkach były inne, pochówek odbywał się w buszu, a nie w domostwie. Dzisiaj zwyczaje związane z pochówkiem ulegają zmianom. Na wsiach i w miastach istnieją cmentarze, gdzie są pochowani wszyscy bez podziału na rodzaje śmierci.

Wśród ludu Ewé w południowym Togo zamknięcie trumny odbywa się w następujący sposób: w dniu pogrzebu najstarszy członek rodziny upewnia się, czy wszyscy krewni są obecni. Następnie stojąc, zwraca się do przodków: „Wasz syn/córka przyjdzie do was. Chcemy was o tym poinformować”. Po tych słowach uderza się trzy razy w bębny. Trzykrotny dźwięk bębna ogłasza zawsze ważne wydarzenie⁴³. Warto tutaj wspomnieć, że użycie trumien w obrzędach pogrzebowych jest czymś nowym w południowym Togo. Na skutek wpływu cywilizacji Zachodu zmienia się również

⁴² H. Zimoń, *Wróżbiarskie rytuały małego pogrzebu wtórnego u ludu Konkomba z północnej Ghany*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religii” 2012, t. 4(59), s. 228.

⁴³ R. Boni, *Les funéraires en milieu éwé d'Agotime du Sud Est Togo à la lumière des funéraires chrétiennes*, Lomé [mps] 2003, s. 15.

sposób grzebania zmarłych. Coraz częściej używa się trumien⁴⁴, co jest wynikiem spotkania z kulturą europejską. Dawniej ciało zmarłego zawijano w tkaninę zwaną cłobo. Potem kładziono je na kawałkach drewna i noszono na rękach. Dopiero około 1940 roku zaczęto używać trumien. Niesienie trumny należy do obowiązków synów lub członków bliższej rodziny.

Jak już wcześniej wspomniano, dawniej wśród ludów południowego Togo, tak jak i u innych ludów afrykańskich, zmarłych grzebano w domach. Miało to dać pewność, iż zmarli nie oddalą się od swoich bliskich, przebywając nadal wśród nich i czuwając nad nimi. Innym powodem była obawa przed zdarzającymi się wypadkami profanacji grobów. Należy podkreślić, że tylko w przypadku tak zwanej złej śmierci zwłoki grzebano na specjalnym cmentarzu w lesie. Do dzisiaj na obszarach wiejskich czasami chowa się zmarłych w ich domach. W Lomé pochówki odbywają się na cmentarzach. Według H. Akpalu, „pogrzeb w pomieszczeniu mieszkalnym nie jest czymś nagannym. Taki pochówek jednak nie zostawia widocznego śladu po zmarłym, trudno bowiem komuś się domyślać, że w danym mieszkaniu ktoś jest pochowany, jeśli nikt o tym nie powiedział”⁴⁵. Po zakończeniu wszystkich obrzędów w domu zmarłego wyrusza procesja z trumną. Wśród ludów afrykańskich trumna jest zazwyczaj niesiona przez męskich członków rodziny zmarłej osoby. Trzeba podkreślić, że w dawnych czasach niosło się ją na ramionach (dzisiaj jest przewożona samochodem). W środowiskach wiejskich praktyka ta utrzymuje się do dzisiaj. Jeden z członków najbliższej rodziny niesie przed trumną zdjęcie zmarłego; dalej postępuje najbliższa rodzina i reszta żałobników.

⁴⁴ J.J. Pawlik, *Ciągłość i zmiana w afrykańskiej obrzędowości żałobnej*, dz. cyt., s. 98.

⁴⁵ H. Akpalou, *Les rites funéraires des chefs traditionnels chez les éwé de Danyi à la lumière de la foi chrétienne*, dz. cyt., s. 46.

W przypadku pogrzebu starszych ludzi procesja odbywa się przy dźwiękach atopani.

Kondukt pogrzebowy przychodzi przez domy bliskich zmarłej osoby oraz do miejsc, które za życia lubiła odwiedzać. W każdym domu odbywa się krótkie powitanie zmarłego oraz przemówienie pożegnalne. Podczas pogrzebu pewnej starszej kobiety kondukt pogrzebowy odwiedził wszystkie domostwa we wsi, ponieważ była ona bardzo znana i lubiana przez wszystkich mieszkańców, dlatego każdy chciał ją po raz ostatni gościć w swoim domu, podziękować jej i złożyć należny jej hołd. Następnie procesja z trumną zmierza w kierunku cmentarza. Tam odbywają się ostatnie rytuały pożegnalne, kończące się złożeniem do grobu.

Obrzęd złożenia do grobu jest istotnym, ale i bolesnym momentem, ponieważ jest to czas ostatniego pożegnania ze zmarłym. Rodzina gromadzi się przy nim po raz ostatni. Każdy z najbliższych krewnych przemawia do zmarłego. Czasami niektórzy proszą go, aby przekazał jakąś wiadomość innym, którzy odeszli przed nim. Akt zamknięcia trumny jest zarezerwowany dla najbliższej rodziny.

Sposób ułożenia trumny lub ciała w grobie ma duże znaczenie. Na przykład u ludu Konkomba ciało lub trumnę mężczyzny wkłada się w ten sposób, iż głowa zmarłego wskazuje kierunek południowy. Według Konkomba „zwrócenie mężczyzny twarzą w kierunku wschodnim oznacza, iż ma on rano udać się na farmę; zwrócenie kobiety twarzą w kierunku zachodnim oznacza zaś, iż wieczorem kobieta ma w kuchni przygotować posiłek dla rodziny”⁴⁶. Po złożeniu ciała do grobu wszyscy wracają do domu zmarłego.

W katolickich obrzędach pogrzebowych w Lomé po zakończeniu Mszy Świętej procesja rusza na cmentarz. Miejsca pochówku znajdują się zazwyczaj daleko od kościołów, dlatego rodzina i bliscy

⁴⁶ Zob. R. Cornevin: *L'enterrement d'un chef Konkomba*, „Africa” 24 (1954), s. 248.

zmarłego udają się tam autobusami. W ostatniej drodze zmarłym towarzyszą najbliższa rodzina, krewni, przyjaciele, znajomi oraz wspólnota parafialna. Cmentarz jest miejscem ostatniego powierzenia zmarłego Bogu. Zgodnie z katolicką tradycją w drodze z domu do kościoła i z kościoła na cmentarz wierni odmawiają różaniec w intencji zmarłego. „Ostatnie pożegnanie powinno być przeżywane w ciszy i modlitwie”⁴⁷. Nad grobem kapłan odmawia modlitwę za zmarłego oraz za wszystkich spoczywających na danym cmentarzu. Błogosławi i kropi grób wodą święconą. Po złożeniu trumny do grobu celebrans posypuje trzykrotnie trumnę piaskiem, wypowiadając następujące słowa: „Prochem jesteś i w proch się obrócisz”. Tego samego aktu dokonuje najbliższa rodzina. „Ryt grzebania ciała kończy się odśpiewaniem pieśni wielkanocnej”⁴⁸. Następnie wszyscy żałobnicy wracają do domu zmarłego na przyjęcie. Rodzina podejmuje przybyłych posiłkiem i ponownie przyjmuje od nich kondolencje.

Lomé nadal nie ma własnego katolickiego cmentarza. Na cmentarzach każda grupa religijna ma swoje zarezerwowane miejsca. Ostatnia część rytuałów pogrzebowych, zwłaszcza złożenie ciała do grobu, kończy etap wyłączenia zmarłego z widzialnego świata osób żyjących⁴⁹. Wśród ludów afrykańskich obrzędy te mają ogromne znaczenie. Oprócz obowiązku oddania należynej czci zmarłemu, są one sposobnością zmanifestowania swojej tożsamości kulturowej. „Właściwe przeprowadzenie obrzędów pogrzebowych jest niezwykle istotne zarówno dla zmarłego, jak

⁴⁷ M.K. Opekou, *L'expérience religieuse de la mort et vie en milieu Aganga et les perspectives d'une pastorale des rites funéraires orientés vers l'espérance*. Lomé [mps] 2004, s. 51.

⁴⁸ Zazwyczaj śpiewa się pieśń z *Dzifomo* – *Azo la mikaku Yesu*. Jest to pieśń o zwycięstwie Chrystusa nad śmiercią.

⁴⁹ H. Zimoń, *Struktura rytuałów pogrzebowych u ludu Konkomba z północnej Ghany*, „Roczniki Teologiczne”, 45: 1998, z. 2, s. 209.

i dla jego rodziny, ponieważ pozwalają one zmarłemu dołączyć do grona przodków⁵⁰. Dla chrześcijanina ponadto śmierć nie oznacza końca życia, ale przeciwnie, początek nowego, dlatego zadaniem wspólnoty chrześcijańskiej jest towarzyszenie zmarłemu w przechodzeniu od życia doczesnego, niedoskonałego i skończonego, do życia pełnego, doskonałego i nigdy się niekończącego.

Powyższe opracowanie przybliży zwyczaje i obrzędy pogrzebowe, które wynikają z wiary w przeznaczenie człowieka, sens jego życia i śmierci. Obrzędy pogrzebowe zajmują bardzo ważne miejsce w kulturze ludu Ewé, dlatego są otoczone duszpasterską troską, co pozwala na ich przeżywanie w duchu tradycji ludu Ewé i z godnością, jaka wypływa z Ewangelii Kościoła katolickiego.

Bibliografia

- Akpalou Hilaire, *Les rites funéraires des chefs traditionnels chez les éwé de Danyi à la lumière de la foi chrétienne*, Lomé 2008.
- Awesso Atiyihwè, *Les pratiques funéraires à Lomé. Quelles évolutions culturelles?*, w: Philippe Gervais-Lambony, Gabriel Kwame Nyasogbo (red.), *Lomé. Dynamique d'une ville africaine*, Karthala, Paris 2007, s. 251-270.
- Boni Robert, *Les funérailles en milieu éwé d'Agotimé du Sud Est Togo à la lumière des funérailles chrétiennes*, Lomé 2003.
- Broohm Dorothée, *Mgr Gbikpi Bénissan et le Père Zbutowicz conduits à leur dernière demeure*, „Présence Chrétienne”, nr 7, 4.08.1994.
- Broohm Dorothée, *Obsèques de Mgr Gkikpi et du Père Zbutowicz*, „Présence Chrétienne”, nr 7, 4.08.1994.
- Centre de Catéchèse et de Liturgie de Kara, *Bulletin des comptes rendus des réunions*, nr 20, Session du 8 Mai au 2 Juin 1989.

⁵⁰ J.J. Pawlik, *Śmierć w myśli afrykańskiej*, dz. cyt., s. 106.

- Coralli Monica, *Espaces publics et funéraires à Lomé et à Cotonou*, w: P. Gervais-Lambony, G.K. Nyassogbo (red.), *Lomé. Dynamique d'une ville africaine*, Karthala, Paris 2007, s. 271-288.
- Cornevin Robert, *L'enterrement d'un chef Konkomba*. „Africa” 24: 1954, s. 248-258.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Pallottinum, Poznań 2003.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, *Obrzędy pogrzebu, dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1977.
- Konstytucja o liturgii świętej, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002.
- Lopez Antoni, *Signes particuliers*, „Présence Chrétienne” nr 7, 4.08.1994.
- Opoku Koffi Asaare, *West African traditional religion*, Accra 1978.
- Pawlik Jacek Jan, *Ciągłość i zmiana w afrykańskiej obrzędowości żałobnej*, „Lud” 92: 2008, s. 87-108.
- Tenże, *Sposoby obchodzenia się z ciałem zmarłego z perspektywy antropologii kultury*, w: J. Wrzesiński (red.), *Popiół i kość. Funeralia Lednickie 4*, Muzeum Ślązańskie, Sobótka–Wrocław, s. 29-40.
- Pawlik Jacek Jan, *Zatrzymać i oddalić. Podwójna logika obrzędowości żałobnej*, w: M. Machinek (red.), *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, Wyd. Hosiannum, Olsztyn 2003, s. 157-172.
- Pawlik Jacek Jan, *Śmierć w myśli afrykańskiej: na przykładzie obrzędów pogrzebowych Bassarów z północnego Togo*, „Przegląd Humanistyczny” 46/1: 2002, s. 93-108.
- Pénoukou Bénioit Efoé, *Les sources de l'expérience chrétienne face à la mort. Quels rites funéraires dans une Eglise-famille de Dieu au Sud du Togo? Perspectives missiologiques*, Université Saint Paul Ottawa 2003–2004 (maszynopis pracy magisterskiej).
- Perszon Jan, *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*, Pelplin 1999.

- Sarr M.N., *Funérailles et représentation dans les tombes de l'anciens et du moyen empires égyptiens. Cas de comparaison avec les civilisations actuelles de l'Afrique Noire*, Hamburg 2001.
- Tryjarski Edward, *Zwyczaję pogrębowę ludów tureckich na tle ich wierzeń*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.
- Warren D.M., *The Akan of Ghana*, Accra 1986.
- Zadrożyńska Anna, *Światy, zaświaty. O tradycji świętowań w Polsce*, Wydawnictwo Książkowe Twój Styl, Warszawa 2000.
- Zimoń Henryk, *Struktura rytuałów pogrębowych u ludu Konkomba z północnej Ghany*, „Roczniki Teologiczne” 51: 2004, z. 9, s. 199-214.
- Zimoń Henryk, *Wróżbiarskie rytuały małego pogrębu wtórnego u ludu Konkomba z północnej Ghany*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religii” 2012, t. 4(59), s. 227-240.

Contemporary Catholic funeral rites vs. traditional rites in Lomé

Summary

Death and burial ceremonies occupy highly important place in African cultures. For that matter, the burial rites and funeral ceremonies are treated with high respect and of great importance in the context of African cultures. Therefore, the subject matter of this article is based on the analysis of Christian burial in Lomé with regards the customs in the milieu and the necessity of inculturation of African traditional and cultural values in order to help African Christians live and practice their faith authentically not as if it is alien to them, but as their own experience of God. At the dawn of new faith in Togo, in fact, the first missionary activities started by the Divine Word Missionaries in 1892 which bore much fruits and still bearing good and lasting fruits. Nevertheless there is more to do. Because one should not forget that faith permeates all aspect of human life. That it is why it still seems important to impute African cultural values in the Christian burial rites in Lomé so that Christians in such city can understand and live their faith not like a legacy from their missionaries; rather as their own encounter with and personal experience of God.

Keywords: Togo, funeral rites, inculturation

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: 0000-0002-1678-2487

REI BOUBA JAKO PRZYKŁAD PAŃSTWA TEOKRATYCZNEGO

Lamidat¹ Rei Bouba został utworzony przez Fulbe² na początku XIX w. w północnym Kamerunie. Jego historia tłumaczy w dużej mierze jego dzisiejszy status w formalnie demokratycznym państwie. Określić go można jako „państwo w państwie”, na dodatek jeszcze o wyraźnym rysie teokratycznym, gdyż lamido³ z Rei Bouba – jako islamski przywódca religijny – realizuje nadrzędną

¹ *Lamidat* – dawne państwo w systemie feudalnym Fulbe, współcześnie z reguły włączone do państwowego systemu administracyjnego. R. Vorbrich, *Lamidat. Państwo przedkolonialne w państwie postkolonialnym*, „Afryka” (2005) nr 21, s. 7-28. Termin pochodny od *lamido* – por. wyjaśnienie w dalszym tekście rozdziału.

² *Fulbe, Fulbeje, Fulanie, Peul, Peuls, Fellata* – lud różnie nazywany w języku polskim. W przeszłości i współcześnie wywiera duży wpływ na życie gospodarcze, społeczne i polityczne w strefie Sudanu. Sami siebie nazywają (w swoim języku *fulfulde*) w liczbie pojedynczej *Pullo*, a w mnogiej *Fulbe*, Francuskie *Peul* niekiedy zapisywane było jako *Peulh* lub *Peuls* pochodzi z wołof (*Pøl*). Angielskie *Fulani* pozostaje pod wpływem języka hausa. Niekiedy autorzy niemieckojęzyczni używali *Ful*, a anglosascy *Fula*. Rolniczy lud Bambara określa ich nazwą *Fula*, a Kanuri – *Felaata*. Dla języka, którym posługują się Fulbe przyjęte jest w większości grup mówiących tym językiem określenie *fulfulde*, ale w Gwinei można spotkać termin *fulde*, w Senegalii zaś *pulaar*. Por. P.-F. Lacroix, *Le puel*, w: J. Perrot (red.), *Les langues dans le monde ancien et moderne*, t. 1, Paris 1981, s. 19-31. O specyfice *fulfulde* w północnym Kamerunie: P.-F. Lacroix, *Distribution géographique et sociale des parlers peul du Nord-Cameroun*, „L'Homme” t. 2 (1962) nr 3, s. 75-101.

³ W j. *fulfulde* *laamiiɗo* (l. mn. *laamiiɓe*) – władca lamidatu. Por. wyjaśnienie w dalszym tekście rozdziału.

wolę, boską władzę i nadprzyrodzone zasady ustanowione przez Boga w Koranie. Dlatego też ma on prawo do decydowania o życiu lub śmierci swoich poddanych. Pozostaje on w centrum świata i lamidatu. Jego władza jest usankcjonowana także przez administrację państwową.

Najbardziej podstawowym punktem odniesienia do dziejów lamidatu Rei Bouba⁴ jest z pewnością bogata – dla niektórych dość kontrowersyjna – spuścizna Eldridge Mohammadou⁵, a zwłaszcza jego książka *Ray ou Rey-Bouba: tradition transmise par Alhadji Hamadjoda Abdoullay. Traditions historiques des Foulbé de l'Adamawa*⁶. O historii i współczesności lamidatu Rei Bouba mówi wiele innych, drobniejszych tekstów i przyczynków, w tym także skromne teksty w języku polskim⁷. Natomiast bardzo bogata jest literatura poświęcona Fulbe w północnym Kamerunie. Znaleźć można w niej także publikacje w języku polskim⁸.

⁴ Nazewnictwo geograficzne podawane jest zgodnie z nazewnictwem kameruńskim, francuskojęzycznym, z wyjątkiem nazw przyjętych oficjalnie w polszczyźnie oraz *Adamawa* (franc. *Adamaoua*).

⁵ Badacz tradycji północnokameruńskich (głównie tradycji Fulbe), urodzony w 1934 r. Garoua, zmarły w 2004 r. w Maiduguri. Pominąwszy zarzuty o brak odpowiedniego wykształcenia akademickiego wątpliwości wielu budził fakt, iż źródła pierwotne – w tym bogata tradycja ustna – zostawały tak przetworzone, iż nie ma możliwości odróżnienia pochodzenia (źródeł) od ich ostatecznego zestawienia. Por. chociażby: C. Seignobos, *Eldridge Mohammadou (1934-2004)*, „Journal des africanistes” 75 (2005) 2, s. 299-306.

⁶ Garoua: Musée Dynamique du Nord Cameroun, ONAREST; Paris: C.N.R.S. 1979.

⁷ Por. R. Vorbrich, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2012, s. 187-194; J. Różański, *Fulbe w strefie Sudanu. Migracje, władza i pieniądze*, w: W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – kultury i migracje*, Warszawa: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego UKSW 2013, s. 47-64.

⁸ W języku polskim o Fulbe (Fulanach) pisali m.in. Z. Komorowski, *Kultury Czarnej Afryki*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1994, s. 59-60; S.

Migracje rodu Yillaga w kierunku północnego Kamerunu

Tradycja Fulbe z północnego Kamerunu umieszcza początki tego ludu w Malle, które miało znajdować się na terenie Futa Toro w dzisiejszym Senegal. Protoplastą Fulbe miał być arabski przodek o imieniu Oukba. Jego następcami byli Mohamman Djâlo Deto, Yélâdi i Réndi. Stamtąd wraz ze stadami zaczęli oni powolną wędrówkę na tereny Futa Dżalon i Masiny, a następnie w kierunku ziem Hausa na terenie dzisiejszej Nigerii. Na przełomie XV i XVI w. Fulbe zaczęli coraz liczniej przenikać na tereny państw Kanem, Bornu, Mandara i Bagirmi. W Bornu, które stało się państwem muzułmańskim dominującym wokół jeziora Czad, wykształciła się grupa uczonych Fulbe – modibe (w jęz. fulfulde *modi'b'be*, l. poj. *moodibbo*)⁹. Z terenów Bornu Fulbe zaczęli przenikać na tereny północnego Kamerunu przez góry Mandara, prawdopodobnie już na początku XVI w. Przez równinę Diamaré doszli oni aż do rzeki Logone.

Podczas tych wędrówek Fulbe – z wyjątkiem niektórych grup – ztratili świadomość przynależności do jednej z wielkich frakcji Fulbe znanych z zachodu i zapomnieli o swoich pierwotnych nazwach i pokrewieństwie. Stąd też tendencja, by nazywać poszczególne

Piłaszewicz, *Potęga Księgi i Miecza Prawdy. Religia, cywilizacja i kultura islamu w Afryce Zachodniej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994; R. Vorbrich, *Wódz jako funkcjonariusz. Despotyzm zdecentralizowany w społeczeństwie postplemiennym Kamerunu*, „Lud” t. LXXXVIII (2004), s. 219 – 236; tenże, *Kirditude – Ideologia uciskanej większości Kamerunu*, „Afryka” (2001) nr 13, s. 1-17; M. Kuś, *Boża ścieżka i jej rozstaje. Dżihad Usmana Dan Fodio i dzieje emiratów fulańskich*, Kraków 2003; J. Różański, *Inkultuacja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*, Poznań 2004, s. 60-75.

⁹ R. Santer, C. Mercier-Tremblay, *La quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Montréal: Presses de l'Université de Montréal 1982, s. 364.

grupy migrantów w północnym Kamerunie za pomocą nazwy ostatniego miejsca, w którym się zatrzymali i żyli. Ich migracje były z reguły przemyślanymi przedsięwzięciami, poprzedzanymi dobrym wywiadem. Każda frakcja korzystała z korytarzy migracyjnych, które kontrolowała i które były rozpoznawane przez pozostałe. Korytarze te dawały dostęp do miejsc wypasu bydła. W grupach pasterskich Fulbe dużą rolę odgrywał *riimay'be*¹⁰. Byli odpowiedzialni za wyprzedzanie swoich panów, rozpoznawanie pastwisk i nawiązywanie pierwszych kontaktów z tubylcami. Ich kolegia przyznawały dowodzenie (*ardaangal*) lub silnie wpływały na mianowanie *ardo*¹¹. Migranci Fulbe zmierzali także wyraźnie do zajmowania stosunkowo jednorodnych przestrzeni, które po ugruntowaniu władzy organizowano w ramach lamidatów czy lawanatów¹². Rządząc na nowych terenach, pozostawiali otwarcie na przybywanie czy osiedlanie się innych, mniejszościowych grup Fulbe, czy też dla ludności, która od dawna były związane z Fulbe. Powszechne też było zawieranie związków małżeńskich z córkami miejscowych wodzów¹³.

Eldridge Mohammadou starał się rozplątać tę bardzo złożoną sieć nomenklatury etnicznej północnokameruńskich Fulbe poprzez ustalenie ich relacji z wielkimi pierwotnymi frakcjami i plemionami z terenów położonych bardziej na zachód. On też podzielił tę złożoną wewnątrznie sieć relacji na trzy wielkie „rody” (klany) Fulbe kameruńskich. Według niego w większości owi Fulbe należeli do rodu Feroobe. Osiedli oni w okolicach Maroua

¹⁰ Por. wyjaśnienie w dalszym tekście rozdziału.

¹¹ Termin z j. fulfulde *ardo* – „przewodnik”, „wódz” grupy (frakcji) Fulbe w okresie koczowniczym. Por. wyjaśnienie w dalszym tekście rozdziału.

¹² Por. wyjaśnienie w dalszym tekście rozdziału.

¹³ Por. C. Seignobos, *Les Fulbes*, w: C. Seignobos, O. Iyébi-Mandjek (red.), *Atlas de la Province Extrême-Nord Cameroun*, Paris: Éditions de l'IRD, République du Cameroun MINREST, Institut Nationale de Cartographie 2000, planche 8, CD.

(Marwa). Fulbejski ród Wolarbe zaczął osiedlać się w dolinie Benue pod wodzą ardo Tayru w XVIII w. Pod koniec wieku Fulbe z rodu Wolarbe podporządkowali sobie dolinę, nadając jej nazwę *Garwa* (Garoua). Mówiąc o Yillaga, Eldridge Mohammadou wskazywał, iż ich genealogie starają się powiązać ich z dynastiami, które uczestniczyły w budowie zachodnioafrykańskich imperiów Mali, a następnie Songhaj¹⁴. Konstruuje on genealogię przywódców Yillaga od opuszczenia Futa Toro, aż do osiedlenia się na terenie Bornu w XVII w., podając następujące imiona: Djamâ'a, Ibrahima, Ngamâwa, Djounaydou, Mbôndi, Fôdouyé, Ardâle i Njobbo Gouré, którego rządy zakończyły się już na terenie Bornu w 1629 r. Po nim przywództwo rodu sprawował przez 38 lat Péto (Ardo Lôn-dé), a następnie Ardo Djâdo, rezydujący w Kaya (Mindif). Po nim przez 31 lat rządził Bouba Mbondi Lamallé (1694–1725), który przesunął migrantów Fulbe bardziej na południe¹⁵.

Yillaga, którzy podążali za Wolaarbe, znaleźli dla siebie bogaty kraj pełen pastwisk na północ od Benue. Zajęli go aż do mniej więcej wysokości Moubi. Następnie skierowali się na wschód przez Moubi w góry i osiedlili się częściowo wśród Fali. Kiedy pod koniec XVIII wieku Yillaga dotarli do Mayo Tsanaga, zostali zablokowani na północy i na wschodzie przez Fulbe Sawa i Taara. Pozostała im tylko droga na południe, dokąd udali się przez Mindif, Lara, Binder i dalej do brzegów Benue¹⁶. Przez 73 lata rządy sprawował ardo Bouba Djôda (1725–1798), następca Bouba Mbondi Lamallé. Sprawował on rządy z Bâdjâri, położonego ok. 20 km od Reï Bouba. Utrzymywał pokojowe relacje z rolniczymi ludami Mono i Dama, które stanowiły większość na tym terenie. Kiedy między

¹⁴ Por. E. Mohammadou, *Les lamidats du Diamaré et du Mayo-Louti au XIXe siècle (Nord-Cameroun)*, Tokyo: ILCAA 1988, s. 16.

¹⁵ Por. tenże, *Ray ou Rey-Bouba*, dz. cyt., s. 147-156.

¹⁶ Por. tenże, *L'histoire des Peuls Ferôbe du Diamaré: Maroua et Petté*, Cameroun: Onarest; Tokyo: ILCAA 1976, s. 347.

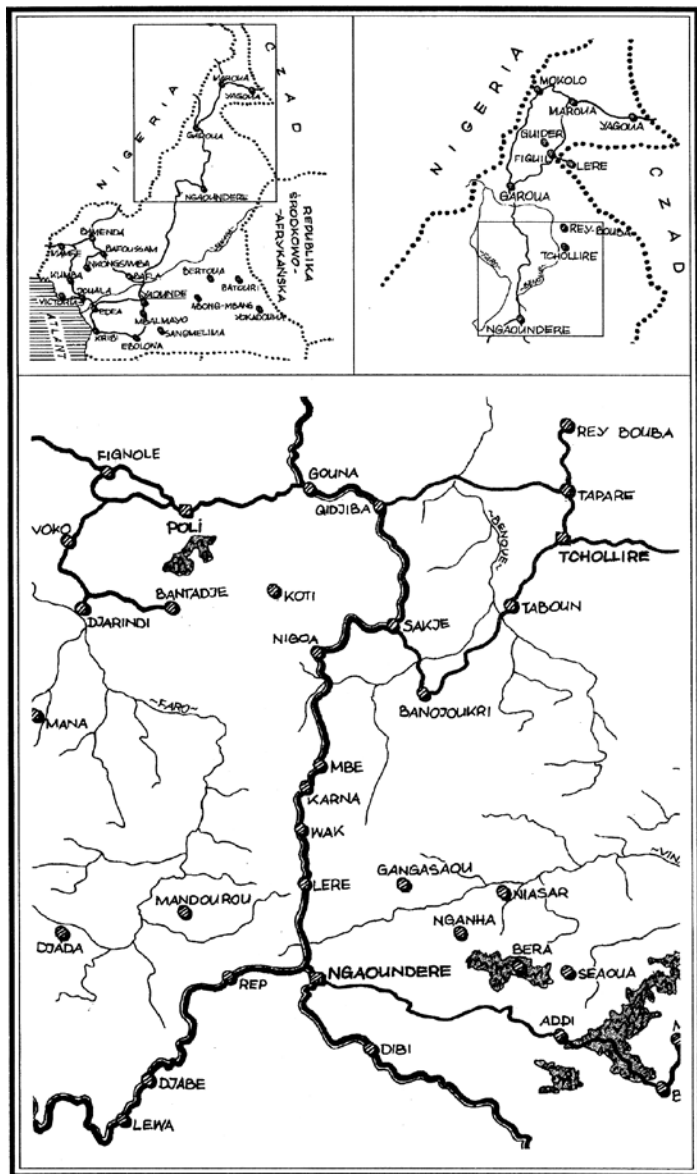
Fulbe i Dama wybuchły walki, Djôda zajął Arey – siedzibę Dama Arey. Po tym nowym zwycięstwie ardo kazał wybudować meczet¹⁷ na przeciwległym brzegu Reï Manga (*Wielki Rey*) – w miejscu, w którym obecnie znajduje się Reï Bouba. Pochowano go jednak w Bâdjâri¹⁸.

Wspomniane „rody” Fulbe stworzyły trzy wielkie ośrodki Fulbe w północnym Kamerunie: Ngaoundere, Garoua i Maroua. Ich władza obejmowała 51 lamidatów. Osadnictwo Yillaga było stabilniejsze i lepiej zorganizowane politycznie niż osadnictwo pozostałych Fulbe, w których dominowały niestabilne linie hodowców. Dlatego też stali się oni najpotężniejsi. Założyli w północnym Kamerunie 23 lamidaty: Agorma, Bâmé, Bé, Bibemi, Bindir, Bourha, Dembo, Doumrou, Gamsargou, Gazawa, Golombé, Guider, Guidiguis, Mayo-Louwé, Mbengui, Lagdo, Loubouki, Mbougui, Mindif, Miskin, Wouba, Woubawo i najpotężniejszy z nich – Reï Bouba. Od 1805 r. to właśnie Fulbe Yllaga zakładali pierwsze wielkie lamidaty.

Fulbe Yllaga poprzez swoje związki z miejscowymi grupami etnicznymi i większą skłonnością do integracji *riimay’be*, stworzyli złożone kategorie społeczno-etniczne. W niektórych grupach charakterystyczne cechy somatyczne Fulbe zostały prawie całkowicie wyeliminowane.

¹⁷ *Mosquée* po francusku to budynek na podobieństwo kościoła. *Masdjid* po arabsku, jak i *juulirde* po fulfulde to miejsce modlitwy, niekoniecznie budynek. Tradycyjnie *juulirde* to miejsce otoczone sekko – to raczej „teren modlitewny” (*fellere juulirde – fulfulde*). Por. Eldrige Rey s. 277-278.

¹⁸ Por. tenże, *Ray ou Rey-Bouba*, dz. cyt., s. 146-150.



01 Reï Bouba na mapie Kamerunu.

Budowanie potęgi Rei Bouba

Rządy po ardo Bouba Djôda przejął jego najstarszy syn, ardo Bouba Njidda, urodzony w 1767 r. Już w pierwszym roku sprawowania władzy podbił on militarnie Dama (*Dama Aray*). W 1798 r. założył główną siedzibę w miejscu, gdzie jego ojciec postawił meczet. Miejsce to zostało wybrane, ponieważ znajduje się na wzniesieniu i jest zasilane w wodę przez rzekę płynącą cały rok. Stanie się ono odtąd stolicą lamidatu. W latach 1805–1808 wznosił on twierdzę-pałac, który ze względu na rozmiary, charakterystyczny kształt i technikę dekoracji wewnątrz stanie się w przyszłości dumą Foulbe i emblematem systemu lamidatów. Obecnie jego teren zajmuje pięć hektarów. Pałac otoczony jest murem obronnym o długości 800 metrów i wysokości około siedmiu metrów, z centralnym wejściem w południowej pierzei. Grubość muru u podstaw sięga półtora metra. Ściany działowe oddzielają poszczególne zagrody, a także pola i ogrody warzywne. W pierwszej zagrodzie – o powierzchni trzech hektarów – rezyduje lamido. Ważne miejsce zajmuje w niej tzw. sala sądowa. W drugiej zagrodzie rezydują najbliżsi notable, odpowiedzialni za obronę i hodowlę bydła, a także większość dzieci lamido. Inni wysocy urzędnicy zajmują dalsze części pałacu. Inne budynki służą jako magazyny lub sklepy.

Na życie Fulbe w północnym Kamerunie, a także na historię i rozwój lamidatu Rei Bouba wpływ miała „święta wojna” (dihad) przeciwko niewiernym, ogłoszona w 1804 r. przez szajcha¹⁹ Usmana dan Fodio. Wojna ogarnęła początkowo tylko kraj Hausa w dzisiejszej Nigerii, ale szybko rozprzestrzeniła się na sąsiednie tereny. Wpisywała się ona w ogólną strategię Fulbe, którzy z reguły

¹⁹ *Shehu* – „mędrzec”, „uczony”. Ten honorowy tytuł pochodzi z j. arabskiego, gdzie dosłownie oznacza mężczyznę w podeszłym wieku, starca z założeniem, iż zna on Koran na pamięć.



02 Centralne wejście do pałacu lamido w Rei Bouba. Foto: Archiwum OMI, Garoua.

początkowo nie wchodzili w konflikt z miejscowymi społecznościami, wśród których się osiedlali. Kiedy jednak czuli się dostatecznie silni, zmierzali do przejęcia władzy. Tak działo się również w Afryce Zachodniej. Ten mechanizm zauważyć można także w dżihadzie Usmana dan Fodio²⁰. Na wieść o dżihadzie lokalni wodzowie Fulbe z terenów dzisiejszego północnego Kamerunu podnieśli bunt przeciwko miejscowym wodzom plemiennym, prosząc sułtana²¹

²⁰ Państwa teokratyczne Fulbe w Futa Toro, Masinie i Futa Dżallon zainspirowały podobne wystąpienia o charakterze religijnym, społecznym i politycznym. Formalną inspiracją do wojny było rozczarowanie szejcha z powodu mieszania się islamu z praktykami pogańskimi Hausa. Traktował ich jako „czarnych pogan”. Por. M. Kuś, *Boża ścieżka i jej rozstaje*, dz. cyt., s. 71-75.

²¹ Szejhu Usman dan Fodio w literaturze określany jest różnymi tytułami, w tym także „sułtanem”. Wynika to z pewnością z faktu, iż po zaledwie kilku

z Sokoto o pomoc. Usman dan Fodio wybrał modibo²² Adama²³ z Gurin na dowódcę frontu południowego. Zorganizowana przez niego armia odniosła szereg sukcesów militarnych na południu oraz na wschodzie tworzącego się imperium Fulbe, wykorzystując m.in. swą przewagę liczebną, techniczną i organizacyjną. Główną siłą uderzeniową Fulbe była kawaleria. Z państwa Bornu przejęli oni łuki i strzały, nieznane dotąd rodzimym mieszkańcom północnokameruńskiej sawanny.

Armia modibo Adama początkowo rezydowała w Gurin, u zbiegu rzek Faro i Benue. Jego szybkie sukcesy przekonały wielu lokalnych przywódców Fulbe do przejścia na jego stronę. Adama mianował za życia ponad czterdziestu lamibe. Podlegli władcy musieli mu wysłać daninę w postaci bydła. Pozostając w lennej zależności od sułtana z Sokoto, modibo Adama podporządkował sobie lokalnych wodzów Fulbe z okolic Garoua, Maroua i Ngaoundéré, przybierając tytuł emira. Stolicą emiratu pozostawała Yola (Nigeria). Struktura organizacyjna tworzącego się państwa oparta była na systemie lamidatów. Pod koniec XIX w. emirowi z Yola podlegało około 70 lamidatów. W ten oto sposób Fulbe kontrolowali ogromne terytorium. Poza granicami ich państw znajdowała się tylko okolica Logone, zasiedlona przez Musgum,

latach wojny stał się on przywódcą największego państwa w Afryce. Stolicą państwa było Sokoto.

²² Por. wyjaśnienie w tekście rozdziału.

²³ Adama bii Ardo Hassana (ur. 1786, zm. 1847), bardziej znany jako modibo Adama, był uczonym i świętym wojownikiem zarazem. Studiował islam w Bornu i w kraju Hausa. W 1805 lub 1806 r. przywódcy Fulbei w Gurin wybrali poselstwo do Usmana Dan Fodio. Znalazł się w nim także Adama ze względu na reputację pobożnego i znajomość kraju. Shehu Usman i podarował mu flagę, symbol dowodzenia w armii Usmana. W ten sposób Adama stał się jednym z najbardziej gorliwych krzewicieli idei Usmana. Od jego imienia pochodzi geograficzna nazwa Adamawa. Por. M. Kuś, *Boża ścieżka i jej rozstaje*, dz. cyt., s. 163-171.

Massa i Tupuri, kraj Mundangów, gdzie ich podbój okazał się krótkotrwały, region Moutourwa zamieszkały przez Gisiga, a także kraj Mandara na północ od Mayo Mangafé, centralny i północny masyw górski Mandara. Nie byli w ich granicach także Gidarzy z Lam, Dzangu i Bidzar²⁴.

Według tradycji zebranych przez Elidrige Mohammadou ardo Bouba Njidda z Reï również miał wybrać się na spotkanie z Usmanem Dan Fodio. Nim jednak dotarł do Sokoto dowiedział się, iż dowódcą został mianowany modibo Adama. Ta opowieść – sprzeczna z faktami historycznymi – świadczy jednak o rozczarowaniu ardo Bouba Njidda z powodu mianowania moddibo Adama na głównego dowódcę²⁵, tym bardziej że ardo Bouba Njidda także skutecznie powiększał przez podboje swoje terytorium. Jego autorytet polityczny i militarny rósł coraz bardziej. Adama postanowił więc pozbyć się groźnego rywala. Wezwał go z daniną do Yola i przygotował na niego zasadzkę. Buba Ndjidda wyszedł z niej jednak cało i wypowiedział emirowi wojnę. Lamibe z Bibemi, Dembo, Be i Batchawo wsparli w niej ardo Buba Ndjidda, inni wsparli emira, jeszcze inni przybrali postawę wyczekującą i nie angażowali się w walki. Prawie przez pięć miesięcy oblegano Reï. Z powodu pory deszczowej oblężenie i walki przerwano. Emir wyznaczył jedynie roczną daninę w wysokości 1000 niewolników, 1000 wołów i 10 kłów słoniowych. Daniny tej jednak ardo nie uiszczył²⁶.

Rozejm trwał cztery lata. Ardo Bouba Njidda zbudował nową twierdzę w Tcholliré, której emir także nie potrafił zdobyć. Zawarto pokój, na mocy którego ardo Bouba Njidda zobowiązał się do płacenia daniny emirowi z Yola. Ale kiedy w 1847 r. Adama zmarł,

²⁴ Por. S. Piłaszewicz, *Potęga Księgi i Miecza Prawdy*, dz. cyt., s. 114-116.

²⁵ Por. E. Mohammadou, *Ray ou Rey-Bouba*, dz. cyt., s. 152-155.

²⁶ Por. tamże, s. 177-182.

ardo Bouba Njidda nie udał się do Yola, by złożyć homagium jego synowi²⁷.

To głównie ze względu na konflikt na linii Yola – Rei Bouba ważniejsze w polityce stały się o wiele później założone lamidaty w Ngaoundéré (1836 r.) i Garoua (1839 r.). Ok. 1835 r. ardo Bouba Njidda wsparł ardo Ndjoddiego z Ngaoundéré w podboju Mbum i założeniu własnego lamidatu.

Ardo Bouba Njidda podbijał systematycznie okoliczne ziemie także dla siebie. Poszerzył w ten sposób granice lamidatu o tereny dzisiaj pozostające w granicach Czadu i Republiki Środkowoafrykańskiej. Stał się w ten sposób twórcą największej potęgi lamidatu. Po jego śmierci w 1866 r. następcą został jego syn, ardo Bouba Djouroum. Rządził on lamidatem w latach 1866–1899. Został on nazwany *Baba*²⁸ Djouroum. Ponieważ nie był on najstarszym synem, dochodziło do wewnętrznych konfliktów. Prowadził ona także walki, m.in. z ludami Mbum z Mbéré i Dii (Duru) na zachodzie. Wyprawił się również na tereny dzisiejszej Republiki Środkowoafrykańskiej, gdzie w okolicach Baibokoum pojmał wielu niewolników. Utrzymywał też relacje dyplomatyczne z Yola²⁹, gdzie pogodzono się z niezależnością lamidatu Rei Bouba. Relacje te pogorszyły się w 1890 r., kiedy rządy w Yola objął emir Zubairu (1890–1901), chcący zrekonstruować imperium Adama. Symboliczna niemal, pograniczna wojna trwała tylko jeden dzień. Ardo Bouba Djouroum zmarł w 1899 r.³⁰

²⁷ Por. E. Mohammadou, *La chronique de Bouba Njidda Rey*, „Abbia: revue culturelle camerounaise” (1963) 4, s. 26-34.

²⁸ „Ojciec”, „tata”.

²⁹ Następcą emira Adama był jego syn Lawwal (1848-1872). Po nim rządy sprawował Sanda (1872-1890).

³⁰ Por. E. Mohammadou, *Ray ou Rey-Bouba*, dz. cyt., s. 199-219.

Struktury władzy politycznej i religijnej

Wiek XIX był zasadniczym okresem dla kształtowania się nowych struktur w społeczności północnokameruńskich Fulbe. Widoczne jest to także w zmieniającej się terminologii związanej z władzą polityczną i praktykowaniem islamu. Ważnym czasem kształtowania się struktur północnokameruńskich Fulbe był z pewnością ich pobyt na terenie imperium Bornu, państwa mużułmańskiego ukształtowanego już od wieków. W ich strukturze społeczno-politycznej najważniejszą funkcję pełnił *ardo*. Termin ten przeniknął wraz z migracją Fulbe do północnego Kamerunu. Najpowszechniej był on używany w regionie Benue, gdzie w XIX w. tak określano prawie wszystkich wodzów „księstw” Fulbe. Nie był on natomiast znany w Yola, gdzie później rządził Adama. Po przejściu Fulbe na bardziej osiadły tryb życia tytuł ten związał się z pojęciem terytorialności, tak że wprowadzano nawet termin *ardorat* dla określenia obszaru terytorialnego podległego *ardo*. Ale gdzie indziej *ardo* nie miał władzy związanej z określonym terytorium³¹.

W podstawowym porządku religijnym – mużułmańskim – liczyła się także znajomość Koranu. Była ona trudna, gdyż wiązała się ze znajomością języka arabskiego. Z pomocą szła tutaj grupa wykształconych religijnie nauczycieli i przewodników religijnych. Studia koraniczne wieńczyła uroczystość *do'ordu* – nadania stopnia

³¹ Por. L.Lettenneur, A. Doufissa, G. Nanko, G. Tacher, J.C. Lobry, *Étude du secteur Élevage, Cameroun*, Montpellier: CIRAD-EMVT-BDPA-SCETAGR 1995, s. 43. Współcześnie tytuł ten ma znaczenie wśród pasterzy Fulbe, jednak w północnym Kamerunie jest traktowany jako relikw przeszości i jego znaczenie rozmywa się. Por. C. Seignobos, H. Tourneux, *Le Nord-Cameroun à travers ses mots. Dictionnaire de termes anciens et modernes. Province de l' Extrême-Nord*, Paris: IRD, Karthala 2002, s. 21-22.

*mallum*³². Zwany jest też niekiedy *malam*. Tytuł *mallum* („uczony”) uzyskuje się po ukończeniu czytania i pisania całego Koranu. *Mallum* zazwyczaj uczy Koranu, natomiast nauki koraniczne są raczej domeną *modibo*. Ten tytuł nie jest tak sformalizowany jak *mallum*. Wspólnota muzułmańska przyznaje go powoli tylko swoim najbardziej czcigodnym mistrzom, na podstawie ich wiedzy, pobożności, tradycji rodzinnej i reputacji mądrości, na którą wskazuje także jakość i liczba ich uczniów. Żaden *modibo* nie może zdobyć tego tytułu podstępem. Dopiero wpływ jego nauki, echo jego opinii w sprawach religijnych i prawnych, sprawia, że zaczyna się pozdrawiać *malluma* tytułem *modibo*³³.

Zdarzało się jednak, że *ardo* – także wódz sił zbrojnych Fulbe – nie znał języka arabskiego, nie mógł więc czytać Koranu. Powstawała zatem tendencja, żeby naczelnym wodzem zostawał *modibo*, gdyż zgodnie z zasadami etnicznymi, ale także z długą tradycją muzułmańską, nie sposób było oddzielić władzy religijnej od politycznej. Stanowiły jedność one od samego początku.

Nowy tytuł i nowa jakość sprawowanej władzy w powstających, terytorialnych strukturach Fulbe pojawiła się po ogłoszeniu *džihadu* – świętej wojny – przez Usmana Dan Fodio. Pojawił się wtedy podstawowy tytuł i urząd w strukturze społeczno-politycznej – *lamido*. To współcześnie powszechny, sfrancuszczonej termin z języka fulfulde (l. poj. *laamiido*, l. mn. *laamiibe*) oznaczający władcę muzułmańskiego, „sułtana”. Wodzowie Fulbe do czasów podboju nazywani byli *ardo*, z czasem przeradzali się w *mallum* lub *modibo*, aby otrzymać inwestyturę od sułtana z Sokoto przez

³² Wyraz w j. fulfulde, pochodzący od arabskiego *mu'allim* – „profesor” (tak jak w tradycji polskiej „profesor” w szkole średniej), *de facto* nauczyciel w szkole koranicznej.

³³ Por. R. Santere, C. Mercier-Tremblay, *La quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Montréal: Presses de l'Université de Montréal 1982, s. 339.

pośrednictwo emira z Yola. Do połowy XIX wieku ci, którzy byli władcami najpotężniejszych „księstw”, przyjmowali tytuł *lamido*, który początkowo był zarezerwowany dla *shehu* Usmana Dan Fodio z Sokoto, który był nazywany *laamiido juulbe* – „przywódcą wiernych”³⁴. Usman dan Fodio pod hasłem powrotu do ścisłej obserwacji Koranu podporządkowywał swojej władzy wielkie obszary, dając niezwykły rozkwit sułtanatowi Sokoto³⁵. Po jego śmierci emir Adama z Yola stworzył nowy urząd dla swoich poddanych, lokalnych przywódców Fulbe – *lamido*. Taki władca stawał się wodzem określonego terytorium, w przeciwieństwie do *ardo*, przywódcy z reguły (w dawnej tradycji pasterskiej) określonego rodu, ale też później i określonego terytorium.

Rozbudowywany system feudalny Fulbe miał jeszcze inne, zmieniające się w czasie i przestrzeni funkcje. Były one widoczne między innymi podczas spotkania emira Adama i ardo Bouba Njidda w Yola, jeszcze przed konfliktem zbrojnym. Modibo Adama zwracał się wówczas do ardo Bouba Njidda w fulfulde, używając tytułu *Jawro Manga* – „Wielki Wódz”, ale tytuł ten odnosił się *de facto* do wielkiego wodza wsi³⁶. Termin ten pierwotnie (w tradycji pasterskiej) wywodził się od wodza grupy ludzi (spokrewnionych), później – w tradycji społeczności osiadłej – oznaczał „wodza wioski” (*jawro wuru*), niekiedy „wodza dzielnicy” czy raczej w polszczyźnie „kwartału” (*jawro fattude*)³⁷. Często także z tym

³⁴ Por. C. Seignobos, H. Tourneux, *Le Nord-Cameroun à travers ses mots.*, dz. cyt., s. 166. W latach 50. XX w. tytuł ten uległ dewaluacji, jak wyjaśnia J. Bouy trais: „Wszyscy szefowie kantonów mają teraz tendencję do przywłaszczania go sobie. [To tytuł, który] kiedyś wyrażał rozległą władzę wodzów Fulbe... staje się powszechny i traci swoje pierwotne znaczenie”. J. Boutrais, *Mozo-Wazan. Peul et montagnards au nord du Cameroun*, Paris: ORSTOM 1987, s. 94.

³⁵ Por. S. Piłaszewicz, *Potęga Księgi i Miecza Prawdy*, dz. cyt., s. 99-119.

³⁶ Por. E. Mohammadou, *Ray ou Rey-Bouba*, dz. cyt., s. 174-175, 292-293.

³⁷ Por. C. Seignobos, H. Tourneux, *Le Nord-Cameroun à travers ses mots.*, dz. cyt., s. 100.

terminem konkurował *lawan* (sfrancuszczone *laouane*) – termin pochodny od tytułu *lawân* w j. kanuri³⁸, oznaczający także wodza wioski czy bardziej okręgu. Określenia tego używają również Arabowie Szuwa. U Fulbe tytułem tym najpierw obdarzano wodzów podporządkowanych sobie w wyniku podboju. Z latami tytuł ten zdewałowował się – podobnie jak *lamido* – i był stosowany do posiadacza pośredniego wodzostwa między *lamido* a *dzauro*³⁹.

Święta wojna Usmana Dan Fodio ukształtowała feudalną strukturę państwa Fulbe. Na jego czele stał sułtan z Sokoto. Podlegali mu emirowie, w tym emir z Yoła. Emirowi podlegali *laamiibe*, sprawujący władzę w lamidatach o różnej wielkości i potędze. Lamidat Rei Bouba ukształtował swoje struktury na podobieństwo innych. Stojący na czele lamido posiadał władzę religijną, społeczną, sądowniczą i polityczną. Była to władza absolutna, podparta autorytetem władcy-imama. Wpisywało się to w odwieczną tradycję muzułmańską, łączącą władzę polityczną z władzą religijną. W tę tradycję wpisał się też *nolens volens* szajch Usman dan Fodio, który – wśród wielu nadawanych mu przydomków – został ogłoszony *amir al-mu'minin*, czyli przywódcą wiernych. To sprawiło, że był wodzem zarówno politycznym, jak i religijnym, co dawało mu uprawnienia do ogłaszania i prowadzenia dżihadu, formowania armii i stania się jej dowódcą⁴⁰.

³⁸ Kanuri byli grupą etniczną dominującą przez wieki w państwie Bornu, skąd przywędrowali Fulbe. Ten termin był derywatem od arabskiego *al'awan* – „pomocnik”. Por. F. Hagenbucher-Sacripanti, *Les Arabes dits a suwa du Nord Cameroun*, „Cahiers de l'ORSTOM Sér. Sc. Hum.” Vol. XIV (1977) nr 3, s. 235.

³⁹ Por. C. Seignobos, H. Tourneux, *Le Nord-Cameroun à travers ses mots.*, dz. cyt., s. 166-168.

⁴⁰ Nazywano go *Shehu* (mędrzec/uczoney), *Nuru Za-mani* (światło epoki), *Malamin Malamai* (nauczyciel [wszystkich] nauczycieli), *Malami Abin Biya* (nauczyciel godzien posłuchu), *Gigami Uban Tambura* (bęben, którego brzmienie przewyższa wszystkie inne). Por. M. Kuś, *Boża ścieżka i jej rozstaje*, dz. cyt., s. 203-211; S. Piłaszewicz, *Potęga Księgi i Miecza Prawdy*, dz. cyt., s. 103-105.

Zasadniczo władzę po zmarłym powinien dziedziczyć jego najstarszy syn, ale od tej reguły były wyjątki. Kiedy ustalono już dziedzictwo, sprawujący władzę wchodził do pałacu lamido w Reï Bouba, a po nim wchodziłi inni krewni w kolejności starszeństwa.

Jednak ta władza absolutna lamido była *fada* (fulfulde *faada*)⁴¹ – radą, czy raczej rodzajem rządu kierowanego przez lamido. Rząd ten składał się z notabli odpowiedzialnych za różne resorty, w tym za inwentarz żywy i obronę. Miał on m.in. funkcję „premiera” (*galdiima*), „ministra” finansów i przywódcy stad bydła, (*saarkin sanu*), odpowiedzialnego za kult (*saarkin faada, imam*), pierwszego sędziego (*alkali*), drugiego sędziego (*wajiri*), wielkiego szambelana (*kaïgama*), wodza wojny (*saarkin yabi*), wodza dogari (*saarkin dogari*), „ministra” handlu (*sarki siniki*) i innych, jak chociażby szefa służb wywiadowczych.

W regionie przewodzili wybrani *dogari* – niewolniczo oddani wysłannicy *Baba*. Byli oni szkoleni na jego dworze i z każdym aktem bohaterstwa awansowali w hierarchii dworskiej. Lamido powierzał im specjalne zadania. Nadzorował w ten sposób swoje państwo, umacniając jego jedność. Ważną rolę w terenie pełnili także dżauro, podlegli we wszystkim lamido. Do głosu byli także dopuszczani *horeem* – przywódcy rdzennych rodów, które zostały zwasalizowane i podpisały pakt z ardo Bouba Njidda. Z pewnością stanowi to pewną specyfikę lamidatu Reï Bouba w porównaniu z innymi lamidatami⁴².

Terytorium lamidatu podzielone jest obecnie na cztery strefy terytorialne, z których każda jest kontrolowana przez odpowiedzialnego

⁴¹ Por. Termin ten pochodzi z hausa *fáadà*, rada wodza. Por. C. Seignobos, H. Tourneux, *Le Nord-Cameroun à travers ses mots.*, dz. cyt., s. 92.

⁴² Por. funkcje *fada* w lamidacie Ngaoundéré wyszczególnione w: J.-C. Froelich, *Comandement et organisation sociale chez les Fulbe*, „Etudes Camerounaise” (1954) nr 45/46, s. 34; J. Owona, *Les systèmes politiques précoloniaux au Cameroun*, Paris: Éditions l’Harmattan 2015.

dogari: strefa Touboro w kierunku granicy z Czadem; strefa Baimboum przy granicy z Republiką Środkowoafrykańską; strefa Madigrin; strefa Tcholliré.

Od początku główną ostoją władzy lamido była armia, a zwłaszcza kawaleria. Dzięki niej *Baba* zwasalizował ludy tubylcze i rozszerzył swoją dominację w regionie. Od początku bowiem jego władza opierała się na podłożu militarnym.

Teokratyczne państwo fulbejskie było zasadniczo dwuklasowe, składało się z *rimbe* (l. poj. *dimo*), czyli wolnych mużulmanów oraz *maccu'be* (l. poj. *maccu'do*), czyli pogańskich niewolników. Jednak w obydwu grupach można wyróżnić jeszcze inne stany czy też zamknięte grupy utworzone na zasadzie dziedziczenia. Do pierwszej należy lamido i jego najbliższa rodzina (ród), zajmujący uprzywilejowaną pozycję polityczną. Wśród wolnych mużulmanów można także wyróżnić *riimay'be* – to ci, którzy niedawno (w XIX w.) zostali sprowadzeni do stanu poddaństwa, a następnie uwolnieni. Historia niewolników i wyzwolonych bowiem w społeczności Fulbe jest bardzo skomplikowana i właściwie pozostaje ona do opracowania. Dotyczy to także *maccu'be*, którzy dzielą się na kilka grup, wśród których najniższą pozycję zajmował „niewolnik-jeniec”, stanowiący część majątku i dziedziczony tak, jak stada bydła⁴³. Istniały też wioski zniewolonych rolników (*ruumnde*). Społeczeństwo Fulbe w XIX w. oraz na XX w. opierało się na niewolnictwie. Odsetki populacji o pochodzeniu serwilistycznym są różne, ale można je szacować na jedną trzecią całej populacji Fulbe. Uwolnieni przez prawa kolonialne, niektórzy z nich nie dążyli do emancypacji i pozostali blisko swoich panów, inni zaś kontynuowali proces

⁴³ Por. R. Vorbrich, *Lamidat. Państwo przedkolonialne w państwie postkolonialnym*, dz. cyt., s. 13-15.

emancypacji⁴⁴. To właśnie handel niewolnikami, a nie hodowla bydła był źródłem fortuny dzisiejszej burżuazji Fulbe.

Systematyczne ograniczanie władzy i terytorium lamido

Podporządkowywanie ziem dzisiejszego Kamerunu Rzeszy Niemieckiej rozpoczęło się w 1884 r. od Duala. Jednak pierwsza niemiecka wyprawa zbrojna na ziemie północnego Kamerunu zakończyła się niepowodzeniem. W 1888 r. Niemcy zostali pokonani przez oddziały lamido z Tibati. Opór lamido z Tibati przełamany został dopiero dziesięć lat później. Drogę do podboju północnego Kamerunu znacznie ułatwili Niemcom Anglicy, którzy w 1900 r. zaatakowali emira Zubayru (Djubeiru) z Yola, zajmując stolicę emiratu i włączając ją do Nigerii. Emir schronił się w lamidacie Bibemi, gdzie odnawiał armię. Decydującą bitwę z emirem Subeiru z Yola o panowanie nad Kamerunem północnym stoczono w styczniu 1902 r. pod Maroua. Zakończyła się ona pogromem oddziałów Fulbe. Sam emir schronił się w górach Mogazang, gdzie zginął z rąk Kirdi. Lamibe z północy Kamerunu złożyli przysięgę wierności Rzeszy Niemieckiej. W tym samym roku dowodzący wojskami niemieckimi major Hans Dominik zajął stolicę Mandara – Mora⁴⁵ oraz Kousseri. On także założył garnizon wojskowy w Garoua. Podbój północnego Kamerunu został zakończony. Początkowo pojawiały się liczne bunty. Mal Alhadji sprzeciwił się chrześcijańskim Europejczykom i w imię islamu wzniecił powstanie. Podbił

⁴⁴ Por. C. Seignobos, *Les Fulbes*, s. 12-13.

⁴⁵ Ostatnia stolica Mandara, przeniesiona tam przez Rabaha.

część Diamaré. To samo uczynił Goni Waday w Benoué. Wielcy lamibe woleli już jednak towarzyszyć kolumnom niemieckim⁴⁶.

Niemiecka ekspansja nie ominęła także lamidatu Rei Bouba. W 1899 r. władzę po ardo Bouba Njidda przejął jego syn, a Mal Hammadou. 24 grudnia 1901 r. jego kawaleria starła się z niemieckim oddziałem, dowodzonym przez por. Radtke, między Djouroum a Rei. Po krótkiej bitwie oddziały lamido wycofały się, pozostawiając na polu 250 poległych. Następnie oddział niemiecki podszedł do stolicy lamidatu i zaczął ją bombardować z dział, co spowodowało ucieczkę władcy. Niemcy zajęli Rei Bouba, a ardo Mal Hammadou został zabity przez swoich podwładnych⁴⁷. Władzę po nim przejął jego brat, ardo Bouba Djama'a, który nawiązał pokojowe stosunki z Niemcami. Pomimo tego terytorium lamidatu zostało nieco uszczuplone poprzez niemiecko-francuskie komisje graniczne, które włączyły jego część (tereny Gbaya) w granice kolonii francuskich. Na dodatek duża część ludności Dii uciekła spod autorytarnych rządów Bouba Djama'a na tereny lamidatu Ngaoundéré, osiedlając się zwłaszcza w okolicach Mbé. W niemieckim północnym Kamerunie obowiązywał pośredni system rządzenia. Władza terenowa pozostała w rękach lamibe. Tak samo było i w Rei Bouba, które było zarządzane przez Niemców z Garoua.

Po wybuchu I wojny światowej wojska brytyjskie (z Nigerii) oraz francuskie (z Francuskiej Afryki Równikowej) uderzyły na siły niemieckie w Kamerunie. Od 19 grudnia 1914 r. do 10 czerwca 1915 r. oddziały brytyjskie i francuskie toczyły bitwę z Niemcami pod Garoua. Niemcy zgromadzili tam swoje siły, liczące 44 Niemców i 4000 Afrykanów. Niemcy posiadali lekką artylerię oraz karabiny

⁴⁶ Por. E. Mohammadou, *Les Ferobe du Diamaré. Maroua et Petté*, Niamey: Centre Regional de Documentation pour la Tradition Orale 1970, s. 245.

⁴⁷ Por. E. Mohammadou, *Ray ou Rey-Bouba*, dz. cyt., s. 221-224. Relacja z walk autorstwa por. Radtke w: tenże, *La chronique de Bouba Njidda Rey*, dz. cyt., s. 46-55.

maszynowe. Alianci byli gorzej uzbrojeni. Garnizon w Garoua skapitulował dopiero po sprowadzeniu przez aliantów ciężkiej artylerii. Bitwę kolonialnych potęg śledził ardo Bouba Djama'a. Posyłał on zaopatrzenie zarówno Niemcom, jak i aliantom. Walczące strony okazały solidarność i nie przeszkadzały transportom żywności. Jedni i drudzy płacili za żywność. Po kapitulacji Garoua ardo wydał ucztę na cześć zwycięzców, a następnie pomagał bić Niemców pod Ngaoundéré⁴⁸.

Ardo Bouba Djama'a szybko stał się bliskim sojusznikiem Francuzów, którzy mimo to uszczuplili terytorium lamidatu, włączając m.in. część ziem do lamidatu Ngaoundéré (Meiganga), a część do lamidatów Garoua i Bibemi. Podczas gdy na południu powszechny był system bezpośredniego zarządzania, w północnym Kamerunie Francja kontynuowała prowadzoną przez Niemców politykę rządów pośrednich. Faktyczna władza terenie należała zatem do lamibe. Reï Bouba było nadal zarządzane z Garoua. Dopiero w 1954 r. utworzono jednostkę administracyjną w Tcholliré. Od tego czasu Tcholliré stało się głównym ośrodkiem władzy państwowej na tym obszarze, a Reï Bouba zostało zredukowane do podprefektury. Jednak lamibe z Reï Bouba mieli nadal bezprecedensową władzę na swoim terytorium. Za tę wierność ardo otrzymał obietnicę, że aż do jego śmierci lamidat będzie podlegał bezpośrednio Wysokiemu Komisarzowi Republiki Francuskiej – za pośrednictwem naczelnika okręgu Garoua – i że w jego obrębie nie zostanie ustanowione żadne stanowisko administracyjne.

Po śmierci ardo Bouba Djama'a w 1945 r. sprawował ją jego najstarszy syn Bouba Amadou. Pomimo jego sprzeciwu w 1954 r. ziemie lamidatu odwiedził o. Honoré Jouneaux. Podczas swego

⁴⁸ Por. tenże, *Ray ou Rey-Bouba*, dz. cyt., s.231-237; A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa: [Akademia Teologii Katolickiej] 1988, s. 124-126.

krótkiego pobytu w Touboro usiłował on zorganizować grupę katechumenów w oparciu o kilka rodzin chrześcijańskich, wywodzących się z Czadu. Kiedy w grudniu 1955 r., złożył on wraz o. Jacques de Bernon władcy Rei Bouba, ten oświadczył misjonarzom: „Przybyliście na moje ziemie, zajmijcie się zatem swoimi sprawami”⁴⁹. O. Jacques de Bernon założył misję w Touboro. W maju 1958 r. jego miejsce zajął o. André Durand, który stał się niekwestionowanym apostołem Mbum oraz zdecydowanym przeciwnikiem łamania praw człowieka przez administrację władcy Rei Bouba. W 1970 r. misję w Tcholliré założyli polscy oblatci Maryi Niepokalanej. W 1975 r. kolejna misja polskich oblatów powstała w Madingrin. Obydwie misje aktywnie włączyły się w pomoc w rozwoju miejscowej ludności oraz obronę praw człowieka⁵⁰. Nadużycia te były jaskrawe, zwłaszcza przy ściąganiu przez lamido nielegalnych – w świetle prawa państwowego podatków i danin. Kontrowersje też budzi istniejące do dzisiaj prywatne więzienie i funkcjonująca milicja w służbie lamido.

W 1973 r. władzę w lamidacie przejął Abdoulaye Amadou (1975–2004), a po nim Moustafa Abdoulaye (2004–2006).

Po uzyskaniu przez Kamerun niepodległości władze centralne w Jaunde starały się wprowadzić także silniejszą administrację

⁴⁹ J. de Bernon, *L'Apostolat sur la Terre de Rey Bouba*, Entre Nous (1957) nr 5, s. 14.

⁵⁰ Por. J. Różański, *Działalność polskich oblatów Maryi Niepokalanej w Kamerunie (1970-2010)*, Warszawa: Instytut Dialogu Kultury i Religii, Wydział Teologiczny UKSW, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2015, s. 37-38, 131-146. Bardzo ciekawą relację z codzienności życia mieszkańców wsi pod władzą lamido przedstawił: K. Zielenda, *Państwo w państwie*, w: W. Cisko, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – kultury i migracje*, Warszawa: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego UKSW 2013, s. 65-71. Por. także: I. Saibou, *Paroles d'esclaves au Nord-Cameroun*, „Cahiers d'études africaines” (2005) nr 3-4, s. 853-877; Human Rights Defenders Network in Central Africa [HRDNCA], *Communiqué de presse N°0003/Cam/2016*, <https://www.redhac.org> [07/08/2022].

w północnym Kamerunie, starając ograniczać wpływy lamibe. W dużej mierze się to udało, ale na terenie lamidatu Reï Bouba proces ten postępował bardzo powolnie. Do dziś pozostaje on bardzo enigmatycznym terytorium Kamerunu, które ma o wiele większą autonomię niż jakakolwiek inna część kraju. Lamibe z Reï Bouba stali się niezwykle lojalnymi zwolennikami obydwu prezydentów Kamerunu – Ahmadou Ahidjo i Paula Biya, wspierając jednopartyjny system prezydencki. Lamibe z Reï Bouba należeli do ścisłego biura politycznego Kameruńskiego Ludowego Związku Demokratycznego (*Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounaise* – RDPC), partii przydenckiej. Po wprowadzeniu przez prezydenta Paula Biya systemu wielopartyjnego ardo Abdoulaye Amadou zakazał spotkań partiom opozycyjnym. Manipulował też wynikami wyborów. Prezydent Paul Biya odwdzięczał się za tę wierność przymykaniem oczu na nadużycia, a w 2003 r. złożył osobistą wizytę w Reï Bouba.

W 2006 r. władzę w lamidacie przejął ardo Aboubakary Abdoulaye. I chociaż dekretem rządu kameruńskiego z 4 lipca 2007 r. został on mianowany tradycyjnym wodzem pierwszego stopnia, z ograniczeniem kompetencji tylko do okręgu Reï Bouba, to jednak tradycyjnie jego władza sięga dalej. Aboubakary Abdoulaye został mianowany także senatorem i pierwszym wiceprzewodniczącym Senatu kameruńskiego.

Bibliografia

- Bernon J. de, *L'Apostolat sur la Terre de Rey Bouba*, „Entre Nous” (1957) nr 5, s. 14.
- Boutrais J., *Mozo-Wazan. Peul et montagnards au nord du Cameroun*, Paris: ORSTOM 1987.

- Froelich J.-C., *Comandement et organisation sociale chez les Fulbe*, „Etudes Camerounaise” (1954) nr 45/46, s. 3-91.
- Hagenbucher-Sacripanti F., *Les Arabes dits a suwa du Nord Cameroun*, „Cahiers de l'ORSTOM Sér. Sc. Hum.” Vol. XIV (1977) nr 3, s. 235 [223-249].
- Human Rights Defenders Network in Central Africa [HRDNCA], *Communiqué de presse N°0003/Cam/2016*, <https://www.redhac.org> [07/08/2022].
- Komorowski Z., *Kultury Czarnej Afryki*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1994.
- Kurek A., *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa: [Akademia Teologii Katolickiej] 1988.
- Kuś M., *Boża ścieżka i jej rozstaje. Dżihad Usmana Dan Fodio i dzieje emiratów fulańskich*, Kraków 2003.
- Lacroix P.-F., *Distribution géographique et sociale des parlers peul du Nord-Cameroun*, „L'Homme” t. 2 (1962) nr 3, s. 75-101.
- Lacroix P.-F., *Le puel*, w Perrot J. (red.), *Les langues dans le monde ancien et moderne*, t. 1, Paris 1981, s. 19-31.
- Letenneur L., Doufissa A., Nanko G., Tacher G., Lobry J.C., *Étude du secteur Élevage, Cameroun*, Montpellier: CIRAD-EMVT-BDPA-SCE-TAGR 1995.
- Mohammadou E., *L'histoire des Peuls Ferôbe du Diamaré: Maroua et Petté*, Cameroun: Onarest; Tokyo: ILCAA 1976.
- Mohammadou E., *La chronique de Boubas Njidda Rey*, „Abbia: revue culturelle camerounaise” (1963) 4, s. 17-55.
- Mohammadou E., *Les Ferobe du Diamaré. Maroua et Petté*, Niamey: Centre Regional de Documentation pour la Tradition Orale 1970.
- Mohammadou E., *Les lamidats du Diamaré et du Mayo-Louti au XIXe siècle (Nord-Cameroun)*, Tokyo: ILCAA 1988.
- Mohammadou E., *Ray ou Rey-Boubas: tradition transmise par Alhadji Hamadjoda Abdoullay. Traditions historiques des Foulbé de l'Adamawa* Garoua: Musée Dynamique du Nord Cameroun, ONAREST; Paris: C.N.R.S. 1979.

- Owona J., *Les systèmes politiques précoloniaux au Cameroun*, Paris: Éditions l'Harmattan 2015.
- Piłaszewicz S., *Potęga Księgi i Miecza Prawdy. Religia, cywilizacja i kultura islamu w Afryce Zachodniej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.
- Różański J., *Działalność polskich oblatów Maryi Niepokalanej w Kamerunie (1970-2010)*, Warszawa: Instytut Dialogu Kultury i Religii, Wydział Teologiczny UKSW, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2015.
- Różański J., *Fulbe w strefie Sudanu. Migracje, władza i pieniądze*, w: W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – kultury i migracje*, Warszawa: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego UKSW 2013, s. 47-64.
- Różański J., *Inkulturacyja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*, Poznań 2004, s. 60-75.
- Saïbou I., *Paroles d'esclaves au Nord-Cameroun*, „Cahiers d'études africaines” (2005) nr 3-4, s. 853-877.
- Santere R., Mercier-Tremblay C., *La quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Montréal: Presses de l'Université de Montréal 1982.
- Seignobos C., *Eldridge Mohammadou (1934-2004)*, „Journal des africanistes” 75 (2005) nr 2, s. 299-306.
- Seignobos C., *Les Fulbes*, w: Seignobos C., Iyébi-Mandjek O. (red.), *Atlas de la Province Extrême-Nord Cameroun*, Paris: Éditions de l'IRD, République du Cameroun MINREST, Institut Nationale de Cartographie 2000, planche 8, CD.
- Seignobos C., Tourneux H., *Le Nord-Cameroun à travers ses mots. Dictionnaire de termes anciens et modernes. Province de l' Extrême-Nord*, Paris: IRD, Karthala 2002, s. 21-22.
- Vorbrich R., *Kirditude – Ideologia uciskanej większości Kamerunu*, „Afryka” (2001) nr 13, s. 1-17.
- Vorbrich R., *Lamidat. Państwo przedkolonialne w państwie postkolonialnym*, „Afryka” (2005) nr 21, s. 7-28.

- Vorbrich R., *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2012.
- Vorbrich R., *Wódz jako funkcjonariusz. Despotyzm zdecentralizowany w społeczeństwie postplemiennym Kamerunu*, „Lud” t. LXXXVIII (2004), s. 219 – 236.
- Zielenda K., *Państwo w państwie*, w: W. Cisko, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – kultury i migracje*, Warszawa: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego UKSW 2013, s. 65-71.

Reï Bouba as an example of a theocratic state

The lamidat of Reï Bouba was established by the Fulbe (Fula) at the beginning of the 19th century in northern Cameroon. Its history largely explains its present-day status as a formally democratic state. It can be described as a “state within a state.” It is, moreover, a state with a clearly theocratic character, as the lamido of Reï Bouba – as an Islamic religious leader – carries out the supreme will, divine authority, and supernatural principles established by God in the Quran. For this reason as well, he has authority of life and death over his subjects. He is the center of the world and of the lamidat. His authority is also sanctioned by the state administration.

Keywords: Northern Cameroon, lamido, Reï Bouba, Islam

EDYTA M. ŁUBIŃSKA

WSPÓŁCZESNY ŚWIAT ZANDE. ŻYCIE W SERCU AFRYKI W CIENIU NIEUSTAJĄCYCH KONFLIKTÓW. OBSERWACJE Z TERENU

Badania terenowe prowadzone przez etnografa zawsze przynoszą nowe spostrzeżenia i odkrycia. Poczucie doskonałego przygotowania, poznanie literatury przedmiotu, zapoznanie się z systemem pojęć i symboli obecnych w środowisku przez nas badanym i w końcu przygotowanie idealnych scenariuszy wywiadów nie zawsze przynoszą oczekiwane rezultaty. Pamiętam moje pierwsze badania terenowe i emocje, które im towarzyszyły. Pojawienie się w samym sercu Afryki było ogromnym przeżyciem. Niestety, szybko przekonałam się, jak bardzo – mimo odizolowania od świata Zachodu – zmienia się dana kultura. Przygotowanie teoretyczne, w tym poznanie świata pojęć i wierzeń Zande, było ogromną pomocą. Problemy pojawiły się w chwili, kiedy okazało się, że w społeczności przeze mnie badanej w ostatnich 40 latach dokonały się ogromne przemiany kulturowe, społeczne, polityczne i religijne. Kultura Zande, która nigdy nie była kulturą jednorodną, a rodziła się w ciągu długich lat, otwierając się na przybyszów z zewnątrz i ulegając wpływom Arabów oraz Europejczyków, dała mi się poznać jako społeczeństwo przywiązane do tradycji, kultywujące swoje wierzenia i mocne tożsamościowo¹.

¹ Na temat początków kultury Zande i wpływów arabskich pisałam w artykule, do którego odsyłam zainteresowanych. Zob. E. Łubińska, *Ekspansja Arabów na tereny Zande w XIX wieku*, w: W. Cisko, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – dziedzictwo przeszłości*, Pelplin 2015, s. 145-160.

Dokonujące się w ostatnich latach przemiany pozostawiły trwałe ślady i pozwoliły na zrodzenie się nowych ruchów religijnych i społecznych wśród społeczności, którą badam – Zande Mbomou z Republiki Środkowoafrykańskiej. Ten „nowy” świat Zande był dla mnie dużym zaskoczeniem, ale i wyzwaniem. Jednocześnie pozwolił mi odkryć nowe treści i przeprowadzić badania na zjawiskach kulturowych, o których nigdy wcześniej nie słyszałam, a które na stałe weszły w krajobraz kulturowy badanych Zande.

Moje ostatnie badania terenowe miały miejsce w 2019 roku. Pojawiłam się na obszarze badawczym po długiej przerwie. Toczący się tam przez kilka lat konflikt nie pozwolił na odbycie podróży w samo serce Afryki. Po przybyciu na tereny Zande Mbomou po kilku latach utwierdziłam się w przekonaniu, że ich kultura po ostatnich latach konfliktu wciąż ewoluuje, nie tracąc swojej tożsamości. Przerwa między wyjazdami badawczymi pozwoliła mi przekonać się o stałości kultury Zande mimo dotykających ją przemian. Pewne fenomeny charakterystyczne dla Zande Mbomou przetrwały konflikt, rozszerzając swoje działanie.

Dwa ważne zjawiska kulturowe obecne wśród Zande, o których dowiedziałam się podczas mojego pierwszego wyjazdu i kilkumiesięcznej pracy wśród Zande Mbomou, przetrwały do dzisiaj. Mam na myśli popularne w krajach afrykańskich zjawisko profetyzmu oraz wiarę w człowieka krokodyla zwanego kpiri. Po kilku latach badań i pracy nad literaturą przedmiotu ośmielam się stwierdzić, że wspomniane nowe formy kultu i wierzeń są kontynuacją świata Zande w nowej formie, dostosowanej do współczesności. Stały się one kluczowymi elementami kultury Zande, które regulują porządek religijny i społeczny, zapewniając ciągłość tradycji rodzimej.

Badania nad Kościołem prorockim MSEP rozpoczęłam w 2007 roku. Uczestniczyłam regularnie w obrzędach oraz prowadziłam wywiady z czołowymi przedstawicielami i członkami wspólnoty lokalnych kościołów nad zrozumieniem fenomenu tego zjawiska.

W 2019 roku podczas wizyty na terenach Zande Mbomou odwiedziłam pastorów Kościoła prorockiego MSEP, którzy podczas wcześniejszego wyjazdu badawczego wprowadzili mnie w świat nowego fenomenu tego ludu. Niestabilna sytuacja oraz wewnętrzne przesiedlenia nie zakłóciły pracy lokalnych wspólnot Kościoła Zande, który zyskał na popularności².

O człowieku krokodylu zwanym kpiri³ po raz pierwszy usłyszałam podczas codziennych spotkań przy kolacji w domu misjonarzy. Powiedziano mi, że Zande, mimo iż mieszkają nad rzeką, boją się wody i nie potrafią pływać. Moi informatorzy towarzyszyli mi w wyprawach nad rzekę, ale nigdy nie moczyli stóp i trzymali się w znacznej odległości od linii brzegowej. Nasze przeprowianie się przez wodę drewnianą pirogą zawsze odbywało się w ciszy i towarzyszyło mu pewne niezrozumiałe dla mnie napięcie. Nie wiedziałam nic o istnieniu i wierzeniach w kpiri. W literaturze przedmiotu znalazłam jedynie informacje na temat dwóch duchów zamieszkujących głębinę rzek, a mianowicie o *mami wata* i *mama imé* – wodnym leopardzie przypominającym syrenę⁴.

² Kościół MSEP nie jest przedmiotem mojego artykułu. Odsyłam czytelników do tekstu na temat powstania Kościoła prorockiego i jego głównych założeń. Zob. E. Łubińska, *La chiesa profetica e i profeti tra gli Zande Mbomou nel cuore dell’Africa*, w: G. Calegari (red.), *Saggi Occasionali: Archeologia Africana*, n° 18-19, Milano 2012–2013, s. 27-38.

³ Słowo kpiri nie jest słowem w zande. Od misjonarzy dowiedziałam się, że słowo pisane kpiiri pochodzi z sango.

⁴ Podobieństwa między kpiri a *mami imé* są prawdopodobnie źródłem błędnej definicji kpiri jako „wodnego dżina” (M. Buckner, *Modern Zande Prophetesses. Revealing Prophets: Prophecy In Eastern African History*, w: HAL Id: hal-02541478, <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02541478> 1995, s. 6, 11). Według Paxsona (*Mammy Water: New World origins?*, Baessler_Archiv 1983, 31/2:407-46) *mami wata* powstała w afrykańskich eksklawach Nowego Świata w połowie XVIII wieku i „powróciła” do Afryki Zachodniej niecałe sto lat temu. W Ghanie, Togo i Kongu *mami wata* odpowiada za opętanie kobiet. Zob. Kramer, *The Red Fez. Art and spirit possession in Africa*, London, 1993:217-39.

Z czasem włączyłam postać człowieka krokodyla do rozmów z moimi informatorami, którzy nie zawsze chętnie mówili na ten temat. Pewnego dnia podczas lekcji w szkole uczniowie opowiedzieli o wypadku drewnianej pirogi i zaginięciu jednego z obecnych na łodzi mężczyzn. Rzekomo jego ciało zostało wciągnięte w głębiny do królestwa kpiri. Dramatyzm tej sytuacji sprawił, że zaczęłam interesować się zagadnieniem kpiryzmu.

Na zadane pytanie: kim jest kpiri, uzyskałam kilka informacji, dzięki którym lepiej mogłam zrozumieć świat nowego i nieznanego mi dotąd zjawiska oraz wierzeń moich Zande związanych z postacią okrutnego kpiri. Odpowiedzi na powyższe pytanie były zbliżone. Wszyscy podkreślili, że kpiri pojawił się u Zande wraz z przybyciem społeczności arabskiej. Arabowie przywieźli wiele substancji magicznych, których używali do połowu ryb oraz do polowań na zwierzynę poprzez otrucie. Niestety, Zande przejęli substancje o nazwie bawande i wykorzystali je w innym celu. Preparaty, które spożywa kpiri, pozwalają mu przetrwać pod wodą i chronią go przed innymi wodnymi duchami oraz czarownikami. W oczach wszystkich moich informatorów kpiri był bardzo niebezpieczną osobą żyjącą pod wodą, która nigdy nie zabija na brzegu, a wciąga swoją ofiarę w świat głębin, w którym znajdują się jego współpracownicy. Tam też ofiara jest sądzona i zabijana. Jej wnętrzności zostają po części zjedzone, a reszta sprzedana i użyta do sporządzenia amuletów. Ciało zostaje wyrzucone na brzeg. Dowiedziałam się również, że kpiri nigdy nie zabija bez powodu i – co ciekawe – w głębinach jego królestwa w trakcie porwania na ciało osoby skazanej oczekuje grupa ludzi⁵.

⁵ Moi informatorzy Fidel, Sanon, Binza i Maxim towarzyszyli mi każdego dnia i jednocześnie byli moimi nauczycielami języka zande. Jeden z nich wymienił nawet imiona członków rodziny kpiri: Bawa Nde, Kpili Bolo Nadia, Akulani Kuti, Imee yo. Świadczy to o tym, że temat kpiryzmu jest obecny wśród Zande Mbomou.

Te nowe zjawiska – profetyzm i kpiryzm – zdominowały życie moralne, społeczne i religijne współczesnych Zande. Nie rezygnując z tego, co było w przeszłości, Zande Mbomou wpisali je na stałe w krajobraz swego życia. Zarówno członkowie grupy/ruchu kpiri, jak i Kościoła prorockiego posługują się substancjami, o których pisali pierwsi badacze⁶.

Praktyka substancji magicznych od początku było obecna wśród społeczności Zande. Za panowania króla Gbudwego podchodzono do substancji magicznych z ostrożnością. Substancje te były używane przez tajne stowarzyszenia, w stosunku do których władca stosował represje, robiąc wszystko, aby je wyeliminować. W okresie królestwa Gbudwego, mimo zakazów, działały organizacje takie jak: nando, która zrodziła się wśród grup Mangbetu, siba przejęta od obcych społeczności zamieszkujących tereny położone na południe od Uele, biri pochodząca (tak jak nando) od grup Mangbetu (słowo *ne-beri* określa substancję magiczną)⁷. Pozostałe stowarzyszenia pojawiły się na terenach Zande po śmierci władcy Gbudwego i upadku jego królestwa w 1905 roku. Najbardziej znany był związek mani, pochodzący z górnego Uele, który pojawił się na terenach Zande wraz z przybyciem nowych grup. Kolejnym stowarzyszeniem, które zaznaczyło swoją obecność na terenach Zande, była grupa kpira, której pochodzenie przypisuje się społeczności z północy Bongo. Ostatnią grupą była wanga,

⁶ O czarownictwie i magii obszernie pisał E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, oracles and magic among the Zande*, Clarendon Press, Oxford 1937.

⁷ Jan Czekanowski (*Wissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Zentral-Afrika Expedition, 1907–1908, unter Führung Adolf Friedrichs, Herzog zu Mecklenburg*, Bd.6,2: *Forschungen in Nil-Kongo-Zwischengebiet*, Leipzig 1924, s. 164) mówiąc o Mangbetu, potwierdza, że ich tajne stowarzyszenie nebeli jest wyrażeniem potrzeby solidarności między społecznościami rodzimymi wobec podbicia przez Europejczyków.

której nazwa wywodzi się od nazwy substancji magicznej o tej samej nazwie⁸.

Pierwsze stowarzyszenia przybyły z południa. Pojawiły się w okresie wielkiego chaosu na terenach królestw Zande. Brak kontroli i niestabilna sytuacja dały silne pole do ich działalności. Jej rozwojowi na terenach zamieszkałych przez Zande sprzyjało wewnętrzne przemieszczanie się grup, mieszanie się ich między sobą, a od 1870 roku – przybycie społeczności arabskiej, silny nurt niewolnictwa i handlu oraz niestabilna sytuacja trwająca aż do 1891 roku, czyli do czasu przybycia oddziałów belgijskich⁹. W tym właśnie okresie ogólnego zamieszania tajne stowarzyszenia penetrujące obszary Zande stały się odpowiedzią na sytuację, w której życie społeczne toczyło się w nieładzie, a klasy dominujące zaczęły tracić władzę na przydzielonych im terenach Zande. Administracja kolonialna odbierała tajne stowarzyszenia jako „wprowadzające zamieszanie i zakłócające określony przez nie ład”, a przynależność do nich była uznawana za przestępstwo. Ogromna liczba substancji magicznych, używanych do dzisiaj wśród Zande, została przejęta od obcych grup, które w mniejszym lub większym stopniu miały wpływ na lokalne społeczeństwo i z czasem zaczęły odgrywać ważną rolę w procesach walki o rodzimą tradycję i w codziennym życiu – życiu moralnym i politycznym, różniącym się od tego, które zostało narzucone Zande¹⁰.

Mówiąc o tajnych stowarzyszeniach, należy zwrócić uwagę szczególnie na dwa z nich, które rozwijały się na wszystkich trzech terytoriach Zande, zarówno w Sudanie, jak i w Kongu oraz na

⁸ Zob. C.R. Lagae, *Les Azande ou Niam-Niam*, Bruxelles 1926, s. 131. F. Giorgetti (*La superstizione Zande*, Bologna 1966 s. 216) wymienia jeszcze inne grupy: zambi, maboro, namakpo, tambuakpoło, najstarszymi były namakpo, nando i karu, która przybyła z Konga; uznaje się, że była jedną z najstarszych.

⁹ Zob. E. Evans-Pritchard, *Zande. Storia e istituzioni politiche*, dz. cyt., s. 141.

¹⁰ Tamże, s. 142-143.

terenach obecnej Republiki Środkowoafrykańskiej: Mani/Yanda i Nebeli (lub Biri). Stowarzyszenia te miały dwie wspólne cechy: mogli do nich przynależeć wszyscy członkowie społeczności – kobiety i mężczyźni, pospółstwo i książęta. Były zamkniętymi stowarzyszeniami, ponieważ przynależność do nich wiązała się z obrzędem inicjacji, a spotkania odbywały się w odizolowanych miejscach. Były zorganizowane hierarchicznie ze stopniami wtajemniczenia i kilkoma poziomami przywództwa. Celem ich działalności było ujawnienie tajnej magii wśród członków i odprawianie magicznych rytuałów w grupie, aby chronić członków przed nieszczęściem, którego mogliby doświadczyć poza stowarzyszeniem. W czasie spotkań wspólnie spożywano posiłki, organizowano tańce, załatwiano codzienne sprawy oraz konsultowano wyrocznie. Całe życie społeczne koncentrowało się na spotkaniach, które w pewnym stopniu dawały poczucie bezpieczeństwa na terenach, na których panował nieład oraz wprowadzano na nich nowe rządy administratorów europejskich. Typowym dla ruchu Mani/Yanda był kult posągów postaci ludzkich, niekiedy w abstrakcyjnych formach, wykonanych z gliny i drewna¹¹.

Postacie używane w ceremoniach Mani nazywały się Yanda¹². Wydaje się, że obszar ich występowania w kraju Zande ograniczał się do terytoriów Konga i Oubanguianu¹³. Evans-Pritchard nie spotkał się z rzeźbami Yanda w Sudanie, gdzie ten sam termin

¹¹ Na temat Mani Yanda patrz Lagae (1926:118-22) dla Konga Belgijskiego; Evans Pritchard (1931a; 1937:513-39); Burssens (1962:13 i mapa 6) i Retel-Laurentin (1969:62, 416) dla Oubangui-Chari. Na Nebeli (Biri) patrz Lagae (tamże: 123-31) dla Konga Belgijskiego; Larken (b.d.:51) dla Sudanu; Leynaud (1963:346) dla Oubangui-Chari.

¹² Zob. C.R. Lagae, *Les Azandes ou Niam Niam, L'organisation Zande, croyances religieuses et magiques, coutumes familiales*, Bruxelles, 1926: 120.

¹³ H. Burssens poświęca obszerną pracę stowarzyszeniu Mani/Yanda. Opatrzona fotografiami i szczegółowymi opisami ceremonii z użyciem statuetek Yanda, stanowi źródło wiedzy dla zainteresowanych tematem. Zob. H. Burssens,

został jednak użyty w odniesieniu do szczególnego rodzaju wyroczni, konsultowanej przez trzeci stopień inicjowanych z Mani¹⁴. Według Burssensa, autora najobszerniejszego studium rzeźby Yanda, kształt niektórych z tych postaci przypomina klasyczną wyrocznię iwa i być może wziął się z niej właśnie¹⁵.

Obserwatorzy europejscy bardzo różnie oceniali społeczeństwa Mani i Nebeli. Mani było ocenianie jako „mniej szkodliwe”, „mniej wstrętne” i „mniej niemoralne” niż Nebeli. Informacje o tym fakcie pochodziły od misjonarzy i administratorów kolonialnych, a ich źródłem byli książęta Vongara¹⁶. Vongara potępiali obecność tajnych stowarzyszeń, ponieważ podważały one królewskie prerogatywy i autorytet, organizowały niezależną jurysdykcję, ale przede wszystkim popularyzowały magię, z którą walczone, a która wymknęła się całkowicie spod kontroli królewskiej. Należy podkreślić, że władcy uznawali dobrą magię wene ngua, która chroniła społeczeństwo przed działaniem czarów i specjalistów rytualnych, a także dbała o zdrowie i dobre samopoczucie osoby, pomagała w polowaniu¹⁷.

Evans-Pritchard wspomina, że wene ngua była najbardziej destrukcyjna i jednocześnie stanowiła najbardziej honorowane lekarstwo wśród Zande, ponieważ zabijała czarowników, specjalistów rytualnych, niewiernych i innych kryminalnych przestępców. Władcy mieli jednak problemy z określeniem, czy praktyki,

Yanda-beelden en Mani-sekte bij de Azande (Centraal Afrika), Tervuren: Annalen van het Koninklijk Museum voor Midden Afrika, 1962.

¹⁴ Zob. Evans-Pritchard, *Mani a Zande secret society*, Sudan Notes and Records, 1931a, 14/2: 126-127, 132.

¹⁵ Tamże, s. 52. O wyroczni iwa por. Evans-Pritchard, *Witchcrafts, oracles...*, s. 362.

¹⁶ Zob. C.R. Lagae, *Les Azande ou Niam Niam. L'organisation Zande, croyances religieuses et magiques, coutumes familiales*, Bruxelles, 1926:134.

¹⁷ Evans-Pritchard, dz. cyt., 1931a. Zob. D.H. Johnson, *Criminal Secrecy: The case of the Zande „secret societies”*, 1991 Past & Present, n°130:170-200.

które przybyły z zewnątrz, mogą wpisać się w nurt przez nich uznawany, czy też nie. Zła magia gbegbere ngua była uznawana za niemoralną¹⁸.

Johnson w swojej pracy wspomina, że zakaz działalności tajemnych stowarzyszeń był motywowany chęcią chronienia rodzimych zwyczajów przed wpływami egzogenicznymi. Na kartach historii nie odnajdziemy nieskazitelnej, zamkniętej i izolowanej kultury Zande. Wpływy i wymiana z sąsiednimi społecznościami nie zagrażały wyobrażonej przez Zande „homogeniczności”. Niestety, dalej Johnson zauważa, że „bardzo silna reakcja kolonialna na społeczeństwa sprawiła, że trudno jest analizować rolę stowarzyszeń niezależnie od działań rządów kolonialnych. Wręcz przeciwnie, dowody wskazują na to, że stowarzyszenia są starsze niż Europejczycy, że istniały wśród Zande i Mangbetu na długo przed końcem XIX w.¹⁹ Pełniły one ważną funkcję w społeczeństwie i przetrwały tak długi okres, ponieważ oferowały swoim członkom ochronę przed «mrocznym dnem politycznego i społecznego życia»”. Jak dodaje autor, „Nieszczęście, przed którym broniły się stowarzyszenia, pochodziło nie tyle od rządów kolonialnych, co z samego społeczeństwa Zande”. Niepewność ustroju Zande została wywołana między innymi przez osobowości książąt, zażdość dworów, dystans między arystokratami a plebsem oraz wewnętrzną i zewnętrzną przemoc systemu państwowego Zande²⁰.

Nie dla wszystkich badaczy działalność tajnych stowarzyszeń miała znaczenie. Wspomniany wybitny badacz Evans-Pritchard

¹⁸ Evans-Pritchard, *Witchcrafts, oracles...*, s. 10, 388-389, 416, 426).

¹⁹ Johnson, dz. cyt., s. 197-200.

²⁰ Tamże, s. 200. Por. C.A. Keim, *Precolonial Mangbetu rule: Political and economic factors in nineteenth-century Mangbetu history (Northeast Zaire)* [unpublished doctoral dissertation]. Indiana University: Department of History 1979, s. 90. Zob. także: E. Schildkrout and C.A. Keim (red.), *African reflections: Art from northeastern Zaire*, Seattle: University of Washington Press 1990, s. 190.

pisze w jednym z artykułów: „Wielokrotnie podkreślałem, że czary, magia, znachorzy i wyroczenie tworzą system wzajemnie zależnych idei i praktyk. Żadnego nie można pominąć. Gdybym jednak pominął opis tajnych stowarzyszeń, nie miałyby to większego znaczenia”²¹.

We współczesnym świecie wierzeń Zande kpiri odgrywa ważną rolę. Człowiek, który może oddychać pod wodą, pod którą wciąga swoje ofiary, stanowi poważny problem wśród Zande. Kpiri używa substancji *ngua*, która wytwarza wokół niego otoczkę powietrza, dzięki której człowiek krokodyl może spędzić kilka godzin, a nawet dni pod wodą. Substancja przygotowywana jest przez kobiety, specjalistki rytualne, i kpiri połyka ją lub wciera w dłonie za każdym razem, kiedy wchodzi do wody²².

Zande mówią, że człowiek krokodyl nigdy nie działa samotnie. Zabija z zemsty lub z zazdrości. Jego ofiarą padają cudzołężnicy, dłużnicy i oszuści. Substancje, które spożywa, pomagają mu także zatrzeć ślady zbrodni. Ofiara wciągana jest pod wodę i sądzona za krzywdę, którą wyrządziła członkowi podwodnej rodziny kpiri lub klientom. Następnie zostaje zabita. Usuwa się jej część wnętrza: serce, wątrobę, krew, jelita, a także kończyny i penisa, i sprzedaje lub spożywa. Kupcami części ludzkich są często Arabowie, którzy używają organów do swoich amuletów. Okaleczone ciało wrzuca się do rzeki w miejscu, w którym trudno będzie je odnaleźć. Kpiri nie atakuje ludzi białych ani Arabów, kupców, funkcjonariuszy oraz dzieci. Przed zachodem słońca to właśnie dzieci przynoszą wodę z pobliskich źródeł i rzek²³.

²¹ Evans-Pritchard, *Witchcraft, oracles...*, s. 512.

²² Jest to praktyka powszechnie stosowana wśród Zande. W czasie wywiadów z myśliwym dowiedziałam się, że otrzymuje on od swojej żony substancję *ngua*, którą wciera w ręce. Dzięki temu czuje się bezpiecznie na polowaniu. *Ngua* także przynosi powodzenie na polowaniach.

²³ Notatki z terenu, 2007 rok.

Obecności fenomenu prorokiń oraz kpiri nie należy ze sobą wiązać. Są to dwa zupełnie odrębne zjawiska. Najważniejszą funkcję we współczesnym życiu Zande odgrywają postaci prorokiń. Margaret Buckner, która prowadziła badania wśród Zande w latach 80., opisuje w jednym ze swoich artykułów moment, w którym Nagidi – prorokini – wydaje wyrok na mężczyznę osądzonego za morderstwo. Został on oskarżony o przemianę w kpiri i odpowiedzialność za utonięcie człowieka z pobliskiej wioski. Przed chatą, w której Nagidi podejmowała decyzję co do losów podejrzanego, stali żandarmi wraz z sądzonym mężczyzną, który miał związane ręce. W tłumie było kilku wysokich funkcjonariuszy, w tym zastępca gubernatora, burmistrz i szef policji, czekający, by wywieźć podejrzanego do więzienia w przypadku wyroku skazującego²⁴.

Zarówno źródła ustne, jak i pisane są zgodne co do czasu pojawienia się kpiryzmu wśród Zande. Przypada on na początek lat 50. W notatkach francuskiego kupca Edouarda Cormona znajdziemy wzmiankę o ludziach krokodylach, których nazywa „niedawnym fenomenem”. W jednym z listów napisał: „myślę, że możliwe jest istnienie tajnych stowarzyszeń, których członkowie w dobrej wierze lub nie twierdzą, że mają tak złowrogą moc, że napełniają innych strachem”²⁵. Misjonarze również wiążą pierwsze wieści o kpiri z tymi latami. Wśród Zande Mbomou szczególnie mocne wierzenia w kpiri występują w Zemio, Rafai i Dembii. O przypadkach ataków ludzi krokodyli wspominało się również w Bangassou.

Kwestia kpiryzmu wśród Zande Mbomou pozostaje aktualnym problemem, z którym zмага się społeczność. Wraz z konfliktem

²⁴ Margaret Buckner (*Modern Zande Prophetesses. Revealing Prophets: Prophecy In Eastern African History*, 1995) w jednym z pierwszych przeczytanych przeze mnie artykułów o współczesnych prorokiniach opisuje swoje spostrzeżenia z terenu na temat fenomenu profetyzmu.

²⁵ List od Edouarda Cormona do Chef de District Zande [C. Lambert]. Kadjema, 6 April 1958, Arch. Cormon, Obo.

ostatnich lat wielu Zande musiało uciekać ze wschodnich miast. Osiedlili się na obrzeżach miast Zande Mbomou. W 2019 roku, gdy gościłam w obozach przesiedlonych, nie chciano rozmawiać ze mną na temat człowieka krokodyla. Czyżby dla Zande z Obo, miasta położonego przy granicy z Sudanem, zjawisko kpiryzmu było obcym fenomenem? Krótki czas badań w terenie nie pozwolił mi na pogłębienie tematu.

Bibliografia

- Buckner M., *Modern Zande Prophetesses*, w: D.M. Anderson, D. Johnson (red.), *Revealing Prophets. Prophecy in Eastern African History*, London 1995, s. 102-121.
- Evans-Pritchard E.E., *Gli Azande. Storia e istituzioni politiche*, London 1976.
- Evans-Pritchard E.E., *Mani, a Zande secret society*, Sudan Notes and Records, 14/2 (1931a), s. 105-148.
- Giorgetti F., *La superstizione Zande*, Bologna 1966.
- Johnson D.H., *Criminal Secrecy: The case of the Zande „secret societies”*, Past & Present, 130 (1991):170-200.
- Keim C.A., *Precolonial Mangbetu rule: Political and economic factors in nineteenth-century Mangbetu history (Northeast Zaire)* [unpublished doctoral dissertation]. Indiana University: Department of History 1979.
- Lagae C.R., *Les Azande ou Niam Niam. L'organisation Zande, Croyances religieuses et magiques, coutumes familiales*, Bruxelles 1926.
- Łubińska E., *Ekspansja Arabów na tereny Zande w XIX wieku*, w: W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – dziedzictwo przeszłości*, Pelplin 2015, s. 145-160.
- Łubinska E., *La chiesa profetica e i profeti tra gli Zande Mbomou nel cuore dell'Africa*, w: G. Calegari (red.), *Saggi Occasionali: Archeologia Africana*, 18-19 (2012–2013), Milano, s. 27-38.

Schildkrout E., Keim C.A. (red.), *African reflections: Art from northeastern Zaire*, Seattle 1990.

Vanden Plas V.H., *Introduction historico-geographique*, w: C.R. Lagae, *La langue des Azande*, vol.1, Gand 1921–1922, 2 vol.

**The modern world of Zande Mbomou.
Life in the heart of Africa in the shadow
of continuous conflicts.
Observations from the field of research**

Abstract

My research in the field among the Zande Mbomou brought a broad look at the culture that I did not know. The time spent among the Zande from CAR allowed me to enter the world of their beliefs and customs and ritual life. The richness of this world has given a new look at the culture that is evaluating despite the conflicts of recent years. This text is only an introduction to the two phenomena present among the Azande that affect social life, religious life, cultural life and political life. The new prophetic church and the phenomenon of beliefs in *kpiri* - *crocodile man*. Both phenomena refer to the past. Today exist in forms that recall the culture of the roots and with the signs of modernity.



Na brzegu rzeki Chinko w Rafai



Przeprawa Zande przez rzekę Chinko w Rafai



Podpis nieznan



Podpis nieznan



Podpis nieznan

IZABELA CYWA

WYBORY PREZYDENCKIE W REPUBLICIE ŚRODKOWOAFRYKAŃSKIEJ JAKO NARZĘDZIE DESTABILIZACJI PAŃSTWA

Wstęp

22 miesiące od zawarcia porozumienia pokojowego między rządem a czternastoma rebelianckimi grupami zbrojnymi zaczęto pierwsze przygotowania do przeprowadzenia wyborów prezydenckich¹. Początkowo wybory w Republice Środkowoafrykańskiej (RŚA) zaplanowano na sierpień 2020 r., następnie przełożono je na koniec grudnia 2020 r. Przygotowania do wyborów zakłócały działania rebelianckich grup zbrojnych czego wynikiem był spadek bezpieczeństwa w państwie oraz napięcia polityczne².

Od listopada 2020 r. w RŚA regularnie odnotowywano wzmożony ruch rebeliantów na terenie całego kraju³. W tym samym czasie powstawały koalicje polityczne złożone ze zwalczających się grup zbrojnych, które stały się nowym zjawiskiem partyjnym w państwie. Rywalizujące ze sobą ugrupowania wspólnie przygotowywały

¹ Mowa o umowie podpisanej w Chartumie w 2019 r., Raport nr 277/AFRICA, *Dernier accord de paix en RCA : les conditions du succès*, Crisis Group, 18.07.2019, <https://www.crisisgroup.org/fr/africa/central-africa/central-african-republic/277-making-central-african-republics-latest-peace-agreement-stick> [dostęp: 19.07.2022].

² Na podstawie telefonicznych wywiadów z misjonarzami pracującymi w RŚA.

³ Według raportów organizacji OCHA wysyłanych co tydzień do organizacji humanitarnych w RŚA.

kolejną rebelię, która miała doprowadzić do odwołania wyborów prezydenckich planowanych na 27 grudnia 2020 r.⁴

Dwie głównie zwalczające się grupy zbrojne, organizacja Antybalaka⁵ oraz organizacja 3R⁶, utworzyły koalicję. Szeregi Antybalaka zasilają głównie ludność tubylcza tego kraju. Organizacja 3R natomiast działała początkowo jako samoobrona ludności pasterkiej Fulani (mająca chronić tę ludność przed atakami organizacji Antybalaka) przeobrażając się w późniejszych latach w dobrze zorganizowaną rebeliancką grupę zbrojną. Do jej szeregów należą tylko przedstawiciele grupy pasterzy Fulani.

Działania grup zbrojnych były kierowane w taki sposób, aby zaatakować Bangui, stolicę RŚA, z kilku stron. Pierwszy raz grupy zbrojne nie atakowały populacji ani nie niszczyły wiosek, przez które przechodziły wojska kierując się w stronę stolicy kraju. Z rejonów przez które przechodzili rebelianci koszary opuszczało wojsko a następnie policja, zabierając ze sobą wszelkiego rodzaju własność państwową. Ludność pozostawiona bez ochrony ukrywała się w lasach.

⁴ *La Centrafrique vient-elle de vivre les „pires élections” de son histoire ?*, BBC NEWS AFRIQUE, 2.01.202, Rose-Marie Bouboutou, <https://www.bbc.com/afrique/region-55491217> [dostęp: 19.07.2022].

⁵ Organizacja Antybalaka powstała w miejscowości rodzinnej byłego prezydenta RŚA François Bozize, Bossangoa, zaraz po puczu wojskowym przeprowadzonym w 2013 r., który pozbawił władzy tego prezydenta, Raport CPI, *Situation in the Central African Republic II*, 24.09.2014, https://www.icc-cpi.int/sites/default/files/iccdocs/otp/Art_53_1_Report_CAR_II_24Sep14.pdf [dostęp: 19.07.2022].

⁶ 3R to skrót od Retour-réclamation – réhabilitation, w tłumaczeniu z języka francuskiego Powrót, Żądanie/ Roszczenie, Przywrócenie dobrej opinii/ Rehabilitacja; *Centrafrique: Qui sont les „3 R” qui terrorisent les populations du Nord-ouest*, Nadia Chahed, 04.10.2017, <https://www.aa.com.tr/fr/afrique/centrafrique-qui-sont-les-3-r-qui-terrorisent-les-populations-du-nord-ouest/926650> [dostęp: 19.07.2022].

Destabilizacja państwa Niedopuszczenie do rejestracji wyborców, porwania osób spisujących ludność i blokady dróg

Przestępcza działalność rebelianckich grup zbrojnych i przemoc, której dopuszczały się organizacje, regularnie utrudniały przygotowania do wyborów. Nie wszystkie grupy zbrojne dążyły do celowego zakłócenia głosowania, ale ich starcia opóźniały aktywność administracji państwowej i terenowej⁷.

Krajowy Organ Wyborczy (ANE⁸), odpowiedzialny za prawidłowe przygotowanie i przebieg wyborów był wiele razy atakowany za nieprawidłowości w działaniu, w tym oskarżenia dotyczyły rejestracji wyborców. Dwie rebelianckie grupy zbrojne wyraźnie celowały w prace ANE na południowym wschodzie oraz zachodzie kraju. Porywano osoby spisujące ludności i blokowano dostęp do niektórych obszarów, co wpłynęło na wskaźnik rejestracji wyborców na tych obszarach.

Podczas spisywania ludności ANE planowała zarejestrować 3 mln wyborców (0,5 mln więcej niż w 2015 r.) aczkolwiek udało się zarejestrować jedynie 1,85 mln wyborców⁹. Spadek ten bez wątpienia odzwierciedlał powszechny, niski entuzjazm w stosunku do wyborów, aczkolwiek w wielu miejscach był on spowodowany

⁷ *Rapport final du groupe d'experts, Conseil de sécurité des Nations unies*, S/2020/662, 8.07.2020, <https://press.un.org/fr/2022/sc14972.doc.htm> [dostęp: 19.07.2022].

⁸ *Arrivée à Bangui de 12 milles urnes et d'autres matériels pour les élections du 27 décembre prochain*, RJDH, Jocelyne Nadège Kokada, 3.12.2020, <http://centrafrique-presse.over-blog.com/2020/12/arrivee-a-bangui-de-12-milles-urnes-et-d-autres-materiels-pour-les-elections.html> [dostęp: 19.07.2022].

⁹ Ta niska liczba mieści się jednak w średniej liczbie zarejestrowanych wyborców w krajach subregionu.

brakiem bezpieczeństwa, głównie na południowym wschodzie i północnym zachodzie kraju.

Krytyką wyborów zajmowały się partie opozycyjne, które opowiadały się za przełożeniem wyborów na 2021 r. Potępiały one słabe przygotowanie wyborów, a także rzekome oszustwa w spisie wyborców na rzecz rządu¹⁰. Opozycja krytykowała kampanie rejestracyjne przeprowadzone na dwa miesiące przed planowanymi wyborami, czyli w czerwcu 2020 r.

Dziennikarze środkowoafrykańscy i organizacje społeczeństwa obywatelskiego również zidentyfikowały przypadki wyborców podwójnie zarejestrowanych lub meldunki w miejscach nieprzewidzianych kodeksem wyborczym: takie jak koszary wojskowe¹¹. ANE dopuściła przypadki wyborców podwójnie zarejestrowane i nieprawidłowości w wykazach wyborców w dużych miejscowościach jak Bossangoa czy Bangui. ANE twierdziła, że wyczyściła wszystkie duplikaty przed opublikowaniem ostatecznych list wyborców.

Problemem stanowiło również nieopłacanie pracowników kontraktowych wynajętych przez ANE do rejestracji osób uprawnionych do głosowania.

Opozycja uważała, że odroczenie wyborów pozwoliłoby na lepszą organizację głosowania. Próbowano również stworzyć inny organ wyborczy, niezależny od ANE, który miałby być bezstronny. Problem też stanowił budżet wyborów. Na ten cel UNDP¹²,

¹⁰ *Conseil de sécurité des Nations unies*, S/2020/994, 12.10.2020, https://minusca.unmissions.org/sites/default/files/_s2020994_fr.pdf [dostęp: 19.07.2022].

¹¹ *Vers un report de la présidentielle et des législatives en Centrafrique?*, RFI, 10.09.2020, <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20200910-vers-report-la-pr%C3%A9sidentielle-et-l%C3%A9gislatives-en-centrafrique> [dostęp: 19.07.2022].

¹² UNDP – skrót od United Nations Development Programme, w tłumaczeniu z języka angielskiego Program Narodów Zjednoczonych ds. Rozwoju

koordynował zbieranie funduszy od międzynarodowych darczyńców, takich jak UE, Stany Zjednoczone czy Japonia. Budżet wyborów obliczono na 33 mln USD.

Ugrupowania zbrojne zrzeszone wokół COD 20-20 stosowały kilka taktyk mających na celu destabilizację procesu przedwyborczego. W ośmiu prefekturach na północnym zachodzie i południowym wschodzie RŚA, ugrupowania zbrojne 3R i UPC¹³ świadomie zakłócały rejestracje wyborców, co skutkowało znacznie mniejszą liczbą rejestrujących się osób niż średnia krajowa. Grupy takie jak MPC¹⁴ i organizacja Antybalaka, także utrudniały kampanię przedwyborczą lub wygłaszały oświadczenia wymierzone w kandydatów. Przedstawiciele organizacji Antybalaka związanej z byłym prezydentem François Bozize, organizowali wiece polityczne wymierzone przeciwko rejestracji wyborców¹⁵.

Rząd był zmuszony do podpisywania umów z rebelianckimi grupami zbrojnymi. Rozmowy takie trwały od września 2020 r. między MINUSCA¹⁶, rządem oraz grupą 3R, która działa czynnie na zachodzie RŚA, aby zezwolono na rejestrację wyborców. W sierpniu 2020 r. natomiast podpisano taką umowę z organizacją UPC

¹³ UPC – skrót od *Unités pour la paix en Centrafrique*, w tłumaczeniu z języka francuskiego: Zjednoczenie w celu pokoju w RŚA.

¹⁴ MPC – skrót od *Mouvement patriotique pour la Centrafrique*, w tłumaczeniu z języka francuskiego Ruch Patriotyczny dla RŚA.

¹⁵ *En Centrafrique, l'ex-chef de l'Etat François Bozizé candidat à la présidentielle de 2020*, *Le Monde*, 25.07.2020, https://www.lemonde.fr/afrique/article/2020/07/25/en-centrafrique-l-ex-chef-de-l-etat-bozize-candidat-a-la-presidentielle-de-2020_6047298_3212.html [dostęp: 19.07.2022].

¹⁶ MINUSCA – skrót od UNITED NATIONS MULTIDIMENSIONAL INTEGRATED STABILIZATION MISSION IN THE CENTRAL AFRICAN REPUBLIC, Misja Wielowymiarowa Zintegrowana Organizacja Narodów Zjednoczonych ds. Stabilizacji w Republice Środkowoafrykańskiej.

w celu ułatwienia przeprowadzenia wyborów na południowym wschodzie kraju¹⁷.

Walki wewnętrzpaństwowe

Liderzy opozycji prawyborczej liczyli na raport ze spisu ludności, który pozwoliłby na utworzenie rządu jedności narodowej kierowanego przez opozycyjnego premiera. Opozycja miała nadzieję, iż raport pozwoli na zorganizowanie wyborów przez nowo wybrany zespół ANE, ponieważ Krajowy Organ Wyborczy postrzegany był jako pro-rządowy¹⁸.

Utrudnienia w pracach ANE przez różne rebelianckie grupy zbrojne miały dać czas Bozizé, aby spełnił wszystkie kryteria kwalifikujące go do kandydowania w wyborach prezydenckich. Rzeczywiście, zgodnie z kodeksem wyborczym, aby kandydować na prezydenta, trzeba przebywać w RŚA nieprzerwanie przez co najmniej dwanaście miesięcy przed wyborami. Przybywając do Bangi w grudniu 2019 r., Bozizé w momencie składania wniosku przebywałby w kraju zaledwie jedenaście miesięcy. Co dawało możliwość odrzucenia kandydatury Bozize¹⁹.

Rebelianckie grupy zbrojne stacjonujące na północnym wschodzie kraju miały nadzieję lepiej wykorzystać reelekcję Touadery do uaktualnienia porozumienia pokojowego. Liczyły w szczególności na

¹⁷ *Centrafrique : l'appel au dialogue*, cameroon-tribune, 05.08.2020, <https://www.cameroon-tribune.cm/article.html/34079/fr.html/centrafrique-l-appel-au> [dostęp: 19.07.2022].

¹⁸ Według wywiadów przeprowadzonych z mieszkańcami stolicy kraju Bangui w 2020 r. przez autorkę tekstu.

¹⁹ *Centrafrique : la candidature de François Bozizé à la présidentielle invalidée*, France 24, 3.12.2020, <https://www.france24.com/fr/afrique/20201203-centrafrique-la-candidature-de-fran%C3%A7ois-boziz%C3%A9-%C3%A0-la-pr%C3%A9sidentielle-invalid%C3%A9e> [dostęp: 19.07.2022].

nominacje do rządu, Służby Cywilnej i Administracji Samorządowej lub osłabienia presji wywieranej na nich przez Minuskę i FACA²⁰.

W lutym 2020 r. Martin Ziguélé był przez kilka godzin przetrzymywany przez członków grupy 3R w miejscowości Bocaranga na zachodzie kraju. W sierpniu w Bangui Antybalaka zakłócała zorganizowanie wieców przedwyborczych²¹. Działania te wzbudzały strach wśród mieszkańców RŚA²².

Na północnym wschodzie, inne ugrupowania zbrojne wykorzystały okres wyborczy, aby spróbować nawiązywać sojusze z rządem. FPRC²³, MLCJ²⁴ i RPRC²⁵ nieoficjalnie popierały prezydenta, a część ich przedstawicieli wstąpiła do partii rządzącej w regionie²⁶.

Na południowym wschodzie natomiast UPC chciała również zbliżyć się do rządu. 12 lipca 2020 r. lider UPC Ali Darassa powiedział w liście do Touadery, że zdecydowanie życzyłby sobie jego reelekcji, aczkolwiek po tej deklaracji nie nastąpiły działania przychylnie w stosunku do Touadery na obszarach kontrolowanych przez UPC. Jedyną oficjalną deklaracją ze strony UPC było powstanie komunikatu prasowego w Bangui, w lipcu 2020 r., w którym rezygnuje z utrudniania przygotowań w wyborach i zobowiązuje się do wycofania swoich wojsk z miejscowości zdobytych w 2020 r.

²⁰ FACA to skrót od FORCE ARMÉE CENTRAFRICAINE, w tłumaczeniu z języka francuskiego Siły Zbrojne Republika Środkowoafrykańska.

²¹ Według raportów organizacji OCHA wysyłanych co tydzień do organizacji humanitarnych w RŚA.

²² Według wywiadów z mieszkańcami miasta Berberati na południu kraju w 2020 r.

²³ FPRC to skrót Front populaire pour la renaissance de la Centrafrique.

²⁴ MLCJ to skrót Mouvement des libérateurs centrafricains pour la justice.

²⁵ RPRC to skrót Rassemblement patriotique pour le renouveau de la Centrafrique.

²⁶ *Réduire les tensions électorales en République centrafricaine*, Crisis Groupe, 10.12.2020, <https://www.crisisgroup.org/fr/africa/central-africa/central-african-republic/296-reduire-les-tensions-electorales-en-republique-centrafricaine> [dostęp: 19.07.2022].

Kilka dni później negocjacje między Darassem a premierem w celu uzyskania poparcia grupy zbrojnej dla rejestracji wyborców poniosły porażkę. Tydzień po podpisaniu komunikatu prasowego UPC złożyła odwrotny komunikat, argumentując, że przychylny komunikat podpisała pod groźbą²⁷.

Prezydent Touadera angażował się w negocjacje z grupami zbrojnymi, aby zapewnić bezpieczeństwo procesu wyborczego, aczkolwiek poprzez swoje postępowanie narażał się on na krytykę opozycji zarzucającą mu sprzymierzenie się z tymi grupami zbrojnymi w celu manipulacji głosami. Opozycja wiele razy zaznaczała, że rząd RŚA służył ugrupowaniom zbrojnym, aby uniemożliwić ludziom rejestrowanie się na listach wyborczych na terenach przejętych przez opozycję²⁸.

Środkowoafrykańska scena polityczna pozostaje silnie spolaryzowana między władzą a opozycją. Opozycja i część społeczeństwa obywatelskiego oskarżała prezydenta Touadéré o sprzedanie suwerenności kraju poprzez podpisanie porozumienia pokojowego z rebelianckimi grupami zbrojnymi²⁹. Choć w umowie powołanie przywódców grup zbrojnych do rządu motywuje się jako układ podyktowany względami wyborczymi.

Touadéra doszedł do władzy bez prawdziwego aparatu politycznego i bez większości parlamentarnej, dlatego musiał znaleźć sojuszników i sformować większość parlamentarną, aby nadal rządzić. Gabinet przez niego utworzony rozpadł się w latach

²⁷ *Centrafrique: l'enrôlement polémique d'Ali Darass sur les listes électorales*, RFI, 22.09.2020, <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20200922-centrafrique-lenr%C3%B4lement-pol%C3%A9mique-dali-darass-les-listes-%C3%A9lectorales> [dostęp: 22.07.2022].

²⁸ Tamże, *Réduire les tensions électorales en République centrafricaine,...*

²⁹ Umowa przewidywała utworzenie rządu składającego się z przywódców grup zbrojnych. Dla opozycji ten zapis był umotywowany jedynie względami wyborczymi. Według wywiadów przeprowadzonych w Bangui w 2019 r. z pracownikami MINUSCA.

2017-2018 ze względu na różnice polityczne między prezydentem a niektórymi z jego byłych sojuszników³⁰

Według zarówno opozycji jak rebelianckich grup zbrojnych niezrzeszonych w rządzie, dotychczasowy prezydent Touadéra, nie respektuje porozumienia pokojowego, a z drugiej strony, opozycja również jest negatywnie nastawiona do porozumienia z innymi grupami zbrojnymi. Dlatego niektórzy przywódcy ugrupowań zbrojnych oficjalnie nie popierali żadnej kandydatury oczekując, że wyniki wyborów prawdopodobnie miałyby niewielki wpływ na bezpieczeństwo w państwie.

Rejestracja wyborców na większości terytorium RŚA została przeprowadzona z niepewnością podtrzymywaną przez grupy zbrojne, które próbowały regularnie zaszkodzić przygotowaniom do wyborów na niektórych obszarach.

Kryzys polityczny i humanitarny w RŚA od 2013 r.

Sytuacja polityczna i bezpieczeństwo w RŚA jest pokłosiem zamachu stanu z marca 2013 r. Zamach był wymierzony przeciwko reżimowi François Bozizé, a przeprowadziła go organizacja Séléka³¹. Zamach wywołał rebelię i pogrążył kraj w kryzysie politycznym i humanitarnym³².

³⁰ Byłym marszałek Zgromadzenia Narodowe Karim Meckassoua i były przewodniczący Przejściowej Rady Narodowej, Alexandre-Ferdinand Nguendet, oskarżają Touadéra o autorytaryzm.

³¹ Séléka był sojuszem różnych organizacji zbrojnych złożony z kilku grup zbrojnych w północno-wschodniej części kraju. Przeważali w niej mużułmańscy bojownicy z Czadu i Sudanu.

³² *République centrafricaine : les urgences de la transition*, 11.06.2013 ; N°230 Rappports Afrique de Crisis Group, <https://www.crisisgroup.org/fr/africa/central-africa/central-african-republic/central-african-republic-priorities-transition> [dostęp: 10.08.2022].

Już w 2018 r. sytuacja w zakresie bezpieczeństwa tego kraju poważnie niepokoiła międzynarodowych partnerów, pomimo wyborów prezydenckich 2015-2016 r., które początkowo zmniejszyły poziom przemocy. Następstwem wyborów były również porozumienia pokojowe, między rządem a siłami zbrojnymi³³.

Niestety nawet MINUSCA³⁴ licząca 12 000 żołnierzy ani FACA, nie zdołały przywrócić równowagi sił w pastwie³⁵. W tym kontekście i w obliczu zagrożenia ze strony ugrupowań zbrojnych w 2018 r. rozpoczęły się nowe rozmowy między rządem a ugrupowaniami zbrojnymi. Unia Afrykańska (UA) i Wspólnota Gospodarcza Państw Afryki Środkowej (ECCAS) rozpoczęły mediację, wspieraną przez podmioty międzynarodowe, w szczególności Organizację Narodów Zjednoczonych i Rosję, które od tego czasu wykazywały silne zainteresowanie RŚA³⁶.

W 2017 r. czternaście ugrupowań zbrojnych, w tym wszystkie główne ugrupowania byłej organizacji Séléka, organizacja Anty-balaka i inne, które nie należą do żadnego z ruchów, wzięły udział

³³ Rebelianci nadal kontrolują w większości kraj a przemoc znacznie wzrosła w stosunku do poprzednich dwóch lat.

³⁴ Wokół działań organizacji MINUSCA w RŚA jest wiele kontrowersji. Głównie zarzuca się organizacji bierność w stosunku do działań łamania praw człowieka w RŚA oraz w przypadku ataków na ludność cywilną. Uzbrojone grupy zbrojne kontynuowały już po porozumieniu w Chartumie walki wymierzone w ludność cywilną, a niektóre grupy nawet rozszerzyły swoje terytoria. Docho- dziło więc do starć z patrolami MINUSCA, które próbowały zapobiec tym działaniom. Wiele z tych operacji uzyskały niezadowolające wyniki, w szczególności z września 2019 r. przeciwko grupie Fulani 3R na północnym zachodzie kraju. Ta grupa jest odpowiedzialny za wiele masowych zabójstw cywilów i inne naruszenia prawa międzynarodowego.

³⁵ *Rapports Afrique de Crisis Group Centrafrique : les racines de la violence*, 21.09.2015, <https://www.crisisgroup.org/fr/africa/central-africa/central-african-republic/central-african-republic-roots-violence> [dostęp: 10.08.2022].

³⁶ Tamże, *Réduire les tensions électorales en République centrafricaine,...*

w dyskusjach w Chartumie, które doprowadziły do podpisania porozumienia w lutym 2019 r. w Bangi³⁷.

Początkowo zmniejszenie skali przemocy między grupami zbrojny i w stosunku do populacji

Umowa z Chartumu przewidywała podział władzy między rządem a oficjalnymi rebelianckimi grupami zbrojnymi. Grupy te zgodziły się rozbroić i położyć kres przemocy przeciwko ludności cywilnej. W zamian umowa przewidywała możliwość rekonwersji, tzw. DDR³⁸ członków grup zbrojnych z których część pochodzi z krajów sąsiednich (Czad, Sudan i Kamerun)³⁹.

Umowa miała zapewnić łączenie jednostek ugrupowań zbrojnych i wcielenie ich do armii RŚA. Miało to trwać do dwóch lat, czyli do 2021 r. Jednostki te miałyby się zajmować walką z kłusownictwem oraz zabezpieczaniem szlaków transgranicznych. Umowa przewidywała również przerzuty sił zbrojnych Afryki Środkowej i Sił Bezpieczeństwa Wewnętrznego do różnych prowincji. Działania te miały przywrócić autorytet państwa, wspomóc zarządzanie krajem oraz mianować przedstawicieli grup uzbrojony do rządu.

Część porozumienia DDR czyli rozbrojenie rebeliantów również uruchomiono w kilku miejscowościach. Przed wyborami w 2020 r. jedynie 2094 kombatantów z łącznej liczby 8000 osób złożyło

³⁷ *Dernier accord de paix en République centrafricaine : les conditions du succès*, 18.06.2019, Rapport Afrique de Crisis Group N°277, <https://www.crisisgroup.org/fr/africa/central-africa/central-african-republic/277-making-central-african-republics-latest-peace-agreement-stick> [dostęp: 10.08.2022].

³⁸ Skrót DDR to w języku francuskim Désarmement, Démobilisation et Réintégration, oznacza Rozbrojenie, Demobilizację oraz Reintegrację.

³⁹ *Accord politique pour la paix et la réconciliation en République centrafricaine*, 6.02.2019, <https://minusca.unmissions.org/APPR> [dostęp: 10.08.2022].

broń. Co stało się kolejnym negatywnym argumentem opozycji w stosunku do wyborów prezydenckich.

W pierwszych miesiącach po podpisaniu umowy z Chartum poziom przemocy spadł, aczkolwiek w niedługim czasie wzrósł z większą siłą. W kolejnych miesiącach po podpisaniu umowy, starcia między ugrupowaniami zbrojnymi ustały.⁴⁰

Decentralizacja FACA i żandarmerii

Sytuacja w zakresie bezpieczeństwa pozostaje nadal niestabilna, a wdrażanie postanowień umowy jest długotrwałe i powolne. Największy problem sprawiło stworzenie jednostek mieszanych, które miałyby się składać z 40 procent narodowych sił zbrojnych i 60 procent członków zdemobilizowany grup rebelianckich. W tym samym czasie kryzys humanitarny cały czas się pogłębiał. Pomimo wzmocnienia międzynarodowej pomocy humanitarnej, liczba przesiedleńców i uchodźców rosła a obecnie stanowi jedną czwartą całej populacji⁴¹.

Do sukcesów po porozumieniu w Chartumie eksperci zaliczali utworzenie rządu z udziałem przedstawicieli ugrupowań zbrojnych, ustanowienie organów monitorujących umowy i ramy konsultacyjne z grupami zbrojnymi. Utworzono również pierwszy batalion składający się z 562 żołnierzy. Około 2095 żołnierzy FACA z 8651, którzy służą w armii, była stopniowo rozmieszczana na prowincji od maja 2019 r. Żołnierzy umiejscowiono tam, gdzie miejscowości są pod kontrolą grup zbrojnych. Na prowincję wysłano 2164 żandarmów i 1464 policjantów.

⁴⁰ Według wywiadów przeprowadzonych w 2021 r. z mieszkańcami miasta stołecznego Bangui oraz prefektury Sangha Mbaere.

⁴¹ W 2022 r. RŚA liczy 5 mln mieszkańców, według raportów organizacji OCHA.

Rozmieszczanie sił rządowych w prowincjach, generowało napięcia między FACA a grupami zbrojnymi, które próbują przywrócić władzę państwową w prowincjach przeciwstawiając się władzy ugrupowań zbrojnych. Niestety walki te nie zakończyły się osłabieniem ugrupowań zbrojnych ani nie wzmocniły znacząco autorytetu sił rządowych w tych miejscowościach.

Opóźnienia związane z rozmieszczeniem jednostek mieszanych są jednym z głównych punktów tarcia między rządem a rebeliantami. Pierwszy i jedyny batalion, który udało się stworzyć i umieścić w prowincjach, doświadczył wielu trudności. Na początku czerwca Sidiki Abbas – lider 3R, wycofał się z porozumienia. Natychmiast po jego deklaracji dziesiątki bojowników z grupy 3R zaatakowały bazę w Bouar składającą się z jednostek FACA i rebeliantów, powodując wiele obrażeń.

W terenie, jednostki mieszane wśród rebeliantów wywołują wiele napięć. Obecność żołnierze FACA wydaje się być mniej akceptowalna przez ugrupowania zbrojne, zwłaszcza że przywódcy największych ugrupowań byli przekonani, że rząd pod pretekstem jednostek mieszanych rozmieszczał żołnierzy w prowincjach do rozpoczęcia poważnych operacji wojskowych wymierzonych przeciwko nim po zakończeniu wyborów lub gdy uzna, że wojskowa równowaga sił w prowincjach jest teraz na jego korzyść⁴².

Umowa miała obejmować decentralizację władzy. Oprócz rozmieszczenia prefektów i burmistrzów w większości miejscowości, otwarto możliwość renowacji budynków użyteczności publicznej – ratuszów, komisariatów policji, sądów czy więzień. Projekty miały być realizowane przy wsparciu m.in. organizacji MINUSCA⁴³.

⁴² Według raportów organizacji OCHA.

⁴³ Faktycznie udało się odrestaurować budynki użyteczności publicznej zniszczone przez organizację Séléka w 2013 r. Głównie do prac remontowych zatrudniano na projekty organizacje i firmy ze Środkowej Afryki.

Porozumienie zawierało również część dotyczącą wymiaru sprawiedliwości. Znowelizowano Specjalny Trybunał Karny (SCC), instytucję utworzoną w czerwcu 2015 r. w celu zweryfikowania i wywołania do odpowiedzialności osoby odpowiedzialne za poważne naruszenia praw człowieka i prawa międzynarodowego. Przedstawiciele organów wymiaru sprawiedliwości niechętnie dołączali do swoich stanowisk z powodu braku bezpieczeństwa w państwie⁴⁴.

ANE (Krajowy Organ Wyborczy)

Wybuch pandemii Covid-19 w marcu 2020 r. początkowo wywołał obawy i przewidywał katastrofę zdrowotną na całym globie, spowodował przełożenie wyborów, biorąc pod uwagę deficyty oraz zrujnowany stan infrastruktury zdrowotnej kraju. Środki podjęte przeciwko pandemii Covid-19 początkowo opóźniły rejestrację wyborców, ze względu na trudności transportowe i zakaz zgromadzeń do 5 osób.

ANE stanowiła główne źródło napięć między prezydentem Touadéram a opozycją o uprawnienia do utrzymania kontroli nad ciałem wyborczym. O rzekome oszustwa podczas rejestracji wyborców w Bangi i ANE o uprzywilejowaną rejestrację wyborców w okręgach stołecznych lub w prefekturach przychylnych partii rządzącej. Obawy nasiliły się w marcu 2020 r., kiedy utworzono lokalne przedstawicielstwa instytucji. Zgodnie z kodeksem wyborczym w każdym oddziale w prefekturach i podprefekturach muszą być przedstawiciele obu stron. Opozycja utrzymuje, że ANE wykluczyło przedstawicieli opozycji z większości nowo

⁴⁴ Według wywiadów przeprowadzonych w 2021 r. z mieszkańcami miasta stołecznego Bangui oraz prefektury Lobaye.

utworzonych oddziałów. W odpowiedzi ANE i rząd zaznaczały, że w wielu miejscowościach przedstawiciele partii nie spełniali kryteriów kodeksu wyborczego, takich jak niekaralność.

Zmiana ordynacji wyborczej uchwalonej przez rząd z opóźnieniem w wykonaniu kalendarza wyborczego była również powodem napięć. Rząd zdecydował o przedłużeniu terminu rejestracji wyborców i publikacji spisów wyborców o miesiąc, do 27 października, zachowując jednocześnie wyznaczony termin wyborów.

Przed wyborami próbowano znowelizować ANE według preferencji opozycji. Próbowano zastąpić wiodących członków ANE przez komisarzy wyborczych⁴⁵. Według konstytucji mieli być oni mniej zależni od władzy wykonawczej oraz miało to pozwolić na włączanie przedstawicieli partii politycznych do czasu wygaśnięcia mandatu członków ANE do 23 grudnia.

Zgromadzenie Narodowe uchwaliło ustawę zwiększającą liczbę komisarzy ANE z dziewięciu do jedenastu oraz zmieniło sposób doboru i powoływania komisarzy, przyznając większą rolę opozycji⁴⁶. W październiku nowi komisarze objęli urząd, ale COD 20-20 protestował twierdząc, że organ ANE nadal jest zbyt korupcjogenny. Komisja ds. wyboru komisarzy składała się z piętnastu członków: władze publiczne, społeczeństwo obywatelskie i partie polityczne. Każdy z nich miał 5 miejsc⁴⁷.

⁴⁵ *Centrafrique : l'Assemblée vote la mise en place d'une nouvelle autorité des élections*, RFI, 8.07.2020, <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20200708-centrafrique-lassemblee-vote-la-mise-en-place-dune-nouvelle-autorit%C3%A9-des-%C3%A9lections> [dostęp: 10.08.2022].

⁴⁶ *Chronogramme électoral juridique révisé, Cour constitutionnelle de la République centrafricaine*, 17.10.2020, <https://www.rjdhrca.org/centrafrique-la-cour-constitutionnelle-devoile-le-chronogramme-electoral-juridique/> [dostęp: 10.08.2022].

⁴⁷ *Centrafrique. Nous avons quatre mois de retard sur le processus électoral*, RFI, 20.08.2020, <https://www.rfi.fr/fr/podcasts/20200821-centra->

Rząd nie zezwolił na rejestrację uchodźców posiadających prawo głosu, powołując się na przeszkody nie do pokonania i konieczność przestrzegania nowego terminu wyborów. Na początku września ANE podała informację do Trybunału Konstytucyjnego, iż nie była w stanie dotrzymać pierwszego terminu wyborów prezydenckich na 26 września. Nie dotrzymała terminu publikacja list wyborczych i zwołania elektoratu. Rząd w połowie września 2020 r. przedstawił propozycję modyfikacji kodeksu wyborczego, przyjętego przez Zgromadzenie Narodowe, aby wydłużyć termin o miesiąc. Przed wyborami udało się zarejestrować jedynie 1/8 uchodźców z całego terytorium RŚA.

Pomimo trudności ANE zarejestrowała 1,8 mln wyborców, rejestracja wyborców na większości Siły te zaszkoziły przygotowaniom do wyborów w niektórych obszarach oraz utrudniły bądź uniemożliwiły głosowanie wyborców. W niektórych rejonach wyborcy nie stawili się do głosowania ze względu na pogróżki ataków rebelianckich grup zbrojnych na urny wyborcze w całym kraju.

Opozycja a Touadéra

Powrót do kraju byłego szefa państwa François Bozizé⁴⁸ był dodatkowym czynnikiem polaryzującym, biorąc pod uwagę jego determinację, aby odzyskać władzę. Jego bliskość do niektórych grup zbrojnych, w szczególności ruchu Antybalaka i wyższych oficerów armii środkowoafrykańskiej był postrzegany jako duże

frique-nous-avons-4-mois-retard-le-processus-%C3%A9lectoral, [dostęp: 20.06.2022].

⁴⁸ *Centrafrique : François Bozizé : candidat à la présidence*, Deutsche Welle, 10.11.2020, <https://www.dw.com/fr/centrafrique-fran%C3%A7ois-boziz%C3%A9-candidat-%C3%A0-la-pr%C3%A9sidence/a-55547077> [dostęp: 10.08.2022].

zagrożenie dla bezpieczeństwa RŚA. Na początku grudnia 2019 r. Sąd Konstytucyjny unieważnił kandydaturę François Bozize na prezydenta co wzmocniło napięcia między grupami zbrojnymi⁴⁹.

Przeciwnicy Touadery są liczni i zróżnicowani. Ogółem sprzeciwiają się jemu dwa pokolenia przywódców politycznych: z jednej strony osoby z lat sześćdziesiątych, które zajmowały najwyższe stanowiska, takie jak byli prezydenci RŚA lub prezydenci Zgromadzenia Narodowego i byli premierzy (Anicet-Georges Dologuélé czy Martin Ziguélé,). Z drugiej młodsze pokolenie, złożone z dawnych ministrów i wysocy urzędnicy państwowi, tacy jak Jean-Serge Bokassa⁵⁰, Désiré Kolingba⁵¹, Alexandre-Ferdinand Nguendet etc. Wszyscy chcieli kandydować na urząd prezydenta⁵².

Z wyjątkiem François Bozizé⁵³ i Anicet-Georges Dologuélé, którzy zajęli drugie miejsce podczas ostatnich wyborów prezydenckich (2015, 2016) większość obecnych oponentów współpracowała z Touadéram jako członkowie rządu lub dołączając do większości parlamentarnej.

⁴⁹ *Election présidentielle en Centrafrique : François Bozizé exclu du scrutin*, Le Monde, 3.12.2020, https://www.lemonde.fr/afrique/article/2020/12/22/a-l-approche-des-elections-la-centrafrique-replonge-dans-la-crise_6064205_3212.html [dostęp: 10.08.2022].

⁵⁰ Syn byłego prezydenta Bokassy

⁵¹ Syn byłego prezydenta Kolingba

⁵² *Centrafrique : sur qui Martin Ziguélé s'appuie-t-il pour la présidentielle ?*, Jeune Afrique, 01.08.2020, <https://www.jeuneafrique.com/1035141/politique/centrafrique-sur-qui-martin-ziguele-sappuie-t-il-pour-la-presidentielle/>, [dostęp: 19.07.2022].

⁵³ *En Centrafrique, l'ex-chef de l'Etat François Bozizé candidat à la présidentielle de 2020*, Le Monde, 25.07.2020, https://www.lemonde.fr/afrique/article/2020/07/25/en-centrafrique-l-ex-chef-de-l-etat-bozize-candidat-a-la-presidentielle-de-2020_6047298_3212.html [dostęp: 10.07.2022].

Przeciwnicy Touadéry zawierali sojusze aby mieć większą siłę. Utworzyli platformę współpracy w 2019 r. E Zingo Biani⁵⁴, skupiającą 24 sygnatariuszy, w tym główne partie opozycyjne, a także główne organizacje społeczeństwa obywatelskiego. Przede wszystkim obejmowała ona siły głęboko wrogie porozumieniu pokojowemu, postrzegane jako pakt wyborczy między prezydentem Touadéra a ugrupowaniami zbrojnymi. W kwietniu 2020 r. E Zingo Biani⁵⁵ rozwiązała się, gdy jej przywódcy przyłączyli się do Koalicji Opozycji Demokratycznej (COD 20-20⁵⁶).

W ramach COD 20-20 międzynarodowy profil Dologuélé czynił go poważnym kandydatem. Spośród wszystkich liderów opozycji jako jedyny nie był częścią rządową prezydenta Touadery. Jego baza wyborcza znajdowała się na zachodzie i w Bangi, które są najbardziej zaludnionymi obszarami kraju. Utrzymuje on dobre stosunki z wpływowymi urzędnikami francuskimi, z przedstawicielami sceny politycznej w Afryce Środkowej oraz w krajach sąsiednich. Pozostaje jednak postrzegany przez część elektoratu jako miliarder⁵⁷.

Chociaż wszyscy przeciwnicy zgromadzeni w COD 20-20 oskarżają Touadéra o współpracę z ugrupowaniami zbrojnymi z powodu porozumienia pokojowego, ich stanowiska w sprawie przysłego rządu są rozbieżne. Różnice te zwiększają niepewność

⁵⁴ Z tłumaczenia na język polski z języka sango oznacza: Obudzenie lub Przebudzenie. Tłumaczenie przez autorkę tekstu.

⁵⁵ *RCA: première manifestation autorisée de la plateforme d'opposition E Zingo Biani*, RFI, 01.10.2019, <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20190930-rca-manifestation-opposition-bangui-e-zingo-biani> [dostęp: 10.07.2022].

⁵⁶ To nowa platforma zainicjowana w grudniu 2019 r. przez byłego premiera i finalistę drugiej tury wyborów prezydenckich Anicet-Georges Dologuélé.

⁵⁷ *Centrafrique: la Coalition de l'opposition démocratique officiellement créée*, RFI, 11.02.2020, <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20200211-centrafrique-coalition-opposition-democratique-officiellement-cr%C3%A9%C3%A9e-cod-20-20> [dostęp: 10.09.2022].

co do przyszłości bezpieczeństwa kraju, gdyby opozycja doszła do władzy, ponieważ ugrupowania zbrojne prawdopodobnie odmówiłyby renegocjacji.

W obliczu krytyki i nacisków ze strony opozycji większość Zgromadzenia Narodowego zdymisjonowała w 2018/2019 r.

Polaryzacja polityczna przekłada się również na zakazy i represje marszów protestacyjnych. Rząd podjął restrykcje wobec niektórych osób w szczególności rodziny François Bozizé, którego syn jest ścigany za defraudację środków publicznych i nadużycia. Inni, tacy jak Alexandre-Ferdinand Nguendet, podlegają sankcjom administracyjnym za działania na szkodę bezpieczeństwa państwa.

Pojawiło się również zjawisko nowych grup społeczeństwa obywatelskiego, które zakłócały wiece i słownie groziły kandydatom opozycji oraz ich rodzinom. Obawiano się, że to nowe zjawisko zostanie reaktywowane w przededniu wyborów odstrasząc wyborców na kandydatów opozycji.

Powrót do kraju byłych prezydentów: François Bozize i Michela Djotodia

Oprócz napięć między opozycją a Touadérą powrót byłych prezydentów Michel Djotodia, a przede wszystkim Bozizé stanowił dodatkowe ryzyko dla przeprowadzenia wyborów. Zarówno Bozize jak i Djotodia mieli wielu zwolenników w RŚA. Mieszkańcy RŚA natomiast obawiali się, że obaj kandydaci mają zbyt dużą styczność z różnymi frakcjami grup zbrojnych, co wzmocniłoby rywalizację polityczną i walki w państwie o wpływy w rządzie.

W konsekwencji okazało się, że to kandydatura Bozizé stanowiła realne zagrożenie wzmocnienia przemocy w państwie. Mimo międzynarodowego nakazu aresztowania wydanego przez

władze środkowoafrykańskie w maju 2013 r. za zbrodnie przeciwko ludzkości w maju 2014 r. François Bozizé potajemnie powrócił do Bangi po pięcioletnim przebywaniu w Ugandzie⁵⁸.

Po powrocie do RŚA Bozizé przeprowadził kampanię mającą na celu odzyskanie opinii publicznej, której względny sukces zaskoczył nie tylko rządzących, ale także liderów opozycji. Partie Bozizé i Touadéry miały podobny elektorat na zachodzie i południu kraju. Gdyby Bozizé się udało kandydowanie uniemożliwiłoby Touadérze wygraną w pierwszej turze.

Djotodia zdecydował się nie aplikować i działać o reelekcję Touadéry. Jego powrót do kraju wzbudził ogromne kontrowersje nie tylko wśród opozycji jak i mieszkańców, ponieważ to za czasów jego panowania w 2013 r. RŚA została doszczętnie zniszczona. Wojska Séléka dotarły do najdalszych zakątków państwa niszcząc, grabiąc i zabijając ludność. Przychylność Touadery po powrocie Djotodia do kraju mieszkańcy odczytywali jako zdradę państwa⁵⁹.

W przeciwieństwie do Bozizé, były prezydent i przywódca Séléki Michela Djotodia utrzymywał dobre stosunki z Touadérą. Po powrocie do Bangi w styczniu 2020 r. został następnego dnia przyjęty przez obecnego prezydenta. Gazety pisały, że postawa prezydenta jest podyktowana tym, iż Djotodia nadal zachowuje wpływy na niektóre rebelianckie ugrupowania zbrojne. Przejawem tego wpływu była koalicja ruchów MLCJ, PRNC i RPPC w celu osłabienia FPRC i przejęcia politycznej kontroli nad północnym wschodem. Djotodia mógł wpłynąć na swoją społeczność do

⁵⁸ *Centrafrique-Congo : Bozizé et Meckassoua, invités spéciaux de Sassou Nguesso à Oyo, Jeune Afrique*, 2.07.2020, <https://www.jeuneafrique.com/1009724/politique/centrafrique-congo-bozize-et-meckassoua-invites-speciaux-de-sassou-nguesso-a-oyo/> [dostęp: 10.08.2022].

⁵⁹ *En RCA, l'ancien président Djotodia organise une conférence de réconciliation*, RFI, 9.09.2020, <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20200908-rca-ancien-pr%C3%A9sident-djotodia-conf%C3%A9rence-r%C3%A9conciliation> [dostęp: 10.08.2022].

głosowania na Touadere, ale także uczestniczyć w przekonywaniu grup do powstrzymania się od przemocy podczas kampanii wyborczej i głosowania lub odwrotnie podżegania do wystąpień przeciwko Touaderze.

Djotodia przyjęty przez Touadéra i najwyższe władzę w kraju we wrześniu 2020 r. zadeklarował chęć zorganizowania konferencji pojednania narodowego, aby umożliwić pokojowe wybory. Następnie spotkał się z przedstawicielami ONZ, liderami opozycji, m.in. Bozizé i Dologuélé oraz przywódcami grup zbrojnych. Projekt konferencyjny natomiast zakończył się fiaskiem. Przywódcy opozycji nie zgodzili się, twierdząc, że Djotodia będzie w zмовie z grupami zbrojnymi w celu promowania reelekcji Touadery⁶⁰.

COD 20 – 20

Organizację COD 20-20 zrzeszało 6 rebelianckich grup zbrojnych w tym organizacja Antybalaka. COD stał się Koalicją Opozycji Demokratycznej. Mechanizmy działania organizacji COD 20-20 składały się z kilku elementów i były bardzo dobrze przemyślane.

Grupy zbrojne przemieszczały się określonymi drogami w kierunku stolicy. Nie atakowały populacji ale wywoływały ogromną panikę i strach. Były miejscowości, gdzie rebelianci byli witani jako wyzwolicieli. W drodze zdarzały się rozboje i kradzieże ale celem były duże przedsiębiorstwa, głównie zagraniczne. Ponieważ w RŚA przepływ informacji opierał się na przekazie ustnym, wiele z informacji było zmienianych i manipulowanych. Do tego doszły wideo i nagrania WhatsApp, które populacja przekazywała sobie

⁶⁰ *Présidentielle en Centrafrique : Michel Djotodia, l'homme de Touadéra?*, Jeune Afrique, 11.09.2020, <https://www.jeuneafrique.com/1042650/politique/presidentielle-en-centrafrique-michel-djotodia-lhomme-de-touadera/> [dostęp 10.08.2022].

z głosem rebeliantów gdzie mają stacjonować w danym dniu. Wszystkie te informacje miały wzbudzić strach wśród populacji. Rebelianci doszli do stolicy kraju Bangui i pieszo filtrowali jej dzielnice na obrzeżach miasta.

Rywalizacja między Rosją a Francją o wpływy w RŚA

Moskwa, która przekonuje, że jej obecność w RŚA jest podyktowana jedynie zapewnieniu bezpieczeństwa ludności cywilnej i prezydenta (również w czasie wyborów) stawia na relacje z Touadérou, aby utrzymać swoje wpływy i wspierać jego reelekcję. Francja natomiast, dawna potęga kolonialna, której wpływy zależą od relacji z głową państwa, wydaje się bardziej skłonna wspierać każdego kto otrzyma najwięcej głosów wyborców.

Stosunki między Moskwą a Paryżem w sprawie wpływów w RŚA są bardzo dynamiczne. W latach 2018–2020 między tymi dwoma krajami pojawiły się spory, w szczególności dotyczące embarga ONZ na broń w RŚA. Moskwa sprzeciwiała się utrzymaniu embarga, natomiast Francja była w opozycji wiedząc, że broń trafia głównie do rebelianckich grup zbrojnych. W czasie kiedy odnowiono mandat operacji pokojowej MINUSCA w RŚA, Rosji udało się dostać do Rady Bezpieczeństwa w listopadzie 2019 r.

Trzydzieści lat po rozwiązaniu Związku Radzieckiego i jego częściowym wycofaniu się z RŚA, Federacja Rosyjska powraca tam od 2017 r. Dzięki ścisłym powiązaniom szybko zyskuje wpływy polityczne i dyplomatyczne z Touadérou, które doprowadziły do porozumienia w roku 2019⁶¹. Do RŚA Rosja wysłała kilkuset

⁶¹ *La République centrafricaine signe cinq accords de coopération avec le Rwanda*, Agence Ecofin, 16.10.2019, <https://www.agenceecofin.com/economie/1610-70163-la-republique-centrafricaine-signe-cinq-accords-de-cooperation-avec-le-rwanda> [dostęp 10.08.2022].

najemników rosyjskich z grupy Wagnera, aby przeszkolić ponad 4700 żołnierzy i policji z RŚA. Rosja częściowo przekazuje broń do RŚA oraz dwadzieścia pojazdów opancerzonych.

Francja długo zabiegała o zachowanie wpływów politycznych w tym kraju. W obliczu odrodzenia się rosyjskiej obecności w Bangui, Paryż oficjalnie potwierdził swoją obecność w RŚA w 2019 r., po częściowym wycofaniu się z niego po wyborach prezydenckich w latach 2015-2016. Liczba żołnierzy francuskich w Bangui w ramach misji szkoleniowej Unii Europejskiej w RŚA pod nazwą EUTM zwiększyło swoją liczbę z 60 do 90 żołnierzy (z 187 Europejczyków)⁶².

Francja wykorzystuje również swoją pozycję w UE, aby zwiększyć swoje wpływy w kraju i ułatwić zwiększenie europejskiego wsparcia finansowego dla RŚA.

Francja i UE działają w RŚA w ramach pomocy humanitarnej, pomocy rozwojowej, zarządzania, dyplomacji i wsparcia wyborczego.⁶³ UE finansuje budżet wyborów w 50 %, który wynosi 33 miliony dolarów. Również jest obecny w dziedzinie współpracy wojskowej poprzez swoją misję szkoleniową. Ta obecność dodaje Europejczykom i Francji znaczenia dyplomatycznego i politycznego.

⁶² *Centrafrique : la ministre française des armées en visite à Bangui*, Le Monde, 8.07.2019, https://www.lemonde.fr/afrique/article/2019/07/08/centrafrique-la-ministre-francaise-des-armees-en-visite-a-bangui_5486795_3212.html [dostęp 19.07.2022].

⁶³ RŚA bardzo ucierpiała z powodu pandemii COVID-19, zamknięcie granic spowodowało większą biedę niż rebelie ostatnich lat. Ruch rebelianckich grup zbrojnych natomiast zdestabilizował kraj, który od listopada 2020 r. na kilka miesięcy został odcięty od dostaw żywności, podstawowych towarów i usług. Kilka tygodni wystarczyło, aby wywołać powszechny strach wśród populacji tego kraju oraz głód.

Zakończenie

Rebelianckie grupy zbrojne czekały na ogłoszenie informacji o przeprowadzeniu wyborów prezydenckich w RŚA, aby legitymizować swoje działania wywrotowe. Według organizacji międzynarodowych oraz Think Tank'ów wybory prezydenckie i parlamentarne w tym kraju to sprawdzian stabilności państwa i zdolności do kompromisów politycznych aktorów narodowych i międzynarodowych. Miały one w dłuższej perspektywie przyczynić się do wzmocnienia instytucji publicznych i państwowych.

18 stycznia 2021 r. w Bangui stolicy RŚA o 12:30 zostały ogłoszone wyniki wyborów prezydenckich z 27 grudnia 2020 r. Faustin Archange Touadera został wybrany po raz 2 na prezydenta RŚA. Według oficjalnych danych wygrał on w pierwszej turze z 53,16% głosów. Zaraz po nim był Anicet-Georges Dologuélé z wynikiem 21,69% głosów⁶⁴.

Sytuacja polityczna RŚA pozostaje nadal niestabilną, pomimo przeprowadzenia wyborów prezydenckich. Również porozumienia polityczne nie polepszyły sytuacji bezpieczeństwa w tym państwie. Niepewność utrzymuje się w kilku częściach terytorium RŚA a napięcia między władzą a opozycją nadal występują⁶⁵.

⁶⁴ *Centrafrique : la réélection du président Touadéra validée par la Cour constitutionnelle*, France 24, 18.01.2021, <https://www.france24.com/fr/afrique/20210118-centrafrique-la-r%C3%A9%C3%A9lection-du-pr%C3%A9sident-touad%C3%A9ra-valid%C3%A9-par-la-cour-constitutionnelle> [dostęp: 19.07.2022].

⁶⁵ Według wywiadów przeprowadzonych w 2021 r. z mieszkańcami miasta stołecznego Bangui oraz prefektury Lobaye i Sangha Mbaere.

Bibliografia

- Accord politique pour la paix et la réconciliation en République centrafricaine*, <https://minusca.unmissions.org/APPR>.
- Agence Ecofin, *La République centrafricaine signe cinq accords de coopération avec le Rwanda*, <https://www.agenceecofin.com/economie/1610-70163-la-republique-centrafricaine-signe-cinq-accords-de-cooperation-avec-le-rwanda>.
- BBC NEWS AFRIQUE, *La Centrafrique vient-elle de vivre les „pires élections” de son histoire ?*, Rose-Marie Bouboutou, <https://www.bbc.com/afrique/region-55491217>.
- Centrafrique : l'appel au dialogue*, <https://www.cameroon-tribune.cm/article.html/34079/fr.html/centrafrique-l-appel-au>.
- Centrafrique: Qui sont les „3 R” qui terrorisent les populations du Nord-ouest*, Nadia Chahed, <https://www.aa.com.tr/fr/afrique/centrafrique-qui-sont-les-3-r-qui-terrorisent-les-populations-du-nord-ouest/926650>.
- Conseil de sécurité des Nations unies*, S/2020/994, 12.10.2020, https://minusca.unmissions.org/sites/default/files/_s2020994_fr.pdf.
- Crisis Groupe, *Réduire les tensions électorales en République centrafricaine*, <https://www.crisisgroup.org/fr/africa/central-africa/central-african-republic/296-reduire-les-tensions-electorales-en-republique-centrafricaine>.
- Deutsche Welle, *Centrafrique : François Bozizé : candidat à la présidence*, <https://www.dw.com/fr/centrafrique-fran%C3%A7ois-boziz%C3%A9-candidat-%C3%A0-la-pr%C3%A9sidence/a-55547077>.
- France 24, *Centrafrique : la candidature de François Bozizé à la présidentielle invalidée*, <https://www.france24.com/fr/afrique/20201203-centrafrique-la-candidature-de-fran%C3%A7ois-boziz%C3%A9-%C3%A0-la-pr%C3%A9sidentielle-invalid%C3%A9e>.
- France 24, *Centrafrique : la réélection du président Touadéra validée par la Cour constitutionnelle*, <https://www.france24.com/fr/afrique/20210118-centrafrique-la-r%C3%A9%C3%A9lection>.

du-pr%C3%A9sident-touad%C3%A9ra-valid%C3%A9-par-la-cour-constitutionnelle.

Jeune Afrique, *Centrafrique-Congo : Bozizé et Meckassoua, invités spéciaux de Sassou Nguesso à Oyo*, <https://www.jeuneafrique.com/1009724/politique/centrafrique-congo-bozize-et-meckassoua-invites-speciaux-de-sassou-nguesso-a-oyo/>.

Jeune Afrique, *Centrafrique : sur qui Martin Ziguélé s'appuie-t-il pour la présidentielle ?* <https://www.jeuneafrique.com/1035141/politique/centrafrique-sur-qui-martin-ziguele-sappuie-t-il-pour-la-presidentielle/>

Jeune Afrique, *Présidentielle en Centrafrique : Michel Djotodia, l'homme de Touadéra?*, <https://www.jeuneafrique.com/1042650/politique/presidentielle-en-centrafrique-michel-djotodia-lhomme-de-touadera/>.

Le Monde, *En Centrafrique, l'ex-chef de l'Etat François Bozizé candidat à la présidentielle de 2020*, https://www.lemonde.fr/afrique/article/2020/07/25/en-centrafrique-l-ex-chef-de-l-etat-bozize-candidat-a-la-presidentielle-de-2020_6047298_3212.html.

Le Monde, *Centrafrique : la ministre française des armées en visite à Bangui*, https://www.lemonde.fr/afrique/article/2019/07/08/centrafrique-la-ministre-francaise-des-armees-en-visite-a-bangui_5486795_3212.html.

Le Monde, *Election présidentielle en Centrafrique : François Bozizé exclu du scrutin*, https://www.lemonde.fr/afrique/article/2020/12/22/a-l-approche-des-elections-la-centrafrique-replonge-dans-la-crise_6064205_3212.html.

Le Monde, *En Centrafrique, l'ex-chef de l'Etat François Bozizé candidat à la présidentielle de 2020*, https://www.lemonde.fr/afrique/article/2020/07/25/en-centrafrique-l-ex-chef-de-l-etat-bozize-candidat-a-la-presidentielle-de-2020_6047298_3212.html.

Raport Afryka Crisis Group, *Dernier accord de paix en République centrafricaine : les conditions du succès*, <https://www.crisisgroup.org/fr/africa/central-africa/central-african-republic/277-making-central-african-republics-latest-peace-agreement-stick>.

- Raport Afryka Crisis Group, *Rapports Afrique de Crisis Group Centrafricaine : les racines de la violence*, <https://www.crisisgroup.org/fr/africa/central-africa/central-african-republic/central-african-republic-roots-violence>.
- Raport Afryka Crisis Group, *République centrafricaine : les urgences de la transition*, <https://www.crisisgroup.org/fr/africa/central-africa/central-african-republic/central-african-republic-priorities-transition>.
- Raport Afryka Crisis Group nr 277. AFRICA, *Dernier accord de paix en RCA : les conditions du succès*, <https://www.crisisgroup.org/fr/africa/central-africa/central-african-republic/277-making-central-african-republics-latest-peace-agreement-stick>.
- Raport CPI, *Situation in the Central African Republic II*, https://www.icc-cpi.int/sites/default/files/iccdocs/otp/Art_53_1_Report_CAR_II_24Sep14.pdf.
- Raport finalowy grupy ekspertów , *Conseil de sécurité des Nations unies*, S/2020/662, <https://press.un.org/fr/2022/sc14972.doc.htm>.
- RFI, *Centrafrique : l'Assemblée vote la mise en place d'une nouvelle autorité des élections*, <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20200708-centrafrique-lassembl%C3%A9e-vote-la-mise-en-place-dune-nouvelle-autorit%C3%A9-%C3%A9lections>.
- RFI, *Centrafrique : la Coalition de l'opposition démocratique officiellement créée* , <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20200211-centrafrique-coalition-opposition-democratique-officiellement-cr%C3%A9e-cod-20-20> .
- RFI, *Centrafrique: l'enrôlement polémique d'Ali Darass sur les listes électorales*, RFI, <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20200922-centrafrique-lenr%C3%B4lement-pol%C3%A9mique-dali-darass-les-listes-%C3%A9lectorales>.
- RFI, *Centrafrique. Nous avons quatre mois de retard sur le processus électoral*, <https://www.rfi.fr/fr/podcasts/20200821-centrafrique-nous-avons-4-mois-retard-le-processus-%C3%A9lectoral>.
- RFI, *En RCA, l'ancien président Djotodia organise une conférence de réconciliation* , <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20200908-rca-ancien>

-pr%C3%A9sident-djotodia-conf%C3%A9rence-r%C3%A9conciliation.

RFI, *RCA : première manifestation autorisée de la plateforme d'opposition E Zingo Biani* , <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20190930-rca-manifestation-opposition-bangui-e-zingo-biani> .

RFI, *Vers un report de la présidentielle et des législatives en Centrafrique?* , <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20200910-vers-report-la-pr%C3%A9sidentielle-et-l%C3%A9gislatives-en-centrafrique>.

RJDH ,*Arrivée à Bangui de 12 milles urnes et d'autres matériels pour les élections du 27 décembre prochain* , Jocelyne Nadège Kokada, <http://centrafrique-presse.over-blog.com/2020/12/arrivee-a-bangui-de-12-milles-urnes-et-d-autres-materiels-pour-les-elections.html>.

RJDHRCA, *Chronogramme électoral juridique révisé, Cour constitutionnelle de la République centrafricaine*, <https://www.rjdhrca.org/centrafrique-la-cour-constitutionnelle-devoile-le-chronogramme-electoral-juridique/> .

Presidential elections in the Central African Republic as a tool for destabilizing the state

Since November 2020, there has been an increased movement of rebel armed groups throughout the country. At the same time, military coalitions of conflicting armed groups were formed, which became a new political phenomenon in the Central African Republic (CAR). The rival groups were jointly preparing another rebellion, which was to lead to the cancellation of the presidential elections scheduled for December 27, 2020. Two mainly fighting armed groups, the Anti-Balak organization, and the 3R organization formed a coalition. The Anti-Balak organization was established in the hometown of the former president of the Central African Republic, Francois Bozize, immediately after the military coup in 2013, which stripped the president of power. Its ranks were mainly supplied by the indigenous people of this country. The 3R organization, on the other hand, initially acted as the self-defense of Fulani's pastoral people, transforming in later years into a well-organized rebel armed group. This organization is mono-ethnic, its ranks include representatives of the Fulani group of shepherds. The actions of the armed groups were directed in such a way as to attack the capital of CAR from several sides. For the first time, armed groups did not attack the population or destroy the villages through which the troops passed towards the capital of the country. The army and then the police left the areas through which the rebels passed, taking all kinds of state property with them. The people left without security protection, hid in the forests. Central African Republic has suffered greatly from the COVID-19 pandemic. The closure of the borders has caused more poverty than the rebellions of recent years. The movement of rebel armed groups, on the other hand, destabilized the country,

which had been cut off from food, basic goods, and services for several months since November 2020. A few weeks were enough to cause widespread fear among the population of this country.

Key words: Central African Republic, Presidential elections, conflict armed groups, Francois Bozize, French Covid-19

MACIEJ ZĄBEK

Uniwersytet Warszawski

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

ORCID: 0000-0003-2337-3064

KAWA I DYM¹. LOKALNE I GLOBALNE KONTEKSTY UŻYWEK W SUDANIE

Wstęp

Kawa i dym tworzą niezwykłą parę. Towarzyszą ludziom od wieków, ale w epoce „nowoczesności” stały się niemal jej znakiem, symbolem orientalizmu, kolonializmu i intelektualizmu. Ci z czytelników, którzy pamiętają jeszcze lekko zamglone kawiarnie, a nawet sale wykładowe na uniwersytetach, zapewne rozumieją tę nostalgię, jaką człowiek odczuwał, gdy sięgał po filiżankę kawy i papierosa. Dla etnografów były to ważne artefakty, bez których niemożliwe było prowadzenie efektywnych badań terenowych. Wystarczy przeczytać u Bronisława Malinowskiego, ojca antropologii, jak opisuje, gdy siedzi „samotnie na tropikalnej plaży...” i w pewnym momencie zauważa, że „Niektórzy tubylcy tłoczą się wokół ciebie, zwłaszcza jeżeli poczują tytoń”².

Te lubrykacyjne właściwości używek, wyzwajające towarzyskość, zbliżające do siebie ludzi ponad wszelkimi możliwymi podziałami, a także, jak postrzegał to Lévi-Strauss, ustanawiające komunikację

¹ Tytuł zainspirowany piosenką Jana Bo.

² B. Malinowski, *Argonaucci zachodniego Pacyfiku*, tłum. A. Waligórski, B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szykiewicz, PWN, Warszawa 1981 [1922], s. 32.

między człowiekiem a światem nadprzyrodzonym, dokonując przemiany natury w kulturę³, są m.in. tematem niniejszego tekstu.

Z uwagi na wymóg serii skupiam się oczywiście na Sudanie, zrozumienie jednak historycznej sprawczości tych produktów roślinnych, szczególnych ich powiązań z ludźmi i skłonienie czytelników do refleksji nad samą naturą człowieka wymaga w pewnym stopniu podejścia do tematu bardziej globalnie.

Początki kultury kawy

Za ojczyznę kawy zwykle uważana jest Etiopia (historycznie znana jako imperium Habesha, a w zlatynizowanej formie Abisynia). Odkrycie tej rośliny legenda przypisuje pasterzowi kóz, który tysiąc lat temu w prowincji Kaffa (od której ma pochodzić jej nazwa) był ponoć świadkiem wigoru, jakiego jego kozy nabrały po zjedzeniu jaskrawoczerwonych jagód i liści z błyszczącego, ciemnozielonego krzewu. Zabrał te owoce do klasztoru, gdzie mnisi przygotowali z nich ożywczy wywar⁴. Inne opowieści łączą odkrycie kawy już z kulturą mużłmańską i przesuwają je na czasy dużo późniejsze. Jedną z nich mówi o zaobserwowaniu około roku 1442 przez słynnego mistyka Alego Ibn Omara Al-Shazlego z portowego miasta Mocha w Jemenie bardzo ożywionych ptaków

³ C. Lévi-Strauss, *Introduction to a Science of Mythology*, vol. 1: *The Raw and the Cooked*, tłum. J. Weightman, D. Weightman, Penguin Books, London 1992 [1964], s. 105.

⁴ I. Friis, *Forests and Forest Trees of Northeast and Tropical Africa: Their Natural Habitats and Distribution Patterns in Ethiopia, Djibouti and Somalia*, „Kew Bulletin Additional Series” XV, HMSO, London 1992, s. 1-396.

żerujących na wiśniach kawowych. Szejjch po ich wypróbowaniu również poczuł się bardzo rześko⁵.

Zgodnie z większością arabskich narracji to właśnie Al-Shazlemu nadano miano ojca kawy, przypisywano mu zasługę lub też winę za jej rozpowszechnienie i opinię, że jest lepsza od khatu⁶. Co więcej, spopularyzował on jej picie w postaci naparu z suszonych skórek wiśni kawowych, a nie z ziaren⁷. Taki napój nazywany jest po arabsku *al-kahwa al-kishriyra* albo z hiszpańskiego *cascara*, co oznacza „łuska” lub „skórka”, i jest spożywany do dziś w Jemenie i w niektórych miejscach Rogu Afryki.

Dziki krzewy i drzewa tej rośliny występują w wielu wyżynnych rejonach Afryki Wschodniej. W Sudanie rośnie ona tylko w niewielu miejscach, gdzie temperatura i opady są dla niej odpowiednie. Są to głównie wysoko położone tereny na pograniczu z Etiopią, w szczególności na płaskowyżu Boma, znajdującym się już w Sudanie Południowym. Rośnie tam słynna kawa arabska (*Coffea arabica*), w rejonach suchszych spotyka się już tylko robustę (*Coffea canephora*), bardziej odporną na wysoką temperaturę i niewielką ilość opadów. Jej sudańska odmiana uważana jest za

⁵ B.A. Weinberg, B.K. Bealer, *The World of Caffeine. The Science and Culture of the World's Most Popular Drug*, Routledge, London 2002, s. 3-4.

⁶ Liście rośliny, których żucie i przetrzymywanie w ustach daje efekt zbliżony do picia kawy. Patrz: M. Ząbek, *Khat. Lubrykant społeczny Somalilandu*, w: M. Ząbek (red.), *Wymiary antropologicznego poznawania Afryki. Szkice z badań ostatnich*, WUW, Warszawa 2022, s. 273-300.

⁷ Miąższ i skórki zbiera się bezpośrednio po usunięciu nasion, czyli ziaren kawy, a następnie suszy się na słońcu. Wysuszona w ten sposób „otulina” owoców kawowca przypomina swoim wyglądem i smakiem „herbatę” z hibiskusa (*kar-kade*), choć zdaniem niektórych jej pobudzające działanie jest jeszcze silniejsze niż kawy ziarnistej, poza tym jest słodkawa i przyjemna w smaku. Zdaniem ekologów warto ją propagować, gdyż oznacza to wykorzystanie ubocznego surowca powstającego w celu uzyskania samych ziaren; Tigani Al-Mahi, *The use and abuse of drugs*, w: Ahmad Al-Safi, Taha Baasher (red.), *Tigani Al-Mahi: Selected Essays*, Khartoum University Press, Khartoum 1981, s. 91.

szczególnie aromatyczną i łagodną. Sudan jednak – z uwagi na brak odpowiednich do uprawy terenów – nigdy nie stał się krajem masowej jej produkcji. Większe plantacje kawowców pojawiły się dopiero w okresie kolonialnym na południu, w okolicach miasta Yei. Z powodu jednak późniejszej wojny domowej ich uprawa została na długo zawieszona. Dopiero w 2011 r., po powstaniu Republiki Sudanu Południowego, produkcja tej używki została na tym terenie wznowiona dzięki organizacjom pozarządowym powiązanym z inwestycjami koncernu Nestle⁸.

W tym kontekście zauważyć można, że wielkie rejony uprawy kawy, jak choćby Brazylia, niekoniecznie należą do krajów, gdzie rozwinęła się oryginalna kultura jej konsumpcji. Kraje natomiast, w których nie jest ona uprawiana, stworzyły własną kulturę kawy, jak np. Arabia, Turcja czy Włochy. Etiopia i Jemen, które rywalizują o miano jej ojczyzny, należą pod tym względem raczej do wyjątków. W Etiopii jednak, jak pisze podróżnik James Bruce, wielu mieszkańcom tego kraju kawa w postaci gorącego naparu nie była znana jeszcze w XVIII w. Etiopczycy najczęściej tylko jedli czy też żuli jej ziarna⁹. Dlatego, nawet jeśli ojczyzną kawowca jest Etiopia, to powstanie pierwszej kultury kawy należy przypisać Jemenowi. Od XV w. pito ją w tutejszych klasztorach sufickich, aby zachować czujność podczas nocnych rytuałów modlitewnych *zikr*, a jej spożywanie było aktem oddania się Bogu. Tam też były jej pierwsze, potwierdzone w źródłach, komercyjne uprawy. Stąd przez starożytny port Al Makha (Mocha) eksportowano ją do Mekki i Medyny, Kairu, Damaszku, Bagdadu i Konstantynopola. Rozwinęła się ona w ścisłym powiązaniu z kulturą islamu, obejmując

⁸ S. Foltyn, *South Sudan: Coffee in a Time of War?*, „Al Jazeera”, 6 Jan. 2016, www.aljazeera.com/features/2016/1/6/south-sudan-coffee-in-a-time-of-war [dostęp: lipiec 2022].

⁹ J. Bruce, *Travels to Discover the Source of the Nile, in the Years 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 and 1773*, G.G.J. and J. Robinson, London 1790, s. 226.

swym zasięgiem wszystkie kraje Maszreku (arabskiego Wschodu) i Wielkiego Rogu Afryki, w tym Sudanu Północnego. W czasach istnienia Imperium Osmańskiego zyskała swą wyjątkową markę i jako kawa turecka (*Türk kahvesi*) podbiła większość świata.

Kawa w języku arabskim to *qahwa* (napar), po amharsku *bunna*, które to słowo w arabskim też jest znane jako *bunn/bunna*, ale stosowane tylko na określenie ziaren i owoców, tzw. jagód czy wiśni kawowych, a nie samego napoju. Semicki rdzeń jego nazwy q-h-h sugeruje ciemny kolor, wytrawność i kwaśność, dawniej stosowany był również na określenie ciemnego (czerwonego) wina. W języku tureckim słowo *qahwa* wypowiedano bardziej twardo – *qahva/kahve* i w tej formie, prawie bez zmian, słowo to trafiło m.in. do języka polskiego. W innych krajach podobnie, powstały tylko drobne różnice na skutek innej wymowy i zapisu tego słowa, jak np. *caffè* we Włoszech¹⁰.

Kawa, w przerośni nazywana winem Proroka, stała się ulubionym napojem większości muzułmanów, którym zabroniono picia wina. A że człowiek nie potrafi żyć całkiem bez używek, Arabowie zwrócili się ku kawie i zasymilowali jej afrykański urok. Warto wspomnieć, że ziarna kawy, ponieważ przypominają waginę, są używane często w charakterze symbolu kobiety, podobnie jak muszle kauri. Ludzie nie byliby jednak ludźmi, gdyby nie próbowali od czasu do czasu psuć tego, co już dobrego wymyślili. Poza tym, jeśli coś staje się popularne, to wcześniej czy później na pewno wzbudzi podejrzenia „strażników społeczeństwa”. Dotyczy to zwłaszcza osób zbyt spiętych, aby się dobrze bawić, czy po prostu zazdrosnych, gdy robią to inni¹¹. Prawdopodobnie dlatego wielu z tych sztywnych urzędników i uczonych islamskich zaczęło mieć

¹⁰ A.S. Kaye, *The Etymology of „Coffee”: The Dark Brew*, „Journal of the American Oriental Society” 1986, 106 (3), s. 557-558.

¹¹ B.A. Weinberg, B.K. Bealer, dz. cyt., s. 12.

wątpliwości wobec nowego napoju. Twierdzili, że każda rzecz, która wywołuje fizyczne lub psychiczne zmiany u tego, kto ją spożył, jest podobna do wina i powinna być na mocy Koranu zakazana. Odkryli także, że Sunna zabrania jedzenia przypalonego pożywienia, a więc także palonej kawy, a praktyk Proroka przecież nie należy kwestionować¹². Istota jednak sprzeciwu, podobnie jak przy innych używkach, tkwiła gdzie indziej. Otóż kawiarnie stały się miejscami towarzyskiej zabawy, gdzie, jak w tawernach i pubach, swobodnie rozmawiano o problemach społecznych i politycznych, a takie zgromadzenia ludziom trzymającym władzę zawsze wydawały się podejrzane. W dodatku gdy kawie towarzyszyła muzyka i piosenki, także potępiane przez niektóre nurty islamu, oraz nieortodoksyjne zachowania seksualne, to dla niektórych smutnych prawników muzułmańskich było to wystarczające, aby uznać kawiarnie za miejsca bardzo niemoralne.

Pierwszy w tej bezkompromisowej postawie wyróżnił się osmański namiestnik Mekki Khair Beg, który – zgorszony popularnością tej używki – zakazał jej całkowicie w 1511 roku. Wprawdzie mufti Adenu bronił kawy, ale inni prawnicy, zapewne z obawy przed gniewem namiestnika, nie poparli jego stanowiska. Wywołało to w końcu falę sprzeciwu ludności, pod której naporem sułtan Selim I uchylił zakaz, a samego prowodyra rozkazał wkrótce stracić¹³. Niemniej kawa jeszcze wielokrotnie wywoływała namiętne

¹² Tego argumentu niektórzy alimowie używają do dziś, powołując się na współczesne badania naukowe, że akrylamid, czyli amid kwasu akrylowego, jest niebezpieczną dla zdrowia substancją znajdującą się w przyrumienionych czy przypalonych częściach produktów zawierających skrobię, które były smażone lub pieczone w temperaturach wyższych niż 248°C. Nawiasem mówiąc, do podobnego wniosku doszła Komisja Europejska, wydając 11 kwietnia 2018 r. rozporządzenie dotyczące zwiększenia kontroli nad obecnością szkodliwego akrylamidu w żywności.

¹³ R.S. Hattox, *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, University of Washington Press, 1985.

dyskusje u wyznawców Allaha. Niektórzy podejrzewali, że młodzi chłopcy podający ją w kawiarniach byli wykorzystywani seksualnie, innym przeszkadzał hałas do późna w nocy dobiegający z kawiarni, a jeszcze innym towarzyszące kawie debaty polityczne lub gra w szachy bądź tryktraka. Co więcej, zgorszenie mógł budzić fakt, że meczety bywały często puste, a kawiarnie zawsze były pełne. Do zamieszek na tym tle doszło w Kairze w 1521 i 1532 roku, kiedy to kawiarnie i magazyny ziaren kawy zostały splądrowane i w końcu musiano wydać zakaz jej picia¹⁴. W 1524 r. w Konstantynopolu, za panowania Sulejmana Prawodawcy (w Polsce nazywanego Wspaniałym), po raz pierwszy przeciwko pobudzającemu napojowi wydano fatwę¹⁵, uzasadniając ją tym, że spożywanie czegokolwiek przypalonego jest zabronione. Nie potraktowano wówczas tego zakazu zbyt poważnie, gdyż w samym Topkapı Sarayı kawa cieszyła się dużą popularnością. W 1544 r. inny wybitny prawnik, naczelny mufti, szejch-al-Islam Bostanzade Mehmed Efendija wydał nową fatwę stwierdzającą, że kawa nie jest zakazana, a nawet przydatna i pożądana¹⁶. Niestety następca Sulejmana, jego syn Selim II Pijak i wnuk Murad III, przestraszeni doniesieniami o skłonnościach ludzi pijących kawę do buntu, wrócili do polityki restrykcji. W 1580 r. zamknięto w Konstantynopolu wszystkie kawiarnie. Kolejny sułtan Mehmed III, w celu odzyskania dochodów z podatków, ponownie je otworzył. Kiedy jednak w 1623 r. doszedł do władzy niezrównoważony psychicznie Murat IV, kawiarnie zostały uznane znów za siedliska buntu i pod groźbą kary śmierci po raz kolejny, razem z alkoholem i tytoniem, zdelegalizowane,

¹⁴ M. Ellis, *The Coffee House: A Cultural History*, Weidenfeld & Nicolson, London 2004.

¹⁵ Fatwa – opinia prawna urzędującego eksperta od prawa islamskiego (muftiego).

¹⁶ M. Ertuğrul Düздаğ, *Ebussuud Efendi Fetvaları*, Kapı Yayınları, İstanbul 2012.

a wielu smakoszy tych używek wsadzono do zawiązanych worków i utopiono w Bosforze.

Z powyższego widać, że kawa, choć tak niewinna z dzisiejszej perspektywy, jako używka nie uniknęła prześladowań i tabuizacji, a odpowiedź na pytanie, dlaczego tak było, jest taką samą tajemnicą, jak w przypadku wszystkich innych „narkotyków rekreacyjnych”. Kawa zawiera kofeinę, która należy w tej grupie do tzw. stymulantów. Występują one również w herbacie i (w mniejszym stopniu), orzechach kuli, kakao lub czekoladzie. Wywołuje efekt stymulujący, zapobiega senności, może poprawić sprawność poznawczą, ale nie ma potencjału uzależniającego¹⁷. W walce z kawą nie chodziło zresztą o to, że pobudza, gdyż właściwości te były już dobrze znane z innych napojów, nasion i owoców. Herbata jednak nie wzbudziła nigdy takiego oporu, jaki napotykała kawa, a herbaciarnie nie cieszyły się tak powszechnym i trwałym urokiem, jakim do dziś cieszą się kawiarnie. Dlaczego? Może dlatego, że kawa jest droższa, a jej przyrządzenie bardziej skomplikowane niż herbaty? Niewykluczone też, że istotnym czynnikiem były jej cechy wzbudzające u niektórych ludzi skrajne odczucia i ambiwalencję, tzn. jej „nowość”, „afrykańskość/czarność”, „egzotyczność”, „obcość”, „zapach” i „kobiecość”? Ważniejsza wydaje się jednak sama „sprawczość” tej używki, jej rola innowacyjna, a nawet rewolucyjna, kontekst społeczny jej spożywania, „instytucja kawiarni” generująca różnorodne interakcje i zaangażowanie intelektualne jej gości. Tak więc kawa, samym swym zapachem wytwarzająca szczególną kombinację czujności umysłowej i towarzyskości, wywołująca ożywione rozmowy, łatwo przekształcające się w debaty polityczne i krytykę społeczną, okazała się nie taka niewinna, na jaką wyglądała.

¹⁷ R. Lovett, *Coffee: The demon drink?*, „New Scientist” 2005, no. 2518, 21 September.

We wszystkich wspomnianych wcześniej przypadkach prześladowań zakazy okazały się jednak mało skuteczne i krótkotrwałe, a Imperium Osmańskie w końcu zostało przez kawę podbite. Kiedy była zakazana i niedostępna, ludzie starali się ją zastąpić nawet namiastką, np. z prażonej ciecierzycy, a co więcej, spożycie innych używek, w tym wina, wzrastało. W końcu zaczęli ją pić wszyscy, a powszechną praktyką wśród ówczesnych urzędników osmańskich było zakładanie kawiarni w celu generowania dodatkowych dochodów. Za panowania Mehmeda III wyróżniał się szczególnie pod tym względem wielki wezyr Cerrah Mehmed Pasha. Zwrócić tu można przy okazji uwagę na fakt, że używki zwykle legalizowane były nie tyle dlatego, że zwyciężał zdrowy rozsądek, co z uwagi na potrzeby fiskusa i łatwiejszą akceptację tego typu danin u poddanych.

Kawa w świecie islamu od początku była przedmiotem nieustannych debat religijnych, rozpraw, esejów i twórczości poetyckiej. Wielu muzułmańskich lekarzy i uczonych walczyło z poglądem, że jest ona podobna do haszyszu lub alkoholu. Roztropnie wykazywali korzyści płynące z tego napoju, który pobudzał umysł, a jednocześnie do pewnego stopnia chronił wiernych przed uwiedzeniem przez wino czy marihuanę. Dowodzili też oni, że obniża temperaturę ciała człowieka, zaspokaja pragnienie, łagodzi zmęczenie, prowadzi do zmniejszenia cukrzycy, pomaga w krążeniu tlenu i krwi w naczyniach krwionośnych i zapobiega rakowi wątroby i demencji. Współczesne badania zresztą także dowodzą, że spożywanie kawy wiąże się z niższym ogólnym ryzykiem zachorowania na raka, chorobę Alzheimera czy cukrzycę typu 2¹⁸.

Popularność kawy w Arabii, Jemenie i Egipcie sprawiła, że kawiarnie (*gahwa*) stały się jednymi z ważniejszych ośrodków

¹⁸ A. Nkondjock, *Coffee consumption and the risk of cancer: an overview*, „Cancer Letters” 2009, 277(2), s. 121-125.

życia publicznego w krajach muzułmańskich. Nazywano je nawet domami mądrości (Bayt al-Ḥikmah) albo madrasami, gdyż faktycznie pełniły rolę kluczowych ośrodków życia, sztuki i myślenia, stając się stałym elementem kultury islamu. Współcześnie alimowie wszystkich szkół stoją na stanowisku, że kawa nie zawiera niczego, co powoduje upojenie czy odurzenie, i nie jest szkodliwa dla ciała, jest dozwolona i nie można jej porównywać do rzeczy zabronionych, które powodują upojenie lub ośpienie.

Kawa w kulturze Sudanu

Sudan aż do XIX w. nie wchodził w obszar wpływów osmańskich, ale dyskusje na tematy związane z kawą toczyły się i tam wśród prawników islamskich. Niemniej od początków muzułmańskiego sułtanatu Fundż (Sennaru) kwitła tu kultura kawy. Źródła archeologiczne potwierdzają jej istnienie. W trakcie wykopalisk polskich archeologów w Starej Dongoli znaleziono m.in. filizanki do kawy pochodzące z Chin (z okresu dynastii Ming) oraz z osmańskich warsztatów Kütahya. Odkryto je też na zatopionym ok. 1765 r. wraku osmańskiego statku w Morzu Czerwonym. Artefakty te świadczą, że palenie i picie kawy było popularnym zwyczajem w gospodarstwach domowych w Sudanie w okresie istnienia Fundżu¹⁹. Biorąc pod uwagę bliskie relacje mieszkańców królestw nubijskich z sąsiadami z Wyżyny Abisyńskiej i Egiptu, handel w portach Morza Czerwonego (Sawakin i Massawa), nie mówiąc już o stałej migracji plemion beduińskich, dla których picie kawy było jednym z obowiązkowych rytuałów gościnności, nie można

¹⁹ K. Danys, M. Wyżgoł, *Smoking pipes from Old Dongola*, w: W. Godlewski, D. Dzierzbicka, A. Łajtar (red.), *Dongola 2015–2016. Fieldwork, conservation and site management*, University of Warsaw Press, Warszawa 2018, s. 189-202.

wykluczyć, że kawa mogła być dobrze znana w Sudanie już dużo wcześniej.

Znanym źródłem potwierdzającym istnienie w Sudanie, podobnie jak w innych krajach islamu, sporów wokół picia kawy jest jednak dopiero „Kronika Fundżów”, czyli *Al-Tabaqat* autorstwa Ibn Daifa Allaha, zawierająca biografie wybitnych sudańskich uczonych, prawników, poetów i świętych mężów, którzy żyli w latach 1505–1820 w Sennarze. Podobnie jak w Kairze, Konstantynopolu i Mekce, mężowie ci pili już kawę, ale niektórzy z nich mieli wątpliwości, czy nie grzeszą. W Sudanie potraktowano ten temat w końcu z perspektywy bardziej medycznej niż religijnej, przywołując znaną ze starożytności tzw. teorię humoralną, której praktyczną znajomość mieli Sudańczycy już w X w.²⁰ Po konsultacji z uczonymi egipskimi zabronili m.in. palenia tytoniu, ale zezwolili na kawę, jednak tylko osobom z „temperamentem flegmatycznym”, zabraniając jej spożywania „cholerykom”, gdyż uznali, że kawa zbyt pobudza ich ekstrawertyczność i porywczosć²¹. *Al-Tabaqat* nie wspomina jednak, czy zakaz dla choleryków w jakikolwiek sposób egzekwowano. Prawdopodobnie miał on charakter tylko ogólnego zalecenia, a kultura kawy, jak również zażywania tytoniu, rozwijała się w Sudanie raczej bez większych przeszkód. Nic dziwnego zresztą, gdyż w tamtych czasach bardziej popularną

²⁰ Ahmed El Safi, *Traditional Sudanese Medicine. A primer for healthcare providers, researchers, and students*, Khartoum University Press 2006.

²¹ Muhammad Al-Nur Ibn Daif Allah, *Kitab Al-tabaqat fi khusus Al-awliya wa l-salihin wa l-ulama wa l-shu'ara* (1805!), red. Yusuf Fadl Hasan, Khartoum University Press, Khartoum 1985. Patrz także: Waad I. Adam, *Ibn Dayfulla's Tabaqat: An Analysis of Proto-National Identity under the Funj Sultanate in the North-Central Sudan (1504–1821)*, Georgetown University 2014 (praca dyplomowa); <https://repository.library.georgetown.edu/handle/10822/1052696> [dostęp: kwiecień 2020].

używką w tym kraju było swojskie piwo z sorga (*merissa*), budzące w uczonych mużułmańskich jeszcze większe skrupuły²².

Sudan jest z pewnością jednym z tych miejsc, w których kawę robi się od wieków z dużą znajomością rzeczy. Kawa (*gahwa*) często nazywana jest tu, podobnie jak po amharsku, *dżabana* (od *dzbanka*, z którego się ją nalewa). Tutejsze kawiarnie (nazywane *gahwa*) są najczęściej tylko prostymi, słomianymi schronami (*ra-kuba*), niemniej są także popularnym miejscem gromadzenia się podróżujących, duchownych, myślicieli, nauczycieli i kupców. Są jednak obecnie pewne różnice regionalne w zakresie częstotliwości jej spożywania – kawa najbardziej popularna jest na wschodzie Sudanu, najmniej na północy (w Nubii), gdzie dominującą używką jest współcześnie herbata.

Tak jak wszędzie, kawa w Sudanie łączy ludzi, energetyzuje umysł i ciało oraz zachęca do rozmowy. Jest pita przez wszystkich Sudańczyków, nawet kilka razy dziennie, rano i wieczorem, kiedy mają gości, kiedy są szczęśliwi lub kiedy są zmęczeni, w każdej sytuacji, przy każdej okazji – narodzin dziecka, obrzezania, wesela i pogrzebu. Kawa jest znana zarówno wśród koczowników, rolników, jak i mieszkańców miast. Pita przez mężczyzn i kobiety, nie wyłączając dzieci. Pije się ją na co dzień w namiocie, domu i pracy, przy studni, w spokojnym otoczeniu, siedząc w cieniu pod wielkimi drzewami (*wanasat al-dhour*) lub przy ognisku wieczorem, w trakcie wizyty gościa, podczas świąt czy po prostu na ulicy, gdzie sprzedają ją uliczne kawiarki. Poza tym w każdym sudańskim gospodarstwie domowym znajduje się obowiązkowo cały sprzęt niezbędny do jej przygotowania. Co więcej, nie wolno go używać do czegokolwiek innego poza kawą. Po użyciu wszystkie

²² Patrz: M. Ząbek, *Konsumpcja piwa w Egipcie i Sudanie. Szkic historyczny*, w: M. Leśniewski, M. Ząbek (red.), *Jedność z różnorodności. Zbiór studiów nad różnymi aspektami dziejów Afryki*, WUW, Warszawa 2022.

utensylia są myte i przechowywane w specjalnej skrzynce (*sandug al-gahwa*), która może też służyć jako stolik kawowy. Warto podkreślić, że te naczynia, które są wykorzystywane w celach rytualnych, np. w obrzędach *zaar*, muszą być wcześniej pomazane krwią ofiary (*tabhira*). Ważne, że kawa może być przygotowywana przez wszystkich, zarówno mężczyzn, jak i kobiety. W kawiarniach jednak zawodowo jej zaparzaniem zajmują się przeważnie kobiety z niższych warstw społecznych, czasem o niewolniczym pochodzeniu lub imigrantki z Etiopii.

Przygotowanie naparu odbywa się najczęściej na małych węglowych kuchenkach (*kanun*), gdzie dorzuca się lub wyjmuje kawałki węgla drzewnego przy pomocy metalowych szczypców (*masza*). Do rozniecania ognia wykorzystuje się wachlarz wykonany z plecionki (*hababa*). Radość z zażywania kawy nie ogranicza się wyłącznie do jej picia, tym bardziej w samotności. To cały rytuał organizowany w towarzystwie przynajmniej kilku osób. Wchłanianie jej zapachów zarówno podczas prażenia na małym ogniu zielonych ziaren kawowych na patelni (*mugłaya*), jak i podczas ich ręcznego kruszenia w moździerz (*funduk*) za pomocą tłuczka oraz gotowania w kokilce (*szaragrag*), a następnie przelewania do dzbanka z wypalanej gliny (*dżabana*) stanowi istotny element „rytuału kawy”. Wszystkie czynności wokół niej są traktowane jako całość i muszą się odbywać w obecności konsumentów. Nikt nie chce być pozbawiony żadnego z etapów przyjemności, jaką jest nie tylko samo picie napoju, lecz również delektowanie się wydzielającym się z jej prażonych ziaren, bardzo przyjemnym, choć czasami trochę ostrym aromatem. Podczas tej czynności ziarna się delikatnie wstrząsa, miesza, aby zapewnić ich równomierne prażenie, powinny zmienić kolor na ciemnobrązowy, ale nie ulec spaleni. Zwykle jest on opisywany jako jasny, średni lub ciemny. Czas palenia może wynosić nawet 40 minut, ale trzeba uważać, gdyż jeśli jest zbyt długi, kawa pozbawiona będzie

satysfakcjonującego aromatu. W trakcie tej czynności uwalniają się z kawy liczne substancje lotne i nielotne, w tym olejki aromatyczne, wydające niepowtarzalne zapachy chrupiącego chleba, które wpływają pozytywnie na koncentrację i pobudzenie myślenia, redukując stres, a zarazem pobudzając²³. Niekiedy kawiarka obnosi nawet patelnię, podstawiając ją każdemu gościowi pod nos, aby miał możliwość dokładnego powąchania. Znawcy dokonują na tej podstawie oceny jakości kawy i mogą, podobnie jak przy degustacji wina w europejskiej restauracji, odmówić jej wypicia, jeśli nie spełnia ona ich wymagań. Z kolei w trakcie jej ręcznego i rytmicznego kruszenia w mózdzierzu, gdy powstają duże ilości niewidzialnie rozchodzącego się w powietrzu pyłku kawowego, wydającego tak łagodny i przyjemny aromat, to nawet ci, którzy nie piją kawy, nie są w stanie oprzeć się jej zapachowi, tak sprzyjającemu kontemplacji i odprężeniu. Jest to jeden z najczęściej rozpoznawanych aromatów na świecie, sam w sobie dla wielu skuteczny sposób na orzeźwienie bez względu na porę dnia.

Pokruszoną na proszek kawę przesiewa się jeszcze przez sitko, dopiero potem wysypuje do kokilki, dodając przyprawy, zalewa wodą i gotuje, aż zacznie kipieć. Spośród przypraw dodaje się najczęściej: kardamon (*habahan*), cynamon (*girfa*), imbir (*dżendżebir*) lub gumę arabską (*mistica*). Następnie napar przelewa się do glinianego dzbanka (*dżabana*), którego dziubek zatyka się kłębkim z włókien palmy daktylowej (*lifa*) wykorzystywanych jako filtr. Na tacy kawiarka przygotowuje zestaw maleńkich filiżanek bez uchwytów (*fundżan*), do których do połowy pojemności wcześniej wysypuje się cukier²⁴ i wlewa gorący płyn. Robi się to z pewnej

²³ R.A. Buffo, C. Cardelli-Freire, *Coffee flavour: an overview*, „Flavour and Fragrance Journal” 2004, vol. 19, s. 99-104.

²⁴ Do kawy arabskiej robionej na czarno (*qahwah saada*) cukier nie był wcześniej dodawany, zamiast niego podawało się zazwyczaj tylko daktyle. W XX w. w Sudanie upowszechnił się dopiero zwyczaj podawania jej z cukrem

wysokości, zdecydowanie, pewnym ruchem ręki, aby wzmocnić aromat, dźwięk i pianę, towarzyszące nalewaniu napoju. Dopiero gdy kawa jest rozlana, podaje się ją oczekującym. Wówczas dzbanek można odłożyć na tacę, umieszczając go na specjalnej podstawce (*wigaya*), aby się nie przewrócił. Pijący z początku głośno siorbia, pomagając wprowadzić w ten sposób powietrze do ust i dzięki temu rozprowadzić aromat i smak na podniebieniu. Mimo że filiżanki są tak małe, że można byłoby wypić całą kawę jednym haustem, to nikt się nie spieszy. Kiedy gość skończy, gospodarz ponownie nalewa z dzbanka kolejną porcję naparu. Tę czynność powtarza jeszcze trzykrotnie.

Pozostałości z picia kawy w postaci fusów, z uwagi na ich moc, mogą na koniec służyć do wróżenia. Uważa się nawet, że tzw. czytanie z kawy to dobra metoda przewidywania przyszłości. Po wypiciu odwraca się filiżankę na spodek lub tacę, aby resztki płynu spłynęły, i po wyschnięciu interpretuje wzory utworzone przez fusy we wnętrzu filiżanki, szukając w nich symboli i liter. Wróżenie z fusów jest praktyką szeroko znaną we wszystkich krajach byłego Imperium Osmańskiego, szczególnie popularną wśród kobiet, mimo że „przewidywanie przyszłości” samo w sobie jest w islamie grzechem. Możliwość jednak dobrej zabawy i złudzenie zaspokojenia ciekawości co do przyszłości wszędzie zapewnia ludziom pewną satysfakcję i dodatkowy bonus poza orzeźwieniem, dlatego jest powszechnie tolerowane.

wspywanym aż do połowy filiżanki i zalewanym kawą kilkakrotnie, jednak bez mieszania jej łyżeczką. Obecnie coraz więcej jest osób świadomych szkodliwości spożywania zbyt dużej ilości cukru i stary zwyczaj wydaje się powracać.

Ceremonia picia kawy w obrzędach zaar

Kawa, a także kadzidło i papierosy to również bardzo znaczące artefakty w starożytnych kultach „opętania” czy też „owładnięcia” przez duchy *zaar*²⁵, które mają moc zarówno wywoływania różnych chorób, jak i ich leczenia. Wspomniane zaś używki, a zwłaszcza kawa, są materialnym symbolem tych duchów, dowodem ich obecności podczas obrzędu, w szczególności w ramach sesji przygotowawczej zwanej daniem kawowym (*wadžbat al-gahwa*). Bez tej wstępnej ceremonii nie jest możliwe zorganizowanie głównego obrzędu. Dodać także trzeba, że jest przeznaczona głównie dla kobiet, choć wyjątkowo mogą znaleźć się tam również mężczyźni, którzy korzystają z tej formy leczenia, i sam szejch-zaar też bywa często mężczyzną.

„Danie kawowe” to zebranie szejcha czy szejchy-zaar²⁶ (pełniących funkcję „kapłana” *zaar*²⁷) z pomocnikami (nagibami),

²⁵ Termin *zaar* oznacza w Sudanie zarówno szczególną kategorię duchów, uznanych za duchy „obce” (będące reprezentantami obcych ludów), jak i zorganizowanego kultu im poświęconego. Jest jedną z form rozpowszechnionych w całej Afryce „kultów opętania”. Pod nazwą *zaar* znane są m.in. w Sudanie, Etiopii i Somalii. Prawdopodobne jest, że kultury te są śladem najdawniejszych wierzeń w boga nieba wśród ludów kuszyckich; E. Cerulli, *Zar*, w: *The Encyclopedia of Islam*, vol. IV, Brill, Leyden 1934, s. 1215-1224. Więcej: M. Ząbek (red.), *Wokół IV katarakty. Społeczności wiejskie nad środkowym Nilem przed wielką zmianą*, WUW, Warszawa 2005, s. 223-228; tenże, *Psychoterapia w kulturach zaar w Sudanie*, „Etnografia Polska” 1994, t. 38, s. 162-185.

²⁶ Szejch (ż. szejcha) – od szach (dosł. stary). Tytuł nadawany uznanym liderom religijnym lub politycznym.

²⁷ W zachodniej literaturze antropologicznej stosowane są do afrykańskich kontekstów terminy „szaman” i „szamanizm”, co badacze prawdziwego szamanizmu na Syberii, jak Jerzy Wasilewski, mocno krytykują. Rzecz w tym, że takie słowa, jak *possession*, *sorceress*, *magician* czy *witch doctor*, które stosowano dotąd wobec praktyk duchowych ludów afrykańskich, zaczęły wydawać się już w latach 60. niektórym antropologom zachodnim i południowoafrykańskim anachroniczne i pełne negatywnych skojarzeń. Dlatego zaczęto zastępować je wspomnianymi

organizowane co jakiś czas, zwłaszcza przed mającym nastąpić obrzędem. Na spotkaniach tych odbywa się przyjmowanie nowych chorych, które poddane zostaną „terapii” podczas późniejszego obrzędu. W ich trakcie „kapłan” ma możliwość zaobserwowania reakcji cierpiącej na nową sytuację, w której dochodzi po raz pierwszy do kontaktu z duchami. „Dania kawowe” dają poza tym możliwość regularnego spotykania się z szejchem. Zacieśniają więzy między uczestniczkami kultu, których liczba może dochodzić nawet do pięciuset, choć prawie nigdy nie biorą one wszystkie naraz udziału w tej ceremonii. Niemniej jednak oczekuje się, że każda z kobiet nawiedzona przez ducha *zaar* co jakiś czas będzie obecna na „daniu kawowym”. Przewidziane są nawet kary w przypadku permanentnej absencji. Co więcej, nagiby zdają sprawozdanie z wykonanych zadań i przekazują szejchowi opinie o chorych, przeprowadziwszy wcześniej rodzaj wywiadu środowiskowego. Ustalają też daty spotkań i ceremonii oraz dzielą między siebie związane z nimi prace: przygotowanie pożywienia oraz odpowiednich strojów i rekwizytów.

Spotkanie ma swoją oprawę ceremonialną. Odbywa się zawsze w domu szejcha po śniadaniu ok. godziny 11.00. Uczestniczki siedzą w obszernym pomieszczeniu na matach, z wyjątkiem samego szejcha siedzącego na taborecie (*bamber*) lub krześle (*kursi*). Przed wejściem do pomieszczenia, w którym odbywa się spotkanie, ustawia się glinianą kadzielnicę (*mubhar*) z kadziłem (*bahur*) i dwie

wyżej określeniami, jak sądzono – atrakcyjnymi i neutralnymi, choć zapożyczonymi z etnografii rosyjskiej. W szczególności brytyjski antropolog I.M. Lewis „zasłużył się”, przekształcając afrykańskich rodzimych duchownych w szamanów i tym sposobem Eliadowską wizję szamanizmu rozszerzył na Afrykę, czego Eliade nigdy by nie zrobił, ponieważ, jak pisze Andrei Znamenski, nie posunąłby się tak daleko, aby zakwalifikować „opętanie” jako „szamanizm”; A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, Oxford University Press, Oxford 2007, s. 188.

filiżanki, do których szejch wlewa kawę przeznaczoną wyłącznie dla duchów. Podkreślić trzeba, że ważna jest hierarchia, dlatego zawsze najpierw podaje się kawę duchom, następnie szejchowi, a dopiero potem innym uczestniczkom.

Kadzidło, które zapala się na samym początku zebrania, jest pierwszym symbolicznym zaproszeniem duchów na zebranie. Woń dymu sprzyja wytworzeniu specyficznej atmosfery miejsca, w którym jest *zaar*. Jest także jednocześnie ochroną dla wszystkich osób uczestniczących w ceremonii przed zazdrością, urokiem czy czarami.

Wszystkie uczestniczki spotkania dostają od szejcha kadzidło do osobistej fumigacji, a potem perfumy do natarcia twarzy i rąk. Każda z przychodzących kobiet zbliża się do „kapłana”, który podsuwa im pod twarz kadzidło. Dym jego chłoną, osłaniając kadzielnicę swoją powiewną szatą (*tobem*), aby pod takim „namiotem” zaczerpnąć go do płuc jak najwięcej. Następnie jedna z nagib podchodzi do szejcha z pełną kawą dużą dzabaną, oboje klękają i asystentka podaje szejchowi dzbanek. W trakcie podawania szejch i nagiba całują własne dłonie, którymi trzymają naczynia z kawą, co jest wyrazem hołdu dla *zaar*, podkreśleniem jego wielkości i wielkości szejcha jako pośrednika oraz samej ceremonii. Następnie „kapłan” rozlewa kawę do filiżanek, a nagiba rozdaje ją innym. Filiżanki w ceremonii *zaar* są często jeszcze mniejsze niż zwykłe (ok. 50 g) i wykonane z chińskiej porcelany. Ceremonia odbywa się w całkowitej ciszy, stwarzając atmosferę sacrum.

Kawę pije się w milczeniu, powoli, bez ruchu, z namaszczeniem, aż do ostatniej kropli. Po wypiciu napoju kobiety oczyszczają palcami filiżanki z fusów, rozcierają je w dłoniach i nacierają sobie nimi twarze na znak błogosławieństwa (*baraki*). Kawa ta jest substancją „świętą”, gdyż przechodzi przez ręce szejcha, obdarzonego przez *zaar* błogosławieństwem (*baraka*). Szejch wstaje i błogosławi obecnych. Dopiero wówczas można zacząć swobodną

rozmowę na tematy, z powodu których się zebrano. Obecność ducha *zaar* i przejście na uczestniczki zebrania jego tajemniczej siły musiały zostać jednak wcześniej wyrażone poprzez wypicie kawy i natarcie twarzy fusami.

Wadżbat al-gahwa to najważniejsza ceremonia, gdzie picie kawy jest tak uroczyście celebrowane. Oczywiście w trakcie obrzędów może pojawić się ponownie, zwłaszcza w sytuacji przywoływania niektórych rodzajów duchów etiopskich, jak w przypadku ducha góry *Nado*, wokół której rosną plantacje kawowców. Zdarza się, że *zaar* przez osobę, którą owładnął, może zażądać, aby przynieść mu kawę, i rozkazać, aby chora ją wypiała. Innym razem może wymagać tylko przyniesienia ziaren kawowych (*bunna*) wraz z innymi prezentami, takimi jak tytoń, cukier czy piwo z sorga. Dary tego typu są zwyczajową formą ofiary rytualnej (*karama*) w Sudanie.

Olibanum. Rola kadzidlanego dymu

Wspomnianemu rytuałowi picia kawy towarzyszą dymiące kadzidła. Technologie przyswajania dymu mogą być różne, w Afryce od wieków poza kadzidłami popularne były rozmaite fajki, a w XX w. pojawiły się papierosy, ale istotą rzeczy są nie tyle te urządzenia, co same substancje dymiące podczas ich spalania, takie jak żywice i różne zioła, konopie czy tytoń, które ogólnie można nazwać fumigantami. Są to używki, których historia jest długa i wcale nie tak oczywista, jak by się wydawało. Zrozumienie „picia dymu” (*ashrib duchan*), jak mówią Sudańczycy, wymaga poznania jego kulturowych kontekstów.

Dymienie, wędzenie, wążanie i wdychanie dymu, ogólnie rzecz biorąc – praktyki fumigacyjne stosowane zarówno w celach rytualnych, funkcjonalnych, jak i relaksacyjnych, należą do najstarszych

ludzkich zwyczajów. Znane były w Euroazji i Afryce na długo przed wyprawą Kolumba, czyli zanim pojawiło się palenie tytoniu, które w dużym stopniu wyparło inne formy zażywania dymu.

Współcześnie dym postrzegamy najczęściej jako zanieczyszczenie, jako coś, co jest nie na swoim miejscu, jak powiedziałyby Mary Douglas²⁸. Śmierdzący i trujący czarny dym z kominów fabrycznych i rur wydechowych samochodów – symbol rewolucji przemysłowej – utrwalił nam, siłą rzeczy, taki jego obraz. Tymczasem przez całe tysiąclecia ludzie doświadczali go w zupełnie inny sposób. Człowiek, gdy np. ujrzał unoszące się na horyzoncie smugi jasnego dymu drzewnego, czuł ciepło paleniska, zapach pieczonego mięsa lub chleba, wyczuwał siedlisko drugiego człowieka. Stale eksperymentując ze spalaniem bardzo różnych substancji naturalnych, odkrył, że dym dymowi nierówny, każdy ma inny zapach, kształt, barwę i właściwości. Może uzdrawiać i zabijać, ale jest dobry do myślenia, ma zdolność do łączenia i dzielenia, a przede wszystkim przekraczania granic oraz „oczyszczania” – i to zarówno ciała, jak i duszy. Nic dziwnego, że stał się uczestnikiem większości ludzkich obrzędów, gdyż, jak piszą Simone Dennis i Yasmine Musharbash, dym zawiera w sobie „przejście” *par excellence*²⁹, przenoszące nas w inną sferę, tak wyczuwalną przy wejściu np. do niektórych starych świątyń i sanktuariów, gdzie odprawiano nabożeństwa z jego udziałem. Pachnący dym zwyczajowo oferowany był różnym bogom. Towarzyszył narodzinom, weselom, pogrzebom i innym świętom czy bankietom.

²⁸ M. Douglas, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, PIW, Warszawa 2007 [wyd. oryg. *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, Frederick A. Praeger, New York 1966].

²⁹ S. Dennis, Y. Musharbash, *Anthropology and Smoke: Editors' Introduction to the Smoke Special Issue*, „Anthropological Forum” 2018, vol. 28(2), s. 107-115.

Łączył ziemię i niebo, dzięki niemu bogowie mogli wziąć udział w ofierze, a duchy zostać zaspokojone.

Doskonałym źródłem takiego emanującego czystością dymu były zawsze małe ziarenka żywicy, tworzące się z mlecznego soku niektórych drzew kadzidlanych, szczególnie z rodzaju *Boswellia*³⁰. Najcenniejsze z nich występują głównie w Etiopii, Erytrei, Somalii, na wyspie Sokotra i w Sudanie. Po zestaleniu żywica tworzy substancję zwaną olibanum (od arabskiego *al-labán* – mleko). Produkt ten zawsze był drogi i rzadki, stąd do kadzideł często dokładano żywicę bardziej pospolitych gatunków drzew i inne składniki, takie jak drzewo sandałowe czy suszone kwiaty. Prawdziwe olibanum, kadzidło wymieniane w Pieśni nad Pieśniami, spalane w świątyni jerozolimskiej i wymieniane w Ewangelii jako jeden z darów, które trzej królowie przynieśli Jezusowi Chrystusowi, ma postać biało-żółto-brązowej, bursztynowej, ziarenkowatej masy, przyjemny balsamowy zapach i balsamiczny, gorzki, cierpki smak. Jest częściowo rozpuszczalne w wodzie i rozpuszczalnikach organicznych. Po natarciu wodą tworzy emulsję, po podgrzaniu mięknie, nie topiąc się, i wydziela silny, przyjemny, słodki zapach, po dalszym podgrzaniu rozpala się i pali bardzo dymnym płomieniem. Przede wszystkim jednak przez wieki jego dym uświęcał rozmaite ceremonie i wypełniał wspaniałym aromatem wszelkie święte przybytki. Kojarzył się z czymś tak przyjemnym, że pojawił się w słowie perfumy³¹. Kadzidło wszędzie niemal było standardową ofiarą religijną. Zapach dymu przede wszystkim synchronizował uczestników obrzędu i tworzył poczucie wspólnotowości.

Tej aromatycznej żywicy zwanej kadzidłem przypisuje się nie-raz cudowne właściwości uzdrawiające. Wielu ludzi uważało, że

³⁰ Nazwa rodzajowa nawiązuje do nazwiska szkockiego botanika Johna Boswella (1710–1780).

³¹ Franc. *per* + *fumée* → przez dym < łac. *per fumum*.

wypędza ona każde zło. Oczyszcza powietrze, uwalnia domostwa od gryzoni, węży, zarazków i nieszczęścia. Widziano w kadzidle nawet zastosowanie wojskowe, raz jako ofiara błagalna o zwycięstwo, potem jako jego znak, a innym razem jako środek oczyszczający z przelanej krwi³². Dym kadzidlany wchłaniany przez nos miał działać przeciwbólowo, immunomodulująco, uspokajająco, przeciwbakteryjnie i wykrztuśnie, antyproliferacyjnie wobec nowotworów, leczyć raka i depresję, zmniejszać stany zapalne w przebiegu reumatyzmu oraz wpływać korzystnie na wątrobę. W tradycyjnej medycynie był używany w leczeniu stanów zapalnych stawów, kręgosłupa, nieżytów układu oddechowego. Olibanum stosowane było także w perfumerii i aromaterapii. Wcześniej kadzidła używano również do wyrobu niektórych plastrów, past do zębów, eliksirów i w olejkach eterycznych, które można wdychać bądź nakładać na skórę.

Dym (*duchan*) w Sudanie był wykorzystywany także do wrózenia (*al-kihaana*), leczenia i ochrony przed zauroczeniem, „złym okiem” (*‘ein haarra*). Zabiegi fumigacyjne w postaci rytualnego okadzania praktykowane są tam do dziś pod okiem szejchów *fukaha*³³, wymagają jednak z ich strony dodatkowego wzmocnienia wiary pacjentów w ich skuteczność. Tych sposobów jest wiele. Jeden z nich, *al-bachra*, polega na spaleniu w kadzielnicy (*mubchar*) razem z kadzidłem (*bachur*) białej kartki papieru, na której *fakih* zapisał wybrane wersety z Koranu, odpowiednie do sytuacji formuły astrologiczne i narysował kwadraty numeryczne. Inny to *al-tachriga* stosowany głównie do pozbycia się zauroczenia. Polega na stworzeniu „kadzidła bliźniąt” (*bachur al-taiman*), tj. mieszanki

³² C. Classen, D. Howes, A. Synnott, *Aroma. The cultural history of smell*, Routledge, London–New York 1994, s. 39.

³³ *Fukaha*, l.p. *fakih*, dosł. prawnoznawca. W Sudanie cieszą się względny szacunkiem, ale zwykle nie są to eksperci od prawa islamu, lokalnie pełnią raczej funkcję czarowników, którzy dostosowali swoje praktyki do formuły islamu.

różnych ziół, np. kolendry, kminku i innych, oraz spaleniu tego wszystkiego razem z kadzidłem. Pacjent/ka w obu przypadkach wdycha dym i aby go nie rozpraszać, nakrywa się swoją szatą (*tob*), stosując znaną przy fumigacji metodę tzw. namiotowania. Dodać można, że na każdy rodzaj dolegliwości przygotowuje się trochę inny rodzaj kadzidła, np. na *zaar* (*bachur al-zaar*) do olibanum dodaje się mastykę, tj. żywicę z drzewa *Pistacia lentiscus*, żywicę luban, gumę arabską (z drzew *Acacia senegal*), sandał i perfumy.

Właściwości oczyszczające dymu (*duchan*) są wykorzystywane w Sudanie również do zabiegów higienicznych w tzw. dymnej kąpieli czy też może raczej „dymnej łaźni”. Sudanki w swych namiotach lub chatach wykopują niewielki dołeczek (w domach w mieście wykorzystują raczej większą kadzielnicę) i wypełniają go tłącym się chrustem skropionym lekko wodą, dorzucając do niego kadzidło, czasami i inne pachnidła, takie jak sandał, imbir, goździki czy cynamon. Następnie rozebrana do naga kobieta kuca nad takim paleniskiem, okrywając się szamlą (grubym wełnianym kocem) jak namiotem, tak szczelnie, aby jak najmniej dymu wydostawało się na zewnątrz, od czasu do czasu chowając pod kocem także głowę, aż gorąc stanie się nie do zniesienia. W tym dymie, jak w łaźni parowej, poci się obficie, jej pory skóry się rozszerzają, wchłaniając lotne olejki, ich część wdycha zresztą także do płuc. Ten zabieg praktykują głównie zamężne kobiety zarówno w celach higienicznych, zdrowotnych, odnowy biologicznej po porodzie, jak i po prostu dla przyjemności oraz dania mężowi znaku swojej seksualnej gotowości³⁴. Karmiące matki także oddają się duchanowi, zanim podadzą dziecku pierś do ssania, gdyż uważają, że jej mleko będzie wówczas „ugotowane”. Mężczyźni ten zabieg

³⁴ Tabu nie pozwala kobietom okazywać mężczyznom w inny sposób swojej przychylności seksualnej, dlatego praktykują one *duchan* przed prawie każdym stosunkiem, gdyż daje on stosunkowo trwałą zapach, utrwalony jeszcze przez *dylke* (masaż zapachowy), który czuć nawet z daleka.

stosują tylko wyjątkowo, zazwyczaj w celu złagodzenia bólów reumatycznych. W celach terapeutycznych wykonuje się go także do leczenia kiły, rzeżączki i bólu stawów. Ma nie tylko działanie regenerujące, ale i zmiękczające skórę i ciało³⁵.

Dym z kadzidła wdychany do płuc ma faktycznie psychoaktywne właściwości i zdolność łagodzenia depresji, stąd jego znaczenie szczególnie w obrzędach *zaar*. W trakcie opisanego wyżej „dania kawowego” kapłan podejmuje się także praktyk wróżebnych, które są główną procedurą diagnostyczną, w *zaar* znaną jako *fat al-‘elba* – „otwarcie puszek” zawierającej specjalny rodzaj kadzidła (*bachur al-zaar*). Szejjch, korzystając z jego dymu, poddaje zabiegom fumigacyjnym chorą, obserwując jej reakcję. Podobnie jak śpiewane podczas obrzędu pieśni (*zaar khiyut*), dym pobudza i uaktywnia ducha, który owładnął pacjentkę, a ten wypowie przez nią swoje skargi i pragnienia, dzięki czemu „kapłan” może rozpoznać, kim jest ten duch, i przygotować określone ofiary w celu uspokojenia go, co jest istotą skutecznej terapii choroby przez niego wywołanej.

Kończąc ten wątek, trzeba podkreślić, że mieszkańcy Afryki i starożytnej Eurazji byli dobrze zorientowani w używaniu kadzideł czy innych ziół dymnych do celów religijnych, obrzędowych i funkcjonalnych. Wdychali jednak dym przy pomocy nieefektywnych technologii, takich jak kadzielnice i fumigowane namioty, w których większość dymu dostaje się do otaczającego powietrza zamiast bezpośrednio do płuc. Nowa jakość konsumpcji dymu pojawiła się dopiero wraz z wynalazkiem fajki, choć stare techniki przeznaczone do innego rodzaju fumigantów oraz obrzędów też miały swój urok i do dziś są wykorzystywane.

³⁵ Ahmed El Safi, dz. cyt.

Fajki i konopie

Istnieje dość rozpowszechnione przekonanie, że fajek do palenia nie mogło być w Afryce przed 1492 r., gdyż zostały spopularyzowane dopiero przez Europejczyków po odkryciu Nowego Świata. Oczywiście ojczyzną tytoniu były obie Ameryki, a fajki do jego palenia wynaleźli Amerindianie, dla których był on środkiem łączności ze światem nadprzyrodzonym, integralną częścią negocjacji pokojowych i symbolem wspólnoty interesów. Niemniej wszystkie obserwacje wskazują, że w Afryce fajki znane były na długo „przed Kolumbem”. Jak wiadomo, palić można było nie tylko tytoń, ale i inne zioła, zwłaszcza nadające się szczególnie do tego celu psychoaktywne konopie indyjskie (łac. *Cannabis indica*). Pochodzą one, jak sama nazwa wskazuje, z subkontynentu indyjskiego. Kultura ich wykorzystywania ukształtowała się prawdopodobnie ok. 2000 r. p.n.e. na pograniczu afgańsko-pakistańsko-tadżyckim. Do Afryki Wschodniej dzięki rozwiniętej żegludze wzdłuż wybrzeży Oceanu Indyjskiego dotarły prawdopodobnie ok. X w.³⁶, szybko się rozprzestrzeniając w podobnym środowisku.

Fajki afrykańskie zwracają do dziś uwagę ogromną różnorodnością form i nazewnictwa, w dodatku część nich wyróżnia się posiadaniem cybuchów wodociągowych³⁷, służących paleniu przede wszystkim konopi³⁸. Europejczycy zwyczaj ich palenia w Afryce wraz z wynalazkiem fajki wodnej wyjaśniali zapożyczeniem od

³⁶ Niewykluczone, że konopie znane były już w Egipcie farańskim (pozostałości ich pyłków i włókna znaleziono w jednym z grobowców), dowody te nie są jednak pewne, a staroegipska kultura konopi, nawet jeśli istniała, to nie przetrwała. Pyłki tej rośliny z ok. III w. p.n.e. znaleziono też na Madagaskarze; Ch.S. Duvall, *Cannabis*, Reaktion Books, London 2014.

³⁷ Cybuch (z tur. *szibūk*) – rurka łącząca główkę w suchej fajce tytoniowej z ustnikiem.

³⁸ W Afryce spotykamy się także z ogromną różnorodnością nazw dotyczących również samych konopi, co świadczy o jej silnej asymilacji w różnych kulturach

„mahometan” i przekonaniu, jak pisał Richard Burton, że „Negrzy” nie byli w stanie się oprzeć „stopniowemu, ale stałemu postępowi” tej rośliny narkotykowej na całym kontynencie³⁹. Tym samym przypisywali Afrykanom większą podatność na zażywanie narkotyków i podawali w wątpliwość ich sprawczość technologiczną.

Współcześnie geograf i afrykanista Chris Duvall wysuwa w związku z tym hipotezę, że mamy tu do czynienia tak naprawdę z dyskursem rasowym i klasowym. Wprawdzie, jak pisze, nie mówi się już o „mahometanach” i „Negrach”, ale wizja Afryki w oczach Europejczyków w gruncie rzeczy niewiele się zmieniła, a zwłaszcza pogląd, że zażywanie narkotyków jest uwarunkowane rasowo⁴⁰. Duvall może mieć rację, gdyż stereotypy kulturowe, społeczne i rasowe zawsze miały wpływ na postrzeganie używania „narkotyków”, a Europejczycy od początku palenie konopi kojarzyli z handlem czarnymi niewolnikami, islamem i – zgodnie z zasadą tworzenia różnicy – zdecydowanie faworyzowali tytoń, tabuizując marihuanę. Inna rzecz, że niewolnicy faktycznie cenili konopie (*dagga*) jako roślinę leczniczą i środek pobudzający, a ich właściciele się na to godzili⁴¹.

Badania archeologiczne (choć nie są jeszcze wystarczające) wskazują, że już około 400 r. n.e. kultury afrykańskie znały zarówno fajki suche, jak i wodne. Obiekty fajczarskie znaleziono w wielu

etnicznych, np. w południowej Afryce znane są jako *dagga*, w Rwandzie – *urumogi*, w Mozambiku – *suruma*, w Malawi – *chamba* itd.

³⁹ R.F. Burton, *Wanderings in West Africa from Liverpool to Fernando Po* [Tinsley Brothers: London 1863], The Narrative Press 2001, t. 2, s. 224.

⁴⁰ Ch.S. Duvall, *The African Roots of Marijuana*, Duke University Press, Durham 2019, s. 4-5.

⁴¹ Praktyka palenia konopi indyjskich była dzięki temu znana we wszystkich diasporach czarnych niewolników w Amerykach oraz stała u podstaw jamajskiego rastafarianizmu. W Sudanie z kolei odnotowano, że tragarze Zande po porannym paleniu wyjątkowo dobrze znosili zmęczenie; H.M. Stanley, *Through the Dark Continent*, vol. 1, Rivington, London 1878, s. 506.

miejscach strefy Sudanu, od Mali do Etiopii oraz na południe, aż do Botswany, gdzie używały ich ludy buszmeńskie, znane ze spożywania różnych roślin psychoaktywnych. To z języków khoisan pochodzi prawdopodobnie słowo *dagga* oznaczające marihuanę, będącą przedmiotem wymiany z rolnikami Bantu⁴². Jeśli chodzi o wzmianki o fajkach w źródłach pisanych, to w 1585 r. podróżnicy europejscy odnotowali fakt ich występowania w Afryce Wschodniej, choć piszą również, że niektórzy kupcy suahilijscy pili marihuanę także w postaci naparu. W Afryce Południowej znaleziono fajki z XVI w., jednak na wybrzeżach Afryki Zachodniej odnotowano marihuanę dopiero w 1803 r.⁴³

Podkreślić trzeba, że większość fajek z okresu prekolumbijskiego pochodzi przeważnie z Afryki Wschodniej, a ich datowanie pokrywa się z okresem prawdopodobnych migracji konopi z Indii. Pamiętać przy tym należy, że wiele rodzajów fajek afrykańskich było całkowicie biodegradowalnych, a co za tym idzie – w materiale archeologicznym znajdujemy zazwyczaj tylko gliniane lub kamienne główki fajek. W przypadku zaś fajek wodnych ich pojemniki na wodę wykonane były nie ze szkła, ale z tykwy, orzecha kokosowego, bambusa, pustych kości, rogu lub drewna, tak że zazwyczaj nic po nich nie zostawało.

Wiele jednak nadal wskazuje na to, że fajki, niezależnie od Amerindian, wynaleźli również Afrykanie, aby po pierwsze – umożliwić sobie efektywne wdychanie dymu, a po drugie – mieć

⁴² E. Zangato, *Early Smoking Pipes in the North-Western Central African Republic*, „Africa: Rivista trimestrale dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente” 2001, vol. 56(3), s. 365-395; N.J. van der Merwe, *Antiquity of the Smoking Habit in Africa*, „Transactions of the Royal Society of South Africa” 2005, vol. 60(2), s. 147-150; J.E. Philips, *African Smoking and Pipes*, „Journal of African History” 1983, vol. 24(3), s. 303-319.

⁴³ S.K. McIntosh, D. Gallagher, R.J. McIntosh, *Tobacco Pipes from Excavations at the Museum Site, Jenne, Mali*, „Journal of African Archaeology” 2003, vol. 1(2), s. 171-199.

kontrolę nad jego przyjmowaniem, co było rozwiązaniem dotychczasowych problemów z kadzielnicami i techniką namiotowania. W przypadku palenia konopi szczególnie istotne było schłodzenie i oczyszczanie dymu za pomocą filtru wodnego. Palono konopie przede wszystkim w postaci suszu z kwiatostanów, tj. marihuany (znanej także jako gandzia), jak i później – haszyszu (*charas*), czyli koncentratu sprasowanej żywicy⁴⁴. W Azji gandzia była prażona, a następnie przeżuwana, co było trudne do kontrolowania i słabsze były niż w przypadku palonej marihuany efekty jej działania, kiedy są one odczuwalne niemal natychmiast po inhalacji. Teoretycznie fajka wodna do ich palenia mogła być wynaleziona także w Azji, ale brak na taką tezę dowodów. Dlatego zdaniem Chrisa Duvalla palenie konopi jest innowacją afrykańską, a nawet jej oryginalnym wkładem w kulturę światową. Wynaleziono ją, zdaniem badacza, w Afryce Wschodniej, a dopiero potem rozprzestrzeniła się ona w pozostałych rejonach Afryki i krajach muzułmańskich, a nie odwrotnie, jak sądzono⁴⁵. Dzięki handlowi wzdłuż „drogi sudańskiej” (*tariq Sudan*)⁴⁶ i szlakiem transsaharyjskim fajki i marihuana mogły dotrzeć później do strefy zachodniego Sudanu i na północ do Maghrebu, a może także w przeciwną stronę, na południe, do rejonów gwinejskich. W każdym razie roślina ta skolonizowała

⁴⁴ Semantyczne zróżnicowanie słownictwa dotyczącego konopi odzwierciedla różnorodność doświadczeń, jakie ludzie mieli z tą rośliną. Mówienie np. o konopiach (*Cannabis*) oznacza często, że myślimy o nich jako roślinie do produkcji włókna czy oleju z nasion, a nie „leku” – marihuany, który to termin jest często jej synonimem. Słowo *hashish* w języku arabskim oznacza trawę, chwast lub zioło, synonimicznie konopie, a w końcu także konkretny produkt z żywicy konopnej, choć częściej znany jest pod nazwą *bandż/bangh* (trunek) lub *bango* (od starohinduskiego *bhanga*), tak jak do dziś w Sudanie. Por. Ch.S. Duvall, *Cannabis*, dz. cyt.

⁴⁵ Tamże, s. 67.

⁴⁶ Patrz: M. Ząbek, *Historyczna rola społeczności arabsko-muzułmańskich w strefie centralnego Sudanu*, w: W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan. Kultury i migracje*, UKSW, Warszawa 2013, s. 19.

niemal cały kontynent, a afrykańscy rolnicy wyhodowali jej nowe odmiany. Wiadomo też, że od X do połowy XIX w. sułtanaty takie jak Darfur⁴⁷ i Kanem-Bornu eksportowały na północ *tekruri*⁴⁸, jak nazywano tu marihuanę, mimo że w strefie półpustynnego Sahelu poza rejonami górskimi jej nie uprawiano⁴⁹.

Najstarsze z fajek wodnych w Azji Zachodniej pochodzą dopiero z XIV i XVI w. Znalezione je w Jemenie i Iranie, gdzie trafiły prawdopodobnie z Etiopii⁵⁰. W tym ostatnim kraju chrześcijaństwo wprawdzie długi czas piętnowało palenie, niemniej odkryto tam fajki z XIV wieku ze śladami marihuany. Europejczycy po raz pierwszy opisali fajki wodne w 1626 r. na Komorach i Madagaskarze⁵¹.

Dzbany ceramiczne i szklane do fajek wodnych pojawiły się dopiero na początku XVI wieku, najprawdopodobniej w Persji lub Lewancie, a nieco później na arabskiej północy kontynentu.

⁴⁷ O uprawie konopi w Darfurze donoszono już w XVIII wieku; W.G. Browne, *Travels in Africa, Egypt, and Syria, from the Year 1792 to 1798*, Cadell Junior Davies, Longman, and Rees, London 1799, s. 274. Współcześni użytkownicy haszyszu z Sudanu, znanego tam pod nazwą *bango*, również wskazują na Darfur jako miejsce pochodzenia tej używki. Zetknąłem się z nią, przebywając w Instytucie Studiów Afro-azjatyckich na Uniwersytecie Chartumskim, gdzie twierdzono, że jest dość popularna w Sudanie. Mimo to w terenie nie zaobserwowałem jej występowania.

⁴⁸ Nazwa pochodzi podobno od stolicy państwa Takrur lub Tekrur, które kwitło nad dolnym Senegalem w okresie istnienia imperium Ghany. Termin używany był też w odniesieniu do wszystkich ludzi pochodzenia zachodnioafrykańskiego, podobnie, jak Fellata. Nadal występuje na Bliskim Wschodzie oraz w Etiopii i Erytrei.

⁴⁹ F. Foureau, *Documents scientifiques de la Mission Saharienne*, Masson, Paris 1903, s. 467, 519, za: Ch.S. Duvall, *Cannabis and Tobacco in Precolonial and Colonial Africa*, w: *Oxford Research Encyclopedia of African History*, Online Publication: Mar 2017, s. 5/32.

⁵⁰ E. de Flacourt, *Histoire de la grande isle de Madagascar*, François Clouzier, Paris 1661, s. 145-146.

⁵¹ C. Bosc-Tiessé, *La tête qui fume de l'église de Nārgā*, „Afriques” 2010, n. 1, s. 414.

Powstały najprawdopodobniej na wzór technologii afrykańskich, gdzie pojemniki na wodę były z tykwy lub łupiny z kokosa. Najbardziej znane szisze (nazwa oznacza szkło i pochodzi z perskiego), zwane też nargilami (z pojemnikami ceramicznymi), pochodzą z XIX-wiecznego Egiptu, oparte są na ozdobnych słojach z długimi, elastycznymi węzami do inhalacji⁵². Były bardziej prestiżowe i przeznaczone już raczej do tytoniu, stąd fajki wodne z kokosa lub tykwy były odtąd kojarzone z biednymi palaczami marihuany, a szisze z palaczami tytoniu z wyższych sfer. W Sudanie były mało popularne z wyjątkiem miejsc, gdzie w większej liczbie mieszkali imigranci z Egiptu, np. w Sawakinie, a potem w Port Sudanie, mimo faktu, że fajki z pojemnikami z tykwy występowały jeszcze do połowy XX w. na południe od Chartumu. Na północy, w Nubii, prawdopodobnie ich nie było, okazy fajek dongolskich, które odkryli polscy archeolodzy, pochodziły z XVII w. i były przeznaczone raczej do palenia tytoniu⁵³.

Szybkie migracje *Cannabis indica* były wynikiem jej ogromnej atrakcyjności. Zalicza się ją do grupy depresantów, tratowana jest jako łagodny psychodelik, rekreacyjna używka psychoaktywna. Roślina zawiera tetrahydrokannabinol (THC), jest lekko halucynogenna, powoduje rozluźnienie mięśni, uspokojenie, zmniejszoną czujność i mniejsze zmęczenie⁵⁴. Istotne było to, że była środkiem rozbudzającym towarzyskość i wzmacniającym więzi społeczne, choć subiektywne skutki, jakich doświadczają jednostki, zależały zawsze jeszcze od innych czynników – kontekstu społecznego, warunków środowiskowych, stanu zdrowia i ogólnie rzecz biorąc

⁵² Ch.S. Duvall, *Cannabis and Tobacco...*, dz. cyt.; E.J. Keall, *Smokers' Pipes and the Fine Pottery Tradition of Hays*, „Proceedings of the Seminar for Arabian Studies” 1992, no. 22, s. 29-46.

⁵³ K. Danys, M. Wyżgoł, dz. cyt.

⁵⁴ J. Amsterdam, D. Nutt, W. Brink, *Generic legislation of new psychoactive drugs*, „Journal Psychopharmacology” 2013, vol. 27(3), s. 317-324.

genów. Stosowana była także jako środek tonizujący związany z pracą i socjalizacją, lek przeciwskurczowy i przeciwbólowy, pobudzający apetyt w niskich dawkach i tłumiący głód w większych. Uważa się, że jej niska toksyczność nie grozi poważniejszymi konsekwencjami w przypadku przedawkowania, co najwyżej bywa wtedy nieprzyjemnie. Rytuały związane z jej paleniem zapewniają zwykle bezpieczne jej użytkowanie⁵⁵.

Symbolizuje wyjątkową różnorodność pojęć i znaczeń dla różnych ludzi i kultur. Dla wielu będzie elementem tożsamości przede wszystkim w kategoriach zaznaczenia różnicy⁵⁶, utrzymywania sieci przyjaźni, ale i segregacji czy stygmatyzacji, hedonizmu i dewiacji. Utożsamiana była z niższymi klasami społecznymi, zwłaszcza rolnikami, żołnierzami, niewolnikami i prostytutkami, choć poeci muzułmańscy widzieli w *Cannabis* miłą kobietę, towarzyszkę w zabawie.

W świecie arabskim konopie były po pierwsze dość powszechnie uprawiane w celu dostarczania niepsychoaktywnych leków, po drugie – dla jedzenia jej liści lub palenia jej kwiatostanów (po arabsku *kif* – stan głębokiej duchowości). Związana była przede wszystkim z kawą i kawiarniami, życiem towarzyskim i politycznym, nic więc dziwnego, że budziła emocje. Koran wprawdzie nie wspomina nic o konopiach indyjskich, ale dlatego właśnie uczeni muzułmańscy (alimowie), jak w przypadku kawy, stanęli przed

⁵⁵ Patrz: M. Kohek, C.S. Avilés, O. Romani, J.C. Bouso, *Ancient psychoactive plants in a global village: The ritual use of cannabis in a self-managed community in Catalonia*, „The International Journal on Drug Policy” 2021, vol. 98; J.P. Grund, Ch.D. Kaplan, M.W. de Vries, *Rituals of Regulation: Controlled and Uncontrolled Drug Use in Natural Settings*, „Psychoactive Drugs & Harm Reduction: From Faith to Science” 1993, s. 77-90.

⁵⁶ Szczególnym przykładem zasługującym na uwagę może być antykolonialny, polityczno-religijny ruch o nazwie Bena Riamba (Synowie Konopi), oparty na paleniu przez wojowników przed walką marihuany (riambu), który wybuchł w latach 80. XIX w. w Wolnym Państwie Kongo Leopolda II.

dylematem, czy są one podobne do wina i czy powinni uznać je za *haram*. Debaty na ten temat w głównym nurcie islamu ciągnęły się od powstania kalifatu do co najmniej XIII wieku. Mistycy z bractw sufickich uważali marihuanę za akceptowalny środek służący wzmocnieniu duchowości, ale ortodoksyjni prawnicy mieli ciągle powracające wątpliwości.

Pierwszy zakaz sprzedaży marihuany pojawił się w Egipcie na początku XIII w., muzułmanie jednak podchodzili do używek innych niż wino z jeszcze większą dozą tolerancji niż do samych alkoholi i choć zakazy później powtarzano w XVI i na początku XX w., to nigdy nie były one skuteczne. W XIX w. egipska gospodarka konopiana tętniła życiem, kawiarnie i salony haszyszowe sprzedawały marihuanę szerokiemu gronu konsumentów, przynosząc znaczący dochód państwu w formie podatków. Egipscy rolnicy konopie indyjskie sami uprawiali, a kupcy importowali je jeszcze z Anatolii i reeksportowali do Sudanu, mimo to względy religijne i polityczne doprowadziły do zakazu tej używki⁵⁷.

W okresie antytureckiego powstania sudańskich ansarów (1881–1898) Mahdi, mimo że wywodził się ze szkół sufickich, zabronił haszyszu i marihuany, a łamiących prawo karał surowo chłostą. Konopie zbyt mocno symbolizowały w Sudanie sekularyzm rządów egipsko-osmańskich, przeciwko którym doszło do rewolucji⁵⁸. Brytyjski rząd kolonialny w Egipcie w 1903 r. zamknął ponad 1700 kawiarni, w których palono marihuanę i haszysz,

⁵⁷ L. Kozma, *Cannabis Prohibition in Egypt, 1880–1939: From Local Ban to League of Nations Diplomacy*, „Middle Eastern Studies” 2011, vol. 47, no. 3, s. 443-460.

⁵⁸ J. Ohrwalder, *Ten Years' Captivity in the Mahdi's Camp: 1882–1892*, Heinemann and Balestier, Leipzig 1893, s. 17.

co doprowadziło jednak tylko do rozwoju przemytu i czarnego rynku na dużą skalę⁵⁹.

Historia fatw zakazujących korzystania z konopi jest podobna jak w przypadku kawy i tytoniu, z tą różnicą, że o ile kolonialny Zachód po początkowych dyskusjach zaakceptował kawę i tytoń, to w przypadku konopi jego uprzedzenia w końcu zwyciężyły. Pod rządami kolonialnymi tylko na początku podchodzono do niej dość liberalnie. Dziewiętnastowieczne przewodniki informowały nawet turystów o „arabskich kawiarniach” w Egipcie i Sudanie, w których sprzedają kawę, tytoń i haszysz, choć narzekały na ich wygląd, standardy i ostrzegały przed uczęszczającym do nich motłochem⁶⁰. Raporty do 1914 r. donosiły również o uprawie konopi w niektórych rejonach Sudanu lub przemycie haszyszu z Abisynii drogą morską lub lądową⁶¹. Jednak już w 1901 r. w prawie dotyczącym kontroli handlu i przemytu zamieszczono przepis całkowicie delegalizujący marihuanę⁶². Wydaje się, że jedynym tego celem było danie tubylcom pokazu potęgi kolonialnej Imperium Brytyjskiego.

Dwadzieścia lat później na wniosek białych z RPA, który został poparty przez już postkolonialny Egipt, doszło do podpisania w 1925 r. w Genewie tzw. międzynarodowej konwencji opiumowej. Wprowadzono wówczas przepisy, które uczyniły z konopi uprawę

⁵⁹ G.W. Herringham, *The Desert Coast Guard*, „Cavalry Journal” 1908, vol. 3, no. 12, s. 443-454.

⁶⁰ K. Baedeker (ed.), *Egypt: Handbook for Travellers*, Part First: *Lower Egypt, with the Fayûm and the Peninsula of Sinai*, Karl Baedeker and Dulau, Leipzig 1878, s. 22.

⁶¹ P.F. Martin, *The Sudan in Evolution: A Study of the Economic Financial and Administrative Conditions of the Anglo-Egyptian Sudan*, Constable, London 1921, s. 105.

⁶² Governor-General of the Sudan, *The Contraband Goods Ordinance 1901*, w: *Ordinances Promulgated by the Governor-General of the Sudan*, Al-Mokkattam, Cairo 1901, s. 62-64.

nielegalną nie tylko w Afryce, ale i na całym świecie. Oznaczało to, że w krajach islamu, w tym w Sudanie, zakazy religijne wzmocniono „nowoczesnymi”, zmedykalizowanymi, zachodnimi narracjami o „narkotykach”. Zdaniem Chrisa Duvalla, w oczywisty sposób rasistowskimi i inspirowanymi ich afrykańskością⁶³.

Afrykanie oczywiście sprzeciwiali się tym restrykcyjnym i niezyciowym przepisom. Uprawiali nadal konopie nielegalnie i przemycali je do innych krajów, gdzie wciąż był na nie duży rynek, np. z Darfuru szlakiem wielbłądzim Darb al-Arba'in do Egiptu czy z Gambii drogą morską, łodziami do Nigerii. Handel marihuaną był zawsze opłacalny z uwagi na różnice w podaży i popycie, możliwościach jej uprawy i różnice w prawie. Do jej rozpowszechniania przyczyniali się także czarni żołnierze w wojskach kolonialnych, tzw. Senegalczycy w oddziałach francuskich czy „Nubijczycy” w brytyjskich. Dopiero zmiany praktyk palenia, które z końcem XIX w. pojawiły się na całym świecie, sprawiły, że fajki i marihuana zaczęły tracić na popularności. Sprawił to wynalazek papierosów skręcanych maszynowo, który także w Afryce w dużym stopniu wyparł palenie marihuany.

Po odzyskaniu niepodległości przez dawne afrykańskie kolonie antynarkotykowych przepisów kolonialnych nie zniesiono, mimo to od lat 60. produkcja kontynentalna konopi ponownie wzrastała. Na Zachodzie w latach 60. różni artyści zaczęli popularyzować ich zażywanie w muzyce, literaturze, filmie i sztuce. Konopie stawały się symbolem oporu przeciwko władzy, stąd wszędzie wzbudzały niepokój u rządzących. W 1973 r. prezydent Nixon wypowiedział „globalną wojnę przeciwko narkotynom”, której ofiarą padły przede wszystkim konopie, jako że marihuana była najczęściej z nich wszystkich konsumowana. Prawie wszystkie państwa afrykańskie podpisały kluczowe konwencje ONZ z 1961,

⁶³ Ch.S. Duvall, *The African Roots...*, dz. cyt., s. 4-5.

1971 i 1988 r., które stanowczo jej zabraniały, mimo że konopie były powszechną, dochodową uprawą ubogich rolników, dla których legalne rolnictwo stało się niewystarczające z powodów ekonomicznych lub środowiskowych⁶⁴.

„Światowa wojna przeciwko narkotykom” nie została formalnie zakończona, jednak już od lat 90. międzynarodowy reżim ich kontroli zaczął się rozpadać, a elity rządzące w coraz większej liczbie krajów zaczęły przyznawać nieśmiało, że prohibicja „narkotyków” przysparza im więcej problemów niż korzyści⁶⁵. Rozpoczął się tzw. „renesans konopny”. Niektóre z państw zliberalizowały kontrolę nad nimi poprzez dekryminalizację i/lub legalizację ich produkcji, sprzedaży, posiadania i używania. Wiązało się to także z nową „wojną światową” przeciwko paleniu tytoniu i dyskusjami, które prowadzą coraz częściej do wniosku, że bardziej szkodzą zdrowiu tytoń i alkohol niż marihuana. Sprzyjał tej zmianie narracji również fakt, że reprezentanci tzw. zbuntowanego pokolenia ’68 pozostają ciągle u władzy, a niektórzy z nich jawnie się przyznają, że „w celach edukacyjnych” za młodu „sobie popalali”⁶⁶. Pomaga też jej fala ekspiacji za rasizm w ramach modnych ideologii dekolonialnych, bo skoro marihuanę prześladowano dlatego, że

⁶⁴ Warto wspomnieć, że ofiarą tej wojny padły także niewinne konopie siewne (*Cannabis sativa*), w latach 60. powszechnie jeszcze uprawiane w Polsce. Dopiero 7 maja 2022 r. weszła w życie nowelizacja ustawy o przeciwdziałaniu narkomanii, dopuszczająca ich kontrolowaną uprawę pod warunkiem zawartości THC do 0,3%. Dopuszczono również do sprzedaży produkty komercyjne zawierające ekstrakty z konopi indyjskich, ale o niskim poziomie tetrahydrokannabinolu (THC).

⁶⁵ D. Bewley-Taylor, T. Blickman, M. Jelsma, *The Rise and Decline of Cannabis Prohibition*, Transnational Institute, Amsterdam 2014; D. Bewley-Taylor, M. Jelsma, *Regime change: Re-visiting the 1961 Single Convention on Narcotic Drugs*, „International Journal of Drug Policy” 2012, vol. 23, no. 1, s. 72-81.

⁶⁶ Najgłośniejsze było przyznanie się do używania konopi przez niedawnych prezydentów USA: Obamy, Clintona i Busha.

utożsamiano ją z czarnoskórymi, a tytoń z białymi, to może trzeba by tę zależność teraz odwrócić.

Afrykańskie rolnictwo konopi przetrwało stulecie prohibicji. Afrykanie zawsze walczyli z zakazami, które były im narzuca-
ne przez siły zewnętrzne, dlatego obecnie aktywnie uczestniczą
w tej światowej fali liberalizacji podejścia do konopi indyjskich.
Celem jej jest nie tylko zezwolenie na lokalną uprawę i sprzedaż,
ale wywalczenie dostępu dla sprzedaży afrykańskich konopi na
lukratywnych rynkach globalnej Północy.

Palenie i zażywanie tytoniu

Palenie konopi stało się ważnym kontekstem kultur afrykańskich, niemniej to fumigant tytoniowy zarówno w Afryce, jak i w skali światowej osiągnął największy sukces. Żeglarze hiszpańscy i portugalscy poznali *tabaco* (tak tubylcy nazywali tytoń na Kubie)⁶⁷ pod koniec XV w., przywieźli go do Europy i w ciągu stulecia był już przedmiotem handlu wszędzie, gdzie tylko docierali kupcy europejscy. Towar ten pomógł w utrzymaniu gospodarki merkantylistycznej i handlu niewolnikami, gdyż często tych ostatnich nabywano w drodze bezpośredniej wymiany za tytoń, i to zarówno w Afryce, jak i Amerykach. Do jego palenia wykorzystywano zapożyczoną przez Anglików, tubylczą technologię w postaci glinianej fajki z Wirginii, którą później zaczęto udoskonalać, aby stała się bardziej trwała, i wykonywać ją z drewna wiśni, dębu, drzewa różanego i z korzenia wrzośca. Jednocześnie tytoniem uprawianym w koloniach amerykańskich handlowano również

⁶⁷ Łacińska nazwa rośliny, *Nicotiana*, pochodzi od nazwiska Jeana Nicota de Villemain'a, który w 1561 r. wysłał sproszkowane liście i nasiona tej rośliny do Francji.

na wybrzeżach Afryki, gdzie jego rozpowszechnianie traktowano niemal jak misję cywilizacyjną. Zyskał szybką i powszechną popularność, a Afrykanie rozwinęli własne sposoby jego produkcji i używania. Fajki z Zachodu, które trafiły do rąk Afrykanów, niewątpliwie wzbogaciły stylistykę ich własnych.

W strefie Sudanu nad Nigrem w Timbuktu tytoń pojawił się prawdopodobnie po 1590 r., wraz z inwazją wojsk marokańskich na imperium Songhaju. Do Maroka Hiszpanie przywieźli go zaledwie kilka lat wcześniej. Z Egiptu dotarł do Sudanu nad Nilem na początku XVII w. Wcześniej opanował całe Imperium Osmańskie, skąd dostał się również na ziemie Rzeczypospolitej⁶⁸. Wspomniane już wyżej fajki z Dongoli pochodziły zdaniem polskich archeologów właśnie z tego okresu. Zachowały się ich gliniane główki i ustniki wykonane z bursztynu, kamienia, ceramiki i drewna⁶⁹. Znalezione je także na kilku innych stanowiskach w Dolinie Środkowego Nilu⁷⁰. Niezależnie od tego fajki mogły też docierać nad Nil znaną z Atlantyku drogą sudańską (*tariq Sudan*)⁷¹.

Sudańczycy nazywają tytoń⁷² do dziś *tombak* (od *tabak*) lub *duchan* (dym). O handlu nim i fajkami tytoniowymi w sułtanacie Fundż wspominało wielu XVIII – i XIX-wiecznych europejskich podróżników. Wymienić wśród nich można niemieckiego franciszkanina Theodora Krumpa, który został przyjęty w 1701 r. przez

⁶⁸ Polskie słowo „tytoń” pochodzi od tureckiego słowa *tütün*, które z kolei wynikało z wymowy słowa *petún*, będącego nazwą tej rośliny w grupie plemion Huron-Wendat słynącej w Kanadzie z jej uprawy. Do Imperium Osmańskiego trafiło za pośrednictwem języka francuskiego.

⁶⁹ K. Danys, M. Wyżgoł, dz. cyt.

⁷⁰ W.Y. Adams, N.K. Adams, *Kulubnarti II. The artefactual remains*, Sudan Archaeological Research Society, London 1998.

⁷¹ J.E. Philips, dz. cyt.

⁷² W Afryce są uprawiane głównie dwa gatunki: *Nicotiana tobacum* i *Nicotiana rustica*.

sułtana Sennaru Badi III palącego fajkę tytoniową⁷³. Szwajcarski orientalista Johann Ludwig Burckhardt opisał z kolei handel tytoniem i fajkami w Sennarze i Dongoli⁷⁴, a francuski podróżnik Jules Poncet wspomina, że tytoń stanowił jeden z głównych towarów eksportowanych z Sennaru, obok kości słoniowej i złota⁷⁵. Znany zaś amerykański awanturnik i dyplomata George Bethune English, uczestnicząc w podboju Fundżu w służbie Muhammada Alego Paszy, wspominał, że gliniane główki do fajek były jedną z niewielu rzeczy produkowanych przez miejscową ludność⁷⁶. Natomiast francuski przyrodnik Frédéric Cailliaud, opisując lud Szajgija znad IV katarakty Nilu, wspomina, że obok mieczy nosili także długie fajki i woreczki na tytoń⁷⁷.

Używka ta, niewymieniona w Koranie, podobnie jak kawa, stanowiła dla uczonych w całym świecie islamu poważny problem. W ramach kategoryzowania dopuszczalności rzeczy długo debatowali, czy uznać tytoń za *haram*. W Maroku i Timbuktu prawnicy ze szkoły Maliki, a w Lewancie ze szkoły Hanafi początkowo

⁷³ J. Spaulding, *The Sudanese travels of Theodoro Krump*, Hambata Publications, New York 1974, s. 233; J. Beyers, *Theodor Krump*, w: D. Thomas, J. Chesworth (red.), *Christian-Muslim Relations 1500–1900. A Bibliographical History*, vol. 12: *Asia, Africa and the Americas (1700–1800)*, Brill, Leiden–Boston 2018, s. 84–91.

⁷⁴ O.G.S. Crawford, *The Fung kingdom of Sennar, with a geographical account of the Middle Nile region*, J. Bellows, Gloucester 1951, s. 97.

⁷⁵ J. Poncet, *A voyage to Æthiopia, made in the years 1698, 1699, and 1700: Describing particularly that famous empire; as also the kingdoms of Dongola, Sennar, part of Egypt, &c. With the natural history of those parts*, W. Lewis, London 1709, s. 24.

⁷⁶ G.B. English, *A narrative of the expedition to Dongola and Sennaar, under the command of his Excellence Ismael Pasha, undertaken by order of His Highness Mehmed Ali Pasha, Viceroy of Egypt*, John Murray, London 1822, s. 51.

⁷⁷ F. Cailliaud, *Voyage à Meroë: au fleuve Blanc, au-delà de Fazoql dans le midi du royaume de Snnâr à Syouah* tc., Paris 1826–27, za: O.G.S. Crawford, dz. cyt., s. 268.

tak właśnie postąpili, gdyż większość porównywała go do wina w grzeszności i szkodliwości. Twierdzili, że używanie dymu powinno być zabronione, gdyż Koran wspomina o nim jako jednej z wiecznych mąk w piekle. Taka ocena dawała kobiecie możliwość rozvodu z mężem, który pali⁷⁸, a alimowie wymagali za palenie odbycia pokuty (*kefaret*)⁷⁹. Sułtan Murat IV w 1633 r. wprowadził nawet za palenie i picie kawy karę śmierci, ale już następna władza w 1647 r. ją zniosła. Tajemnicą poliszynela był fakt, że palenie stało się ulubioną rozrywką tych, od których zakaz zależał, czyli prawników i przedstawicieli wyższych szczebli biurokracji⁸⁰. Poza tym palenie tytoniu trudno było oddzielić od picia kawy, a kiedy ona zwyciężyła w osmańskim społeczeństwie, to i tytoń musiał zostać zaakceptowany.

Dyskusje jednak trwały. Szejjch Abd al-Ghani al-Nabulusi podkreślał, że palenie nie powoduje odurzenia, nie prowadzi do utraty intelektu i nie wyrządza żadnej szkody ciału, a zabronienie tego jest równoznaczne z powiedzeniem tego, czego Bóg i Jego Prorok nie powiedzieli. Powinno więc stosować się zasadę, że „jeśli nie wiadomo na pewno, że coś jest zabronione, to powinno być to dozwolone”⁸¹. Uważał tylko, że mąż może zabronić żonie palenia ze względu na nieprzyjemny zapach z jej ust⁸². Z podobnego względu niektórzy uważali, że należy zabronić palaczom wspólnych modlitw i wstępu do meczetu, powołując się przy tym na podejrzany hadis o wydaleniu przez Proroka człowieka, który pachniał cebulą

⁷⁸ Ş. Özen, *Tütün*, „DİA” 2012, vol. 41, s. 8.

⁷⁹ Al-Lağani, *Kitab Nashihat al-Ikhwān Bi-Ijtināb al-Dukhan*, al-Mahmud M. Ed., Bahrain 1993, s. 57-58.

⁸⁰ Jest to istotny czynnik o uniwersalnym charakterze, współcześnie stojący za zmianą postrzegania konopi.

⁸¹ Al-Nabulusi, *Risala fi ibahat al-dukhan*, A.M. Dahman, Ed., Damascus 1924; za: Ş. Özen, dz. cyt., s. 5-7.

⁸² Tamże, s. 7.

lub czosnkiem⁸³. Spierano się także, czy palenie przerywa post w czasie Ramadanu. Szejjch al-Islam Sunullah Efendi wydał fatwę mówiącą, że palenie nie przerywa postu, jednak inni alimowie nie podzielili jego zdania.

Ahmad al-Rumi Al-Aqhisari, XVI-wieczny uczonec osmański urodzony na Cyprze, zatroskany o przestrzeganie szariatu, wnikliwie deliberował nad tytoniem, przyznając, że nie ma nigdzie wyraźnego koranicznego ani proroczego zakazu jego używania. Niemniej, wychodząc od Awicenny i Galena, twierdził, że używanie dymu wysusza soki ustrojowe (teoria humoralna), co ostatecznie prowadzi do chorób. Pisał, że nawet gdyby palenie tytoniu przynosiło korzyści (poprawiało kondycję, trawienie i ostrość widzenia), to i tak należałoby zaprzestać przyjmowania „leku po wyleczeniu”, a jeśli używa się go stale, wystąpią odwrotne skutki. Zwrócił też uwagę, że palenie tytoniu było zwyczajem niewiernych i zostało wprowadzone do krajów muzułmańskich, aby szkodzić ludziom wiary, pociąga w końcu za sobą ogromne marnotrawstwo czasu i prowadzi do zaniedbywania modlitw i innych obowiązków religijnych. W końcu jednak doszedł do wniosku, że nie oznacza to, iż szkoda zawsze przeważa nad możliwym dobrem lub trudnościami, jakie pociągają próby całkowitego zakazania⁸⁴.

Biorąc to wszystko pod uwagę, ostatecznie doktorzy islamu przyjęli opinię, że palenie należy do kategorii *mubah* (dopuszczalne) albo *makruh* (tolerowane), ponieważ w przeciwieństwie do kawy może jednak powodować poważniejsze szkody, z drugiej jednak strony całkowity zakaz, nie będąc skutecznym, może je nawet

⁸³ Ahmad Al-Aqhisari, *Against Smoking: An Ottoman Manifesto*, tłum. Yahya Michot, Interface Publications, Oxford 2010, s. 53.

⁸⁴ Ahmad Al-Aqhisari, dz. cyt., s. 47-48. Uwaga: Yahya Michot zwraca uwagę, aby nie mylić go z Hasanem Kafim Al-Akhisarim (1544–1616), innym uczonym osmańskim, bośniackiego pochodzenia, także znanym przeciwnikiem tytoniu, kawy i konopi.

powiększyć. Za tym pragmatycznym podejściem stał autorytet jednego z najwybitniejszych prawników ery osmańskiej Ibn 'Abidina (znanego także jako al-Shami), muftiego z Damaszku⁸⁵.

Do zakazów konsumpcji nikotyny próbowano wrócić w różnych okresach i krajach muzułmańskich. Tak np. sudański Mahdi, próbując zreformować moralność i zwyczaje Sudańczyków, obok wielu innych rzeczy, które sprawiały ludziom przyjemność, zakazał im także palić tytoń i używać tabaki. W przypadku Mahdiego był to również swego rodzaju wyraz obrony sudańskiej tożsamości poprzez sprzeciw „prawdziwych muzułmanów” wobec świeckich tendencji panujących w Imperium Osmańskim. Był to zarazem przykład klęski tej polityki, gdyż po upadku państwa mahdyistów używki zaczęły cieszyć się z powrotem niesłabnącą do dziś popularnością.

Pamiętać trzeba, że zakazy palenia tytoniu często miały swoje konteksty polityczne. Bezprecedensowym przykładem jest perski protest tytoniowy (*nehzat-e tanbāku*) z 1890 r., skierowany przeciwko koncesji udzielonej przez szacha brytyjskiej Imperial Tobacco Company, która przyznawała pełny monopol na produkcję, sprzedaż i eksport tytoniu tej brytyjskiej firmie na pięćdziesiąt lat. Wspomniana koncesja została odebrana jako naruszenie suwerenności Iranu, gdyż godziła w interesy perskich rolników i kupców. Doprowadziła do protestu kupców teherańskich w solidarności z duchownymi i wydania przez wielkiego ajatollaha Mirzę Hassana Shiraziego fatwy przeciwko paleniu tytoniu. Ajatollah posunął się przy tym do najsilniejszego dla szyitów argumentu, oświadczając, że używanie tytoniu jest równoznaczne z wojną przeciwko ukrytemu imamowi Muhammadowi al-Mahdiemu. Irańczycy pokazali

⁸⁵ E. Kermeli, *The tobacco controversy in Early Modern Ottoman Christian and Muslim Discourse*, „Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi” 2014, vol. 21, s. 121-135.

wówczas niezwykłą wprost *assabiję* (solidarność) – do bojkotu tytoniu w imię narodowej jedności i walki z zachodnim imperiaлизmem przyłączyli się niemal wszyscy mieszkańcy tego kraju. Nawet, jak mówiono, kobiety w haremie szacha rzuciły palenie, a jego słudzy odmówili przygotowania mu fajki wodnej. Było to tym bardziej niezwykłe, że wcześniej większość Irańczyków była już od tytoniu uzależniona. Jego konsumpcja była powszechna, palono nawet w meczetach. W tej sytuacji szach został zmuszony do anulowania w styczniu 1892 r. koncesji. Ostatecznie protest tytoniowy doprowadził do perskiej rewolucji konstytucyjnej i upadku dynastii Kadżarów. Co ciekawe, fatwę zakazującą palenia wówczas cofnięto, a Irańczycy spokojnie wrócili do palenia⁸⁶.

Nie tak dawno drakońskie prawo antynikotynowe wprowadziło tzw. Państwo Islamskie (Daesh), gdzie palaczy skazywano nawet na dekapitację, a za handel papierosami groziła chłosta, dwa tygodnie aresztu lub bardzo dotkliwa grzywna.

Na Zachodzie duże kampanie antynikotynowe były także okresowo podejmowane już od czasów panowania króla Jakuba VI w Anglii, później w państwach Świętego Cesarstwa Rzymskiego oraz w nazistowskich Niemczech. Współcześnie walka o ograniczenie palenia w większości miejsc publicznych, rozpoczęta w latach 70. w Stanach Zjednoczonych, toczy się nieprzerwanie i nabrała już dawno globalnego charakteru. Unia Europejska przygotowuje się do tzw. rozgrywki końcowej, planując wprowadzenie dyrektywy o odmowie sprzedaży tytoniu każdemu obywatelowi urodzonemu po pewnym roku, tworząc w ten sposób „nowe pokolenia wolne od tytoniu”.

Nikotyna, aktywny składnik chemiczny tytoniu (obecna jest także w ziemniakach, pomidorach i bakłażanach), należy do grupy

⁸⁶ M. Mansoor, *Shi'i Political Discourse and Class Mobilization in the Tobacco Movement of 1890–1892*, „Sociological Forum” 1992, vol. 7, no. 3, s. 455.

stymulantów. Znana jest szeroko ze swego działania relaksującego i przeciwbólowego, eksperymentalnie była stosowana w leczeniu choroby Parkinsona, demencji, ADHD, depresji i mięsaka. Jest także naturalnym środkiem owadobójczym. Niestety dość szybko uzależnia⁸⁷. Początkowo tytoń był uważany wręcz za panaceum na wszelkiego rodzaju dolegliwości i choroby, od opryszczki po dżumę⁸⁸. Był używany do leczenia bólu, biegunki i do dezynfekcji, jako środek na uspokojenie, stres i zmęczenie⁸⁹. Znaczenie jego polegało jednak na tym, że tworzył nowe formy towarzyskości i rytuały gościnności, będąc idealnym narzędziem rekreacyjnym.

Wynalazek kawiarni dla rozpowszechniania się zwyczaju palenia tytoniu trudno przecenić. Przez całe ubiegłe stulecie na całym świecie trudno sobie było wyobrazić bardziej zadymione miejsca, a jednocześnie w pewien sposób bezprecedensowo równościowe, łączące osoby różnych stanów, pozycji społecznych i światopoglądów. Co więcej, palenie idealnie łączyło się ze spożywaniem kawy, a także innych używek, w tym oczywiście napoi alkoholowych. Jednocześnie jednak tytoń nie musiał być do nich przywiązany, był używką mobilną, niezdeteminowaną czasem i miejscem, jak często jest to w przypadku kawy i alkoholu. Suchą fajkę tytoniową można było zabrać w podróż i palić wszędzie przez cały czas, toteż towarzyszyła ona Afrykanom aż do początków XX wieku, kiedy to papierosy stały się dominującą i przez niemal wiek uznawaną za najbardziej atrakcyjną formą konsumpcji tytoniu.

W biednych krajach uchodziły one jednak, z uwagi na cenę, za używkę klasy średniej. W Sudanie nigdy nie były popularne na taką skalę jak w Egipcie czy w Południowej Afryce, stąd,

⁸⁷ K.A. Perkins, J.L. Karelitz, *Reinforcement enhancing effects of nicotine via smoking*, „Psychopharmacology” 2013, vol. 228(3), s. 479-486.

⁸⁸ Al-Nabulusi, dz. cyt.

⁸⁹ M. Kohrman, P. Benson, *Tobacco*, „Annual Review of Anthropology” 2011, vol. 40, s. 329-344.

szczególnie na wsiach na południu, nadal można było spotkać fajki, a zwłaszcza doustne formy przyjmowania tytoniu. Nawyki palenia dzisiejszych Afrykańczyków są regulowane w dużym stopniu lokalnymi zwyczajami, statusem ekonomicznym, a ostatnio zależą od stopnia, w jakim dany kraj włączył się w globalną kampanię antynikotynową. W niektórych krajach, podobnie jak w Europie, wojna ta niemal odniosła sukces, przynajmniej jeśli chodzi o walkę z paleniem tradycyjnych papierosów. Historia jednak wykorzystywania samego tytoniu jeszcze się nie skończyła i zapewne nigdy nie skończy.

Popularności tytoniu trudno się dziwić. Europejczycy, Afrykanie i Azjaci wprawdzie już przed XV w., jak wyżej wspomniałem, byli dobrze zorientowani w używaniu kadzideł i palących się ziół do celów religijnych, obrzędowych i funkcjonalnych, ale tytoń i fajki, jak widzimy, oferowały nowe możliwości. Palenie i wdychanie dymu nie było zresztą jedyną metodą konsumpcji, można było także żuć liście, pić z nich napar, wdychać przez nos w postaci proszku (tabaki) lub przetrzymywać go w ustach pod wargą lub w nosie, przyjmować do oczu, robić wywary przezskórne i wprowadzać do jelit za pomocą lewatywy.

Tabaka – sproszkowany tytoń przeznaczony do zażywania przez nos, popularna używka w dawnej Rzeczypospolitej i do dziś na Kaszubach oraz w niektórych miejscach w Szwajcarii i w Bawarii w Niemczech – w Sudanie nie jest znana w ogóle. O żuciu liści tytoniowych wspominają niektórzy obserwatorzy, choć najczęściej myślą żucie z doustną metodą zażywania pasty tytoniowej, która od samego początku do dziś (z wyjątkiem okresu istnienia państwa Mahdiego) dominuje w Sudanie i to nawet bardziej niż palenie papierosów⁹⁰. Tego typu „tabaka” znana jest jako tombak

⁹⁰ G.B. Belzoni, *Narrative of the operations and recent discoveries within the pyramids, temples, tombs, and excavations, in Egypt and Nubia, and of a journey*

(sproszkowany tytoń), a poza Sudanem jako snus. Jest to popularna, bezdymna forma zażywania nikotyny w Szwecji, Finlandii i Norwegii. W Sudanie, aby przygotować wspomnianą pastę, do wcześniej sproszkowanego, suchego tytoniu (tombaku) dodaje się trochę wody z sodą (*atrun*⁹¹) i uciera rękami. Jeżeli tytoń ma być naprawdę mocny, to musi poleżeć parę godzin, aż zajdą procesy fermentacyjne⁹². Z takiego tombaku lepi się małe kulki, tzw. *saffa*, które trzyma się najczęściej za dolną wargą przez jakiś czas, a później wyjmuje. Nikotyna dostaje się do krwi przez delikatną skórę, dając ten sam efekt, co palenie tytoniu, ale bez konieczności pochłaniania szkodliwego dymu⁹³. Nad Nilem był to lek na wiele chorób. Stosowany jest do dziś jako opatrunek na rany oraz do ochrony zwierząt przed ukąszeniami much, a także jako środek łagodzący ból zęba, przeciwzapalny, dzieciom podawany przy dolegliwościach żąbkowania, a przede wszystkim poprawiający ogólny nastrój⁹⁴.

Na zakończenie warto wspomnieć, że tabaka do zażywania przez nos została w Polsce w roku 1996 zakazana na mocy Ustawy o ochronie zdrowia przed następstwami używania tytoniu i wyrobów tytoniowych. Kaszubi jednak bojkotowali ten zakaz i w końcu,

to the coast of the Red Sea, in search of the ancient Berenice; and another to the Oasis of Jupiter Ammon, J. Murray, London 1820, s. 78-79.

⁹¹ *Atrun* (natron) rozkłada włókna tytoniu podczas procesu wytwarzania tombaku (*tamtir*), uwalniając substancję czynną z węglowodanów zawartych w liściach tytoniu.

⁹² W Szwecji snus robi się podobnie, z tą różnicą, że jest nawilżany gorącą parą wodną i przechowywany w lodówce. Można go tam kupić w tej formie, jak w Sudanie, wtedy jest to tzw. luźny snus (*lössnus*) lub snus porcjowany (*portionssnus*) w celulozowych woreczkach, podobnych do torebek używanych do parzenia herbaty, tylko znacznie mniejszych, które mogą być suche lub wilgotne.

⁹³ M. Ząbek, *Arabowie z Dar Hamid. Społeczeństwo w sytuacji zagrożenia ekologicznego*, Dialog, Warszawa 1998, s. 145.

⁹⁴ Ahmed El Safi, dz. cyt., s. 278.

w związku z ochroną ich dziedzictwa kulturowego, został on zniesiony w 2000 r. Podobnie jest w przypadku doustnej metody zażywania pasty tytoniowej. W Polsce, jak i w pozostałych krajach UE (z wyjątkiem wyżej wymienionych państw skandynawskich), zabroniona jest produkcja i sprzedaż tytoniu do stosowania doustnego, mimo że jako forma bezdymna, podobnie jak tabaka do nosa, mogłaby być zdrowszą alternatywą dla palenia papierosów. Jak twierdzili uczestnicy IX Światowego Forum Nikotynowego, które odbyło się w Warszawie w dniach 16–18 czerwca 2022 r., w zakazie tym chodzi, podobnie jak w przypadku akcji przeciwko e-papierosom i innym bezdymnym wyrobom nikotynowym, o lobbing i sprawczość polityczną producentów produktów mieszczących się w kategorii tzw. nikotynowej terapii zastępczej (w postaci tabletek, gum do żucia i plastrów), oczywiście dużo droższych i dużo gorszych niż produkty naturalne.

Niestety, jak pisał już bardzo dawno temu al-Nablusi, od czasu do czasu pojawiają się przy władzy w różnych miejscach ignoranci, którzy zabraniają rzeczy, o których nie mają pojęcia⁹⁵. Życie jednak, jak uczy historia, zawsze pokona te wszystkie zakazy i normy społeczne, które nie biorą pod uwagę natury człowieka.

Bibliografia:

Adams W.Y., Adams N.K., *Kulubnarti II. The artefactual remains*, Sudan Archaeological Research Society, London 1998.

Ahmad Al-Aqhisari, *Against Smoking: An Ottoman Manifesto*, tłum. Yahya Michot, Interface Publications, Oxford 2010.

⁹⁵ Al-Nabulusi, dz. cyt., s. 2.

- Ahmed El Safi, *Traditional Sudanese Medicine. A primer for healthcare providers, researchers, and Students*, Khartoum University Press 2006.
- Amsterdam J., Nutt D., Brink W., *Generic legislation of new psychoactive drugs*, „Journal Psychopharmacology” 2013, vol. 27(3), s. 317-324.
- Baedeker K. (ed.), *Egypt: Handbook for Travellers, Part First: Lower Egypt, with the Fayûm and the Peninsula of Sinai*, Karl Baedeker and Dulau, Leipzig 1878.
- Belzoni G.B., *Narrative of the operations and recent discoveries within the pyramids, temples, tombs, and excavations, in Egypt and Nubia, and of a journey to the coast of the Red Sea, in search of the ancient Berenice; and another to the Oasis of Jupiter Ammon*, J. Murray, London 1820, s. 78-79.
- Bewley-Taylor D., Blickman T., Jelsma M., *The Rise and Decline of Cannabis Prohibition*, Transnational Institute, Amsterdam 2014.
- Bewley-Taylor D., Jelsma M., *Regime change: Re-visiting the 1961 Single Convention on Narcotic Drugs*, „International Journal of Drug Policy” 2012, vol. 23, no. 1, s. 72-81.
- Beyers J., *Theodor Krump*, w: D. Thomas, J. Chesworth (red.), *Christian-Muslim Relations 1500–1900. A Bibliographical History*, vol. 12: *Asia, Africa and the Americas (1700–1800)*, Brill, Leiden–Boston 2018.
- Bosc-Tiessé C., *La tête qui fume de l'église de Nārgā*, „Afriques” 2010, n. 1, s. 414.
- Browne W.G., *Travels in Africa, Egypt, and Syria, from the Year 1792 to 1798*, Cadell Junior Davies, Longman, and Rees, London 1799.
- Bruce J., *Travels to Discover the Source of the Nile, In the Years in the Years 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 and 1773*, G.G.J. and J. Robinson, London 1790.
- Buffo R.A., Cardelli-Freire C., *Coffee flavour: an overview*, „Flavour and Fragrance Journal” 2004, vol. 19, s. 99-104.
- Burton R.F., *Wanderings in West Africa from Liverpool to Fernando Po*, [Tinsley Brothers: London 1863], The Narrative Press 2001.
- Caillaud F., *Voyage à Meroë: au fleuve Blanc, au-delà de Fazoql dans le midi du royaume de Snnâr à Syouah* tc., Paris 1826–27.

- Cerulli E., Zar, w: *The Encyclopedia of Islam*, vol. IV, Brill, Leyden 1934, s. 1215-1224.
- Classen C., Howes D., Synnott A., *Aroma. The cultural history of smell*, Routledge, London–New York 1994.
- Crawford O.G.S., *The Fung kingdom of Sennar, with a geographical account of the Middle Nile region*, J. Bellows, Gloucester 1951.
- Danys K., Wyżgoł M., *Smoking pipes from Old Dongola*, w: W. Godlewski, D. Dzierzbicka, A. Łajtar (red.), *Dongola 2015–2016. Fieldwork, conservation and site management*, University of Warsaw Press, Warszawa 2018, s. 189-202.
- Dennis S., Musharbash Y., *Anthropology and Smoke: Editors' Introduction to the Smoke Special Issue*, „Anthropological Forum” 2018, vol. 28(2), s. 107-115.
- Douglas M., *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, PIW, Warszawa 2007 [wyd. oryg. *Purity and Danger. An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, Frederick A. Praeger, New York 1966].
- Duvall Ch.S., *The African Roots of Marijuana*, Duke University Press, Durham 2019.
- Duvall Ch.S., *Cannabis and Tobacco in Precolonial and Colonial Africa*, w: *Oxford Research Encyclopedia of African History*, Online Publication: Mar 2017, s. 5/32, <https://oxfordre.com/africanhistory/view/10.1093/acrefore/9780190277734.001.0001/acrefore-9780190277734-e-44> [dostęp: lipiec 2022].
- Duvall Ch.S., *Cannabis*, Reaktion Books, London 2014.
- Ellis M., *The Coffee House: A Cultural History*, Weidenfeld & Nicolson, London 2004.
- English G.B., *A narrative of the expedition to Dongola and Sennar, under the command of his Excellence Ismael Pasha, undertaken by order of His Highness Mehemmed Ali Pasha, Viceroy of Egypt*, John Murray, London 1822.
- Ertuğrul Düzdağ M., *Ebussuud Efendi Fetvaları*, Kapı Yayınları, İstanbul 2012.
- Flacourt E. de, *Histoire de la grande isle de Madagascar*, François Clouzier, Paris 1661.

- Foltyn S., *South Sudan: Coffee in a Time of War?*, „Al Jazeera”, 6 Jan. 2016, www.aljazeera.com/features/2016/1/6/south-sudan-coffee-in-a-time-of-war [dostęp: lipiec 2022].
- Foureau F., *Documents scientifiques de la Mission Saharienne*, Masson, Paris 1903.
- Friis I., *Forests and Forest Trees of Northeast and Tropical Africa: Their Natural Habitats and Distribution Patterns in Ethiopia, Djibouti and Somalia*, „Kew Bulletin Additional Series” XV, HMSO, London 1992, s. 1-396.
- Governor-General of the Sudan, *The Contraband Goods Ordinance 1901, w: Ordinances Promulgated by the Governor-General of the Sudan*, Al-Mokkattam, Cairo 1901, s. 62-64.
- Grund J.P., Kaplan Ch.D., de Vries M.W., *Rituals of Regulation: Controlled and Uncontrolled Drug Use in Natural Settings*, „Psychoactive Drugs & Harm Reduction: From Faith to Science” 1993, s. 77-90.
- Hattox R.S., *Coffee and Coffeeshouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, University of Washington Press, 1985.
- Herringham G.W., *The Desert Coast Guard*, „Cavalry Journal” 1908, vol. 3, no. 12, s. 443-454.
- Kaye A.S., *The Etymology of „Coffee”: The Dark Brew*, „Journal of the American Oriental Society” 1986, 106 (3), s. 557-558.
- Keall E.J., *Smokers’ Pipes and the Fine Pottery Tradition of Hays*, „Proceedings of the Seminar for Arabian Studies” 1992, no. 22, s. 29-46.
- Kermeli E., *The tobacco controversy in Early Modern Ottoman Christian and Muslim Discourse*, „Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi” 2014, vol. 21, s. 121-135.
- Kohek M., Avilés C.S., Romanió O., Bouso J.C., *Ancient psychoactive plants in a global village: The ritual use of cannabis in a self-managed community in Catalonia*, „The International Journal on Drug Policy” 2021, vol. 98.
- Kozma L., *Cannabis Prohibition in Egypt, 1880–1939: From Local Ban to League of Nations Diplomacy*, „Middle Eastern Studies” 2011, vol. 47, no. 3, s. 443-460.
- Kohrman M., Benson P., *Tobacco*, „Annual Review of Anthropology” 2011, vol. 40, s. 329-344.

- Al-Laḡani, *Kitab Nasihat al-Ikhwān Bi-Ijtināb al-Dukhan*, al-Mahmūd M. Ed., Bahrain 1993.
- Lévi-Strauss C., *Introduction to a Science of Mythology*, vol. 1: *The Raw and the Cooked*, tłum. J. Weightman, D. Weightman, Penguin Books, London 1992 [1964].
- Lovett R., *Coffee: The demon drink?*, „New Scientist” 2005, no. 2518, 21 September.
- Malinowski B., *Argonauci zachodniego Pacyfiku*, tłum. A. Waligórski, B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szynekiewicz, PWN, Warszawa 1981 [1922].
- Mansoor M., *Shi'i Political Discourse and Class Mobilization in the Tobacco Movement of 1890–1892*, „Sociological Forum” 1992, vol. 7, no. 3, s. 447-468.
- Martin P.F., *The Sudan in Evolution: A Study of the Economic Financial and Administrative Conditions of the Anglo-Egyptian Sudan*, Constable, London 1921.
- Merwe N.J. van der, *Antiquity of the Smoking Habit in Africa*, „Transactions of the Royal Society of South Africa” 2005, vol. 60(2), s. 147-150.
- McIntosh S.K., Gallagher D., McIntosh R.J., *Tobacco Pipes from Excavations at the Museum Site, Jenne, Mali*, „Journal of African Archaeology” 2003, vol. 1(2), s. 171-199.
- Muhammad Al-Nur Ibn Daif Allah, *Kitab Al-tabaqat fi khusus Al-awliya wa l-salihin wa l-ulama wa l-shu'ara* (1805!), red. Yusuf Fadl Hasan, Khartoum University Press, Khartoum 1985.
- Al-Nabulusi, *Risala fi ibahat al-dukhan*, A.M. Dahman, Ed., Damascus 1924.
- Nkondjock A., *Coffee consumption and the risk of cancer: an overview*, „Cancer Letters” 2009, 277(2), s. 121-125.
- Ohrwalder J., *Ten Years' Captivity in the Mahdi's Camp: 1882–1892*, Heinemann and Balestier, Leipzig 1893.
- Özen Ş., *Tütün*, „DİA” 2012, vol. 41, s. 8.
- Perkins K.A., Karelitz J.L., *Reinforcement enhancing effects of nicotine via smoking*, „Psychopharmacology” 2013, vol. 228(3), s. 479-486.

- Philips J.E., *African Smoking and Pipes*, „Journal of African History” 1983, vol. 24(3), s. 303-319.
- Poncet J., *A voyage to Æthiopia, made in the years 1698, 1699, and 1700: Describing particularly that famous empire; as also the kingdoms of Dongola, Sennar, part of Egypt, &c. With the natural history of those parts*, W. Lewis, London 1709.
- Spaulding J., *The Sudanese travels of Theodoro Krump*, Hambata Publications, New York 1974.
- Stanley H.M., *Through the Dark Continent*, vol. 1, Rivington, London 1878.
- Tigani Al-Mahi, *The use and abuse of drugs*, w: A. Al-Safi, T. Baasher (red.), *Tigani Al-Mahi: Selected Essays*, Khartoum University Press, Khartoum 1981.
- Waad I. Adam, *Ibn Dayfulla’s Tabaqat: An Analysis of Proto-National Identity under the Funj Sultanate in the North-Central Sudan (1504–1821)*, Georgetown University 2014 (praca dyplomowa); <https://repository.library.georgetown.edu/handle/10822/1052696> [dostęp: kwiecień 2020].
- Weinberg B.A., Bealer B.K., *The World of Caffeine. The Science and Culture of the World’s Most Popular Drug*, Routledge, London 2002.
- Zangato E., *Early Smoking Pipes in the North-Western Central African Republic*, „Africa: Rivista trimestrale dell’Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente” 2001, vol. 56(3), s. 365-395.
- Ząbek M., *Konsumpcja piwa w Egipcie i Sudanie. Szkic historyczny*, w: M. Leśniewski, M. Ząbek (red.), *Jedność z różnorodności. Zbiór studiów nad różnymi aspektami dziejów Afryki*, WUW, Warszawa 2022.
- Ząbek M., *Khat. Lubrykant społeczny Somalilandu*, w: M. Ząbek (red.), *Wymiary antropologicznego poznawania Afryki. Szkice z badań ostatnich*, WUW, Warszawa 2022, s. 273-300.
- Ząbek M., *Historyczna rola społeczności arabsko-muzułmańskich w strefie centralnego Sudanu*, w: W. Cisko, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan. Kultury i migracje*, UKSW, Warszawa 2013, s. 7-27.
- Ząbek M. (red.), *Wokół IV katarakty. Społeczności wiejskie nad środkowym Nilem przed wielką zmianą*, WUW, Warszawa 2005.

Ząbek M., *Arabowie z Dar Hamid. Społeczeństwo w sytuacji zagrożenia ekologicznego*, Dialog, Warszawa 1998.

Ząbek M., *Psychoterapia w kulturach zaar w Sudanie*, „Etnografia Polska” 1994, t. 38, s. 162-185.

Znamenski A., *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, Oxford University Press, Oxford 2007.

Abstract

Coffee and smoke.

Local and Global Contexts of Drugs in Sudan

The article is about coffee and other non-alcoholic stimulants strongly related with smoke and fumigation. There are incense, cannabis and tobacco. It analyzes the properties of these stimulants, especially from an anthropological perspective, as artifacts that bring people together beyond divisions. The aim of the text is to understand the relationship of these plant products with humans in a historical perspective and encouraging readers to reflect on the nature of man.

Key words: stimulants, coffee, incense, cannabis, tobacco, Sudan, Africa, Islam, human.



Fot. 1. Ceremonia kawy w Etiopii (analogicznie wygląda w Sudanie) – parzenie ziaren kawowych. Fot. Maciej Ząbek



Fot. 2. Ceremonia kawy w Etiopii – dolewanie wody do kawy parzonej w dżabanie. Fot. Maciej Ząbek



Fot. 3. Ceremonia kawy w Etiopii – nalewanie kawy z dżabany do filiżanek.
Fot. Maciej Ząbek



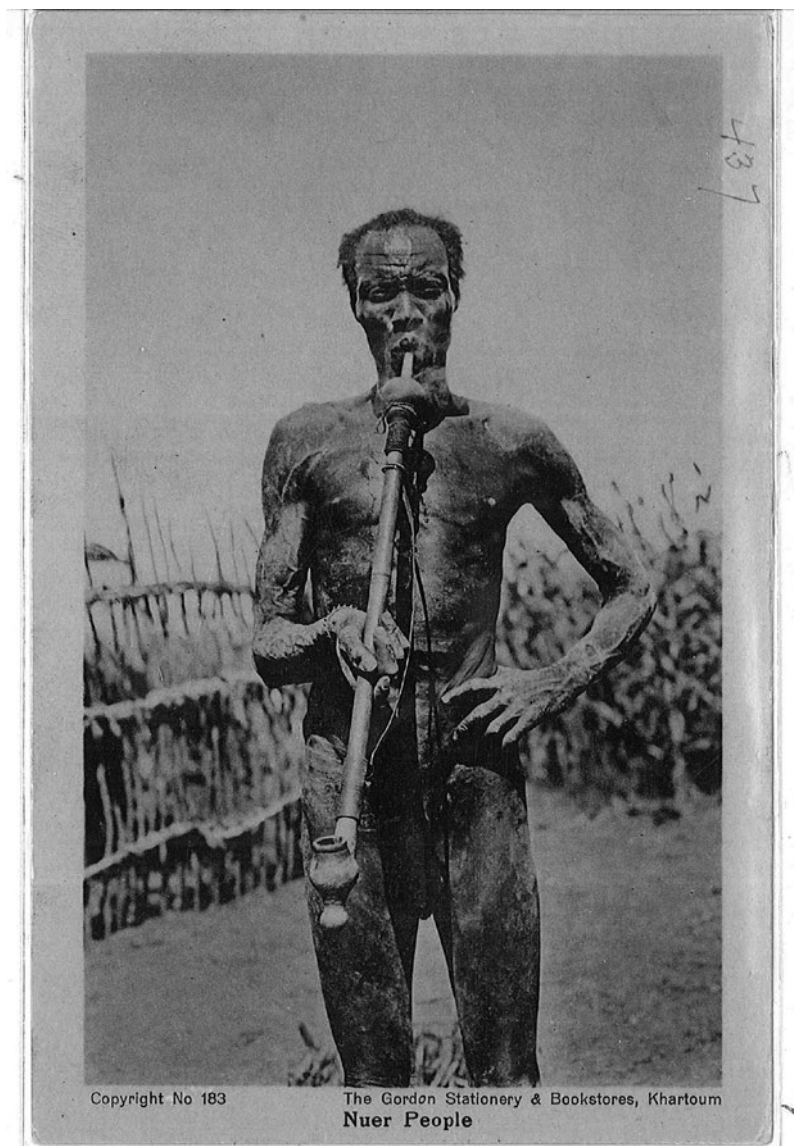
Fot. 4. Przygotowywanie kadjidła. Somaliland. Fot. Maciej Ząbek



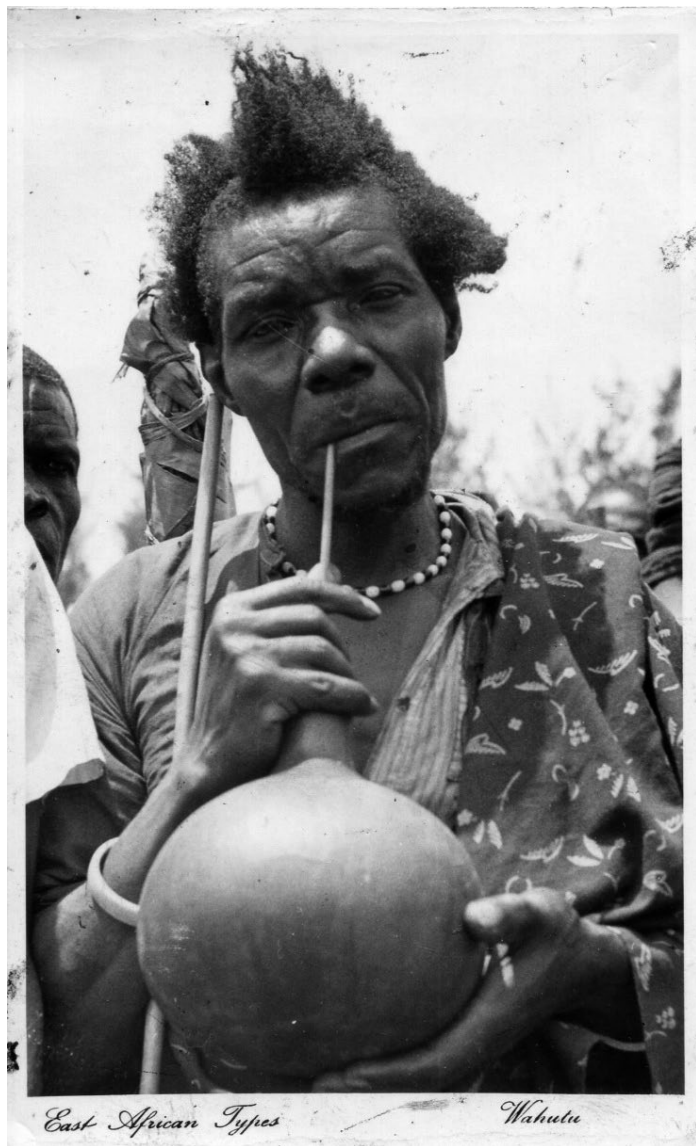
Fot. 5. Autor delektuje się dymem z kadjidła. Somaliland. Fot. Wojciech Trojan



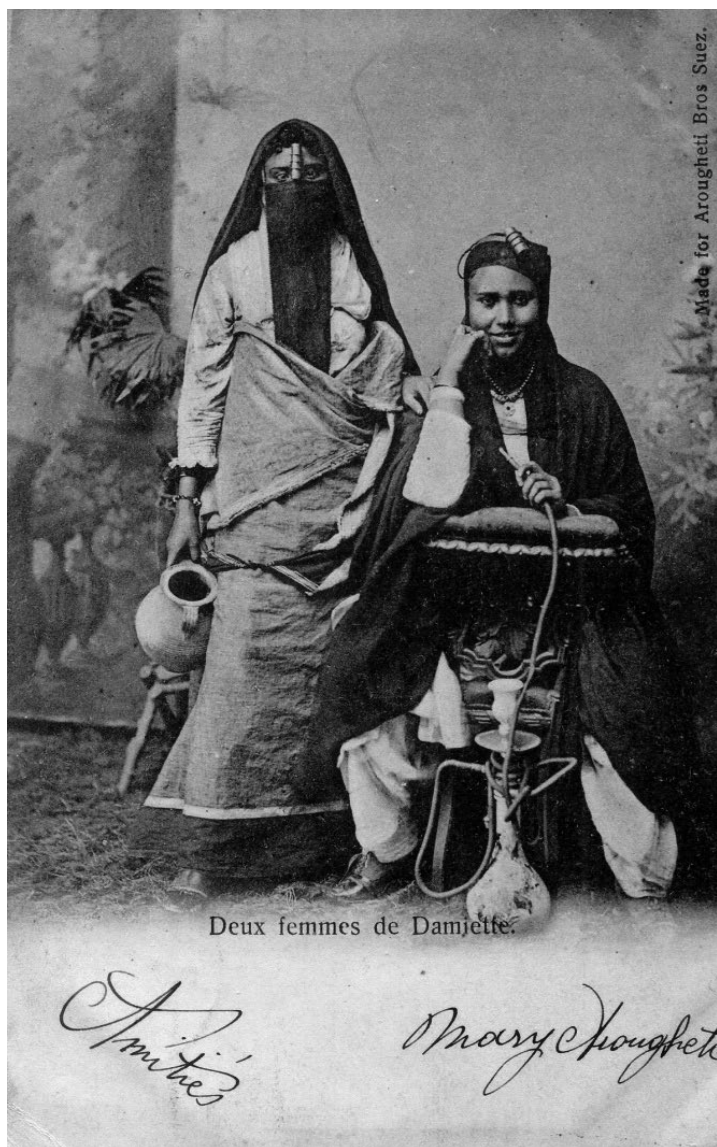
Fot. 6. Palenie gandzi. Sudan. Kartka pocztowa z początku XX w. z kolekcji Adama Rybińskiego



Fot. 7. Nuer z fajką. Sudan Południowy. Kartka pocztowa z początku XX w. z kolekcji Adama Rybińskiego



Fot. 8. Palenie fajki wodnej. Kenia. Kartka pocztowa z początku XX w. z kolekcji Adama Rybińskiego



Fot. 9. Kobieta z Egiptu paląca nargile. Kartka pocztowa z początku XX w. z kolekcji Adama Rybińskiego



Fot. 10. Fajka wodna, kawa, muzyka i śpiew. Egipt. Kartka pocztowa z początku XX w. z kolekcji Adama Rybińskiego



Fot. 11. Palenie fajki tytoniowej i picie piwa. Daba, północny Kamerun. Fot. Ryszard Vorbrich



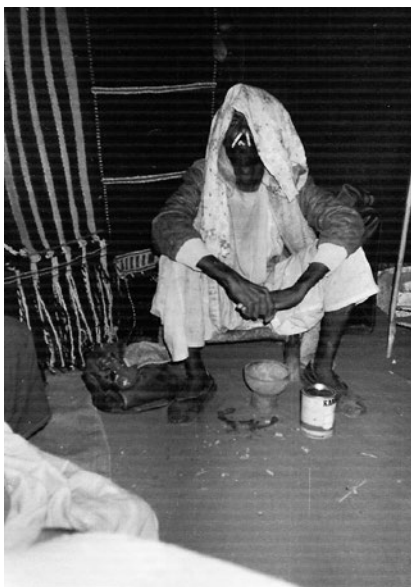
Fot. 12. Palenie fajki tytoniowej przez myśliwych w czasie drogi. Dogonowie, Mali. Fot. Maciej Ząbek



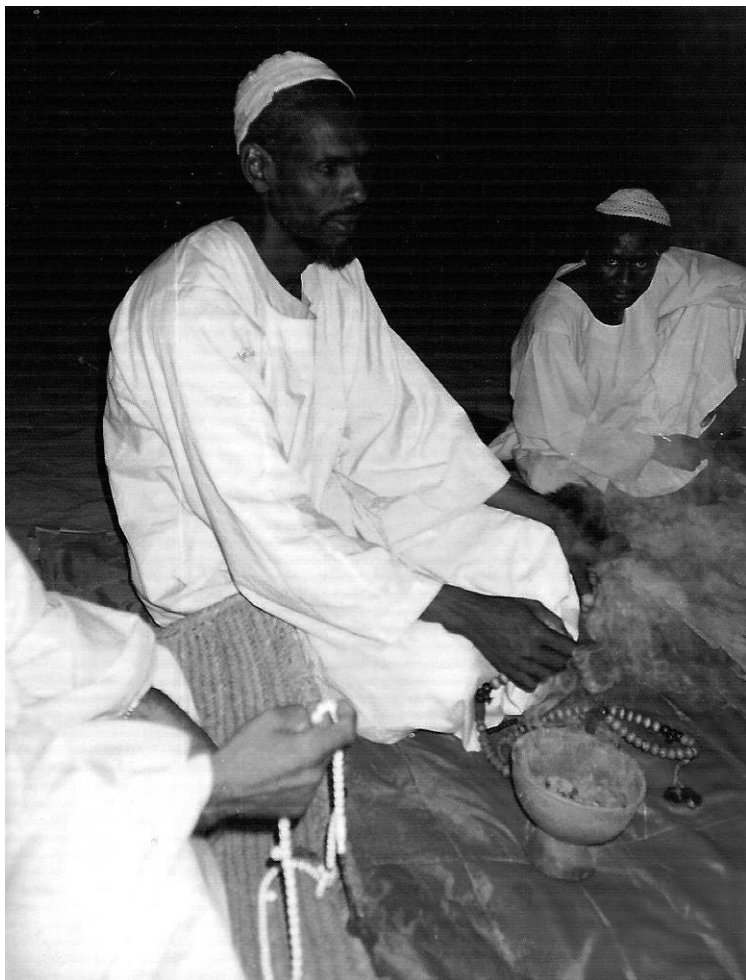
Fot. 13. Palenie dagga. Zimbabwe. Fot. Darek Skonieczko



Fot. 14. Szejcha Zar w przebraniu mężczyzny z papierosem w ustach. Dar Hamid, Sudan. Fot. Maciej Ząbek



Fot. 15. Kapłan kadziur w czasie sesji wykorzystujący dym z kadzi-dła i trzech papierosów jednocześnie. Dar Hamid, Sudan. Fot. Maciej Ząbek



Fot. 16. Fumigacja kadzidlęm przez szejcha bractwa sufickiego. Dar Hamid, Sudan. Fot. Maciej Ząbek

PIOTR MALIŃSKI

Uniwersytet Szczeciński

Katedra Archeologii Instytutu Historycznego

ORCID: 0000-0002-4910-675X

**NAD NILEM BŁĘKITNYM,
BIAŁYM I W KORDOFANIE.
O BADANIACH TERENOWYCH LEONA
CIENKOWSKIEGO W 1848 ROKU NA
PODSTAWIE ŹRÓDEŁ
ROSYJSKOJĘZycznych**

W 2022 roku mija dwusetna rocznica urodzin wybitnego polskiego uczonego Leona Cienkowskiego. Fundamentalne prace tego naukowca z zakresu botaniki, bakteriologii i protozoologii są powszechnie znane w nauce, podobnie jak jego niebagatelny wkład w rozwój weterynarii i epidemiologii. Nieco mniej znany jest fakt, że Cienkowski był również pionierem polskich badań naukowych w Sudanie¹. Wyniki multidyscyplinarnych prac terenowych, jakie prowadził w międzyrzeczu Nilu Błękitnego i Białego oraz w Kordofanie, bezsprzecznie zasługują na uwagę, jakkolwiek nie zostały dotychczas szerzej upowszechnione – gdyż opublikowano je wyłącznie w języku rosyjskim. Tegoroczny jubileusz wydaje się zatem dobrą okazją, by spopularyzować i upamiętnić ten fragment dorobku Cienkowskiego afrykanisty.

¹ P. Maliński, *Leon Cienkowski (1822–1887) – pionier polskich badań sudanologicznych*, w: L. Buchalik, K. Podyma (red.), *IV Kongres Afrykanistów Polskich, 26–28 listopada 2015. Abstrakty referatów*, Żory 2015, s. 39.

Celem niniejszego tekstu jest zatem przedstawienie afrykańskiej podróży Cienkowskiego, jej okoliczności i realiów, a także zakresu i przebiegu prac badawczych, jakie prowadził w Sudanie. Zagadnienia te zaprezentowano na tle historycznym, przy wykorzystaniu metody biograficznej. Rozważania nad tytułowym tematem oparto na analizie tekstów – głównie publikacji samego Cienkowskiego². Dodatkowe informacje pozyskano również z innych źródeł: zarówno ze wspomnień przyjaciół uczonego, jak i opracowanych po jego śmierci biogramów³, a także publikacji naukowych poświęconych historii nauki⁴. Innym cennym źródłem jest zachowany i opublikowany dokument archiwalny – szczegółowa instrukcja Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego dla ruszającego do Afryki badacza⁵. Wiele wartościowych informacji

² L.S. Cenkowski, *Otczet o putieszestwii w Siewierowostocznyj Sudan*, „Geograficzeskija Izwiestija”, nr 2, 1850, s. 202-225; tenże, *Otczet o putieszestwii w Siewierowostocznyj Sudan*, „Wiestnik Impieratorskago russkago geograficzeskago obszczestwa”, nr 3, 1851, s. 1-22; L. Cienkowski, *Kilka rysów i wspomnień z podróży po Egipcie, Nubii i Sudanie*, „Gazeta Warszawska”, nr 88, 1853, s. 3-4 (kontynuacja w odcinkach: nr 89, s. 3; nr 91, s. 4-6; nr 94, s. 7-8; nr 98, s. 4-6; nr 101, s. 5-7; nr 108, s. 5-6; nr 110, s. 4; nr 115, s. 4; nr 118, s. 6-; nr 122, s. 6-8).

³ Anonim, *Ś.p. Leon Cienkowski*, „Biblioteka Warszawska”, t. 4, 1887, s. 323-324; B.E., *Leon Cienkowski (Wspomnienie pośmiertne)*, „Prawda. Tygodnik Polityczny, Społeczny i Literacki”, nr 45, 1887, s. 237; A. Wrześniowski, *Leon Cienkowski. Wspomnienie pośmiertne*, Warszawa 1888.

⁴ Z. Maślankiewiczowa, *Biologowie polscy*, Lwów–Warszawa 1938; M.B. Gornung, Ju.G. Lipiec, I.N. Olejnikow, *Istorija otkrytija i issledowanija Afriki*, Moskwa 1973; A. Kijas, *Polscy profesorowie na Uniwersytecie Charkowskim do 1917 roku*, „Wrocławskie Studia Wschodnie”, nr 15, 2011, s. 47-64; P. Maliński, A. Chlebowski, Ali Elmighani Ahmed, *Polskie badania nad ludami i kulturami Kordofanu – historia, najnowsze wyniki i przyszłe perspektywy*, w: W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan. Kultury i migracje*, Warszawa 2013, s. 221-247.

⁵ B.A. Walskaja, *Akadiemik K.M. Ber o putieszestwijach Je.P. Kowalewskiego w Jegipiet i w Kitaj w 40-ch godach XIX w.*, w: W.W. Struwe (red.), *Strany i narody Wostoka. Wypusk I. Gieografija, etnografija, istorija*, Moskwa 1959, s. 270-271.

zawierają również niedawno opublikowane przez badaczy ukraińskich listy Cienkowskiego do jego bliskiego przyjaciela, botanika Jerzego Aleksandrowicza⁶.

Tekst składa się z czterech części. Pierwsza z nich przedstawia pokrótce życiorys Cienkowskiego. Druga poświęcona jest jego wyprawie do Sudanu. W części trzeciej zaprezentowano zakres i rezultaty prac terenowych, jakie uczone tam przeprowadził. Część ostatnia zawiera kilka refleksji i wniosków końcowych. Wszystkie fragmenty cytowane ze źródeł rosyjskojęzycznych zostały przetłumaczone na język polski przez piszącego te słowa (wtrącenia własne autora w tekst cytatu ujęto w nawiasy kwadratowe). W przypadku słów rosyjskich przytoczonych w oryginalnym brzmieniu, a także słów z języków afrykańskich, zapisanych przez Cienkowskiego cyrylicą, zastosowano transkrypcję języka rosyjskiego na znaki polskiego alfabetu według zasad przyjętych przez Wydawnictwo Naukowe PWN⁷.

Biogram badacza

Leon Cienkowski urodził się 1 października 1822 r. w Warszawie, ówczesnie pod zaborem rosyjskim. Uczony przyszedł na świat w dość ubogiej rodzinie, a jego rodzice nie byli wykształconymi ludźmi. Matka jednak, „posiadająca wrodzone poczucie potrzeby

⁶ L. Żwanko, D. Kibkało, *Wybitny polski naukowiec Leon Cienkowski (1822–1887). Per aspera ad astra*, „Biuletyn Archiwum Polskiej Akademii Nauk”, nr 62, 2021, s. 83-142.

⁷ D. Dzienisiewicz, M. Dzienisiewicz, *Praktyka transkrypcji współczesnego języka rosyjskiego na znaki polskiego alfabetu w świetle reguł Wydawnictwa Naukowego PWN (na podstawie eksperymentu badawczego)*, „Studia Rossica Gedanensia”, nr 7, 2020, s. 61-62.

nauki”⁸, kosztem wielu wyrzeczeń zapewniła środki finansowe, umożliwiające synowi wstąpienie do warszawskiego Gimnazjum Gubernialnego, którego wydział techniczny ukończył on w 1839 roku. Uzyskawszy stypendium rządu Królestwa Polskiego, udał się na studia do Rosji – na Wydział Matematyczno-Fizyczny Cesarskiego Uniwersytetu Petersburskiego. Początkowo uczęszczał na zajęcia w sekcji matematycznej, jednak po kilku tygodniach trafił na wykład profesora zoologii Stepana Siemionowicza Kutorgi, który wywarł na nim tak wielkie wrażenie, że przeniósł się do sekcji nauk przyrodniczych. Wkrótce po rozpoczęciu studiów, z powodu ciężkiej choroby, Cienkowski powrócić musiał na rok do Warszawy, przez co studia ukończył z opóźnieniem w 1844 roku. Po uzyskaniu stopnia kandydata nauk przyrodniczych chciał kontynuować naukę na uniwersytecie, ale jako stypendysta Królestwa Polskiego miał obowiązek powrócić do kraju i przepracować sześć lat w zawodzie nauczyciela. Jednak dzięki znajomości z synem hrabiego Siergieja Siemionowicza Uwarowa, ówczesnego ministra oświaty Imperium Rosyjskiego, udało mu się uzyskać zgodę na pozostanie w Sankt Petersburgu. W ten sposób Cienkowski został „uratowany dla nauki, gdyż ciężkie obowiązki nauczycielskie byłyby mu przeszkodziły należycie rozwinąć swoje zdolności w kierunku czysto naukowym”⁹. Przez dwa lata, żyjąc w niedostatku, bez stałego zatrudnienia, przygotowywał się do egzaminu magisterskiego. Zdał go w 1846 roku i po obronieniu rozprawy na temat powstania i historii rozwoju roślin iglastych¹⁰ otrzymał stopień¹¹ magistra botaniki. Nie

⁸ A. Wrzeźniowski, *Leon Cienkowski...*, s. 4.

⁹ Tamże, s. 5.

¹⁰ L.S. Cenkowski, *Nieskolko faktow iz istorii razwitija chwojnych rastenij. Rassuźdienije napisannoje dla połączienija stiepeni magistra*, Sanktpeterburg 1846.

¹¹ W ówczesnym rosyjskim systemie szkolnictwa wyższego magister nie był tytułem zawodowym, tylko drugim stopniem naukowym w triadzie: kandydat nauk – magister – doktor.

rozwiązało to jednak jego problemów finansowych: pomimo starań nie otrzymał spodziewanej posady wykładowcy w Instytucie Korpusu Inżynierów Górnictwa ani w Petersburskim Instytucie Leśnym i Mierniczym, nie udało mu się też zostać nauczycielem w szkole w Gatczyźnie (jednej z rezydencji carów rosyjskich). Złożył zatem wniosek o przyjęcie na stanowisko docenta w Katedrze Botaniki Cesarskiego Uniwersytetu Petersburskiego i przygotował do obrony dysertację doktorską o budowie i rozwoju orzęsków. Jednak kierownik katedry, notabene też Polak, Jan Szychowski uznał zdolnego i pracowitego Cienkowskiego za potencjalnego konkurenta i pod błahym pretekstem odrzucił jego rozprawę¹².

W tych niepomysłnych okolicznościach dwudziestopięcioletni naukowiec, cierpiący biedę i z trudem utrzymujący się z dorywczych prac, otrzymał niespodziewaną propozycję z Cesarskiej Akademii Nauk w Sankt Petersburgu. Zaproponowano mu mianowicie uczestnictwo w ekspedycji do Afryki, zorganizowanej na życzenie Muhammada Alego, wicekróla Egiptu, a kierowanej przez pułkownika Jegora Pietrowicza Kowalewskiego – orientalistę, podróżnika, literata i dyplomata¹³. Jej celem było zorganizowanie wydobycia złota w basenie Nilu Błękitnego. Osmański władca powierzył to zadanie Rosjanom, gdyż w latach 40. XIX wieku Rosja zajmowała pierwsze miejsce na świecie w wydobyciu złota¹⁴.

Cienkowski bez namysłu przyjął ową ofertę i w 1847 roku wyruszył wraz z wyprawą do Sudanu, gdzie przez niespełna dwa

¹² L. Żwanko, D. Kibkało, *Wybitny polski naukowiec...*, s. 88.

¹³ Jakkolwiek w źródłach rosyjskich Kowalewski występuje jako Rosjanin, niektórzy naukowcy ukraińscy twierdzą, że był on Ukraińcem. Zob. L. Żwanko, D. Kibkało, *Wybitny polski naukowiec...*, s. 110.

¹⁴ B.A. Walskaja, *Nowyje materiały o puteszestwii Je.P. Kowalewskiego w Jegipiet, Wostocznyj Sudan i Zapadnuju Efiopiju*, w: W.W. Struwe, A.W. Korolow (red.), *Strany i narody Wostoka. Wypusk IV. Gieografija, etnografija, istorija. K 10-letiju Wostocznoj komissii Gieograficzeskogo obszczestwa SSSR*, Moskwa 1965, s. 180.

lata prowadził różnego rodzaju badania naukowe (są one opisane szczegółowo w dalszej części niniejszego tekstu). Powrócił do Europy w 1849 roku, schorowany i bez funduszy. Przez kilka miesięcy odpoczywał w Warszawie, żyjąc na łasce przyjaciół i znajomych. Po odzyskaniu sił Cienkowski udał się znów do Sankt Petersburga szukać posady, jednak nie znalazł jej i wpadł w skrajną nędzę – w 1850 roku napisał w liście do przyjaciela: „łokcie wyłażą, podszwy odpadają, chorobliwie, tęskno, niema chleba”¹⁵. Jednak po wielu niepowodzeniach i trudnościach otrzymał w końcu pracę na stanowisku wykładowcy w Liceum Demidowskim w Jarosławiu (250 km na północny wschód od Moskwy). Chcąc kontynuować karierę naukową, w 1853 roku starał się o zatrudnienie na Cesarskim Uniwersytecie Moskiewskim – jednak bezskutecznie. W 1854 roku zmarł petersburski antagonistą Cienkowskiego, wspomniany wyżej Szychowski. Na tamtejszym uniwersytecie powstał w ten sposób wakat, na który przyjęto odrzuconego niegdyś Cienkowskiego. W 1855 roku zaczął on tam wykładać botanikę, w nowatorski sposób demonstrując studentom preparaty pod mikroskopem (był pierwszym w Rosji profesorem, który to robił). Tak opisał to jeden ze studentów: „wykład jego odznaczał się dziwną prostotą, zwięzłością i jasnością a przytem wytwornością. Gorliwość, z jaką starał się pokazać słuchaczom pod mikroskopem wszystko, co opowiadał na lekcji, niewyczerpana łagodność, prostota i słodycz w obejściu, jednały mu w młodym pokoleniu prawdziwych, gorących przyjaciół i wielbicieli. Audytoryum jego było zawsze przepelnionem”¹⁶.

W 1856 roku Cienkowski obronił na Cesarskim Uniwersytecie Petersburskim dysertację doktorską o glonach i orzęskach¹⁷.

¹⁵ A. Wrześniowski, *Leon Cienkowski...*, s. 7.

¹⁶ B.E., *Leon Cienkowski...*, s. 237.

¹⁷ L.S. Cenkowski, *O niższych wodorosłach i infuzorijach. Doktorskaja dissertacja*, Sanktpeterburg 1856.



Fot. 1. Leon Cienkowski (1822–1887).
Źródło: Z. Maślankiewiczowa,
Biologowie polscy, Lwów–Warszawa
1938, s. 25, ryc. 3

W tej fundamentalnej pracy na podstawie własnych badań ustalił stosunki genetyczne pomiędzy poszczególnymi grupami mikroorganizmów oraz sformułował i udowodnił twierdzenie o braku wyraźnych granic między światem roślinnym i zwierzęcym. Cesarska Akademia Nauk w Sankt Petersburgu uhonorowała autora dzieła prestiżową Nagrodą Demidowską. W tym samym roku został wysłany przez uniwersytet na roczną podróż naukową po Europie Zachodniej, podczas której poznał czołowych biologów niemieckich, francuskich, włoskich, a przy okazji także leczył się z przewlekłej gruźlicy w kilku uzdrowiskach. Po powrocie do Sankt Petersburga znów zapadł na zdrowiu, gdyż nie służył mu tamtejszy surowy i wilgotny klimat. W 1859 roku ożenił się z zamożną Rosjanką, jednak małżeństwo to okazało się ponoć niezbyt udane. Kolejnych pięć lat spędził za granicą, w Nicei, Berlinie, Dreźnie i Wiesbaden, prowadząc badania nad śluzowcami, wyjaśniając ich właściwości biologiczne i badając związki genetyczne pomiędzy nimi. W 1865 roku minister oświecenia publicznego Imperium Rosyjskiego mianował Cienkowskiego profesorem botaniki na nowo powstałym Cesarskim Uniwersytecie Noworosyjskim w Odessie. Tam prowadził badania nad czarnomorskimi wiciowcami i korzenionózkami oraz zajął się działalnością naukowo-organizacyjną; był

założycielem i pierwszym prezesem Noworosyjskiego Towarzystwa Przyrodniczego oraz współtwórcą Morskiej Stacji Biologicznej w Sewastopolu. W Odessie zaprzyjaźnił się i pokierował karierą młodego zoologa Ilji Iljicza Miecznikowa, który został później laureatem Nagrody Nobla w dziedzinie fizjologii lub medycyny (1908) i którego imię nosi dziś tamtejszy ukraiński uniwersytet. Jednak Cienkowski w 1871 roku opuścił uczelnię w Odessie na znak protestu przeciwko panującemu tam szowinizmowi i dyskryminacji. Był to gest solidarności z wybitnym chemikiem Aleksandrem Weryhą, którego kandydatura na stanowisko w Katedrze Chemii została odrzucona przez Radę Uniwersytetu tylko dlatego, że deklarował się on jako Polak. W roku kolejnym Cienkowski został powołany na stanowisko profesora w Katedrze Botaniki Cesarskiego Uniwersytetu Charkowskiego. Oprócz prowadzenia pracy naukowo-dydaktycznej, kierował również tamtejszym ogrodem botanicznym. W 1880 roku wziął udział w ekspedycji naukowej na Morze Białe, podczas której zbadał i opisał faunę i florę Wysp Sołowieckich. Po powrocie do Charkowa starał się wdrożyć swoje osiągnięcia teoretyczne do celów praktycznych: w rolnictwie, cukrownictwie, przetwórstwie owocowo-warzywnym i hodowli zwierząt. Największym jego sukcesem na tym polu było wynalezienie w 1884 roku skutecznej szczepionki przeciwko wąglikowi – chorobie trapiącej owce wypasane na ukraińskich stepach. Warto podkreślić, że „wakcyna Cienkowskiego” była pierwszą szczepionką stosowaną nie tylko w weterynarii, ale też w medycynie Imperium Rosyjskiego¹⁸.

W 1886 roku syn Leona Cienkowskiego, Stanisław, uzdolniony student medycyny, rozpoznał u ojca pierwsze objawy złośliwego nowotworu żołądka. Nie mogąc ponoć udźwignąć brzemienia tej wiedzy, młody adept medycyny załamał się i odebrał sobie

¹⁸ L. Żwanko, D. Kibkało, *Wybitny polski naukowiec...*, s. 98.

życie¹⁹. Pograżony w żałobie Cienkowski wyjechał do Wiednia i Lipska, podejmując próby leczenia. Okazały się one nieudane. Uczony, którym do ostatnich chwil opiekowała się córka, zmarł 8 października 1887 roku w Krankenhaus zu St. Jakob w Lipsku i został pochowany na miejscowym cmentarzu.

Leon Cienkowski odkrył i opisał dwadzieścia sześć rodzajów i czterdzieści trzy gatunki organizmów żywych: roślin, pierwotniaków i grzybów. Napisał sześćdziesiąt cztery publikacje naukowe. Był profesorem honorowym prawie wszystkich uniwersytetów Imperium Rosyjskiego, członkiem korespondentem Cesarskiej Akademii Nauk w Sankt Petersburgu i Deutsche Botanische Gesellschaft e. V. w Eisenach. Za swoją pracę naukową otrzymał wiele nagród i odznaczeń. Upamiętnia go skromny pomnik stojący na dziedzińcu Państwowej Akademii Weterynarii i Zootechniki w Charkowie. Wybitny botanik rosyjski Kliment Arkadjewicz Timiriazew nazwał Cienkowskiego „ojcem wszystkich współczesnych botaników rosyjskich”²⁰. Tak natomiast scharakteryzował go jego uczeń, zoolog i prawnik August Wrześniowski: „Leon Cienkowski wcale nie należał do wybrańców losu, lecz przeciwnie, wszystko zdobywał wielką wytrwałością, pracą i zamiłowaniem przedmiotu, a zawody były dla niego rzeczą zwyczajną. Bardzo wątpliwe zdrowie zawsze było mu wielką przeszkodą w pracy, tembardziej więc podziwiać musimy rezultaty, do których doszedł”²¹.

¹⁹ Tamże, s. 100.

²⁰ A. Kijas, *Polscy profesorowie...*, s. 50.

²¹ A. Wrześniowski, *Leon Cienkowski...*, s. 4.

Ekspedycja

Szczegółowa rekonstrukcja przebiegu wyprawy Cienkowskiego do Sudanu okazała się niełatwym zadaniem. Źródła na ten temat są rozproszone, mają różną wartość dla historyka, a zawarte w nich informacje są niekiedy nieścisłe lub nawet sprzeczne ze sobą. Sama relacja Cienkowskiego o ekspedycji zawiera sporo luk, a niektóre wątki wydają się celowo pominięte – być może pewne fragmenty zostały usunięte przez redaktora naukowego lub cenzora. Relacja jest też miejscami achronologiczna i ma nierówną strukturę: została podzielona na dwie odrębne części, różniące się nieco pod względem formalnym i stylistycznym.

Część pierwsza ma formę dziennika podróży po Egipcie i Nubii, przy czym jest to relacja reporterska, popularnonaukowa, o dużych walorach literackich. Co istotne, zawiera dokładne datyienne (a czasem nawet pory dnia) określające czas, w którym ekspedycja dotarła do konkretnych, wymienionych z nazwy miejscowości. Ta część została opublikowana najpierw po rosyjsku²², a później – z drobnymi zmianami – po polsku²³. Wersja polska doczekała się niedawno przedruku w antologii relacji prasowych podróżników po Egipcie²⁴, przy czym oryginalny tekst opatrzone ponad dwiema setkami szczegółowych przypisów, a jego dziewiętnastowieczna pisownia została zmodernizowana i poprawiona.

Natomiast druga część dzieła Cienkowskiego to syntetyczny opis naukowy „północno-wschodniego Sudanu” z odnośnikami do publikacji naukowych i przypisami dolnymi. Autor przedstawił w niej wyniki swoich multidyscyplinarnych obserwacji naukowych

²² L.S. Cenkowski, *Otczet o putieszestwii...*, 1850.

²³ L. Cienkowski, *Kilka rysów i wspomnień...*

²⁴ L. Zinkow (red.), *Kto nie widział Kairu, nie widział piękności świata... Egipt w relacjach prasowych polskich podróżników drugiej połowy XIX wieku*, Kraków 2011, s. 55-106.

i pomiarów, a na ich podstawie sformułował wnioski ogólne, odnosząc się zarówno do teorii nauki, jak i dorobku innych badaczy. Jednak rzadko wspominał o ekspedycji i zaledwie kilka razy podał przybliżony czas (miesiące lub pory roku), w którym znalazł się w danym regionie (a nie konkretnym miejscu w przestrzeni geograficznej)²⁵. Ponadto tekst wydaje się niedokończony, brakuje w nim podsumowania, a końcowy fragment zawiera usterki stylistyczne – między innymi ostatnie zdanie zupełnie nie pasuje do jego treści. Ta część została opublikowana tylko po rosyjsku i jak dotąd nie przetłumaczono jej na żaden inny język²⁶.

Jak się wydaje, zagadkowe nieścisłości czy luki w narracji mogą mieć związek z tym, że ekspedycja miała częściowo militarny charakter (uczestniczyli w niej oficerowie i żołnierze), a jej celem było zainicjowanie wydobycia cennego surowca strategicznego – złota. Nietrudno domyślić się, że przed wyprawą stały także zadania dyplomatyczne, a jej członkowie zajmowali się między innymi wywiadem gospodarczym. Być może zatem niektóre informacje zebrane przez Cienkowskiego uznano za poufne lub tajne i zdecydowano się ich nie upubliczniać.

Jak już wspomniano, kierownikiem wyprawy był pułkownik Jegor Pietrowicz Kowalewski, absolwent Cesarskiego Uniwersytetu Charkowskiego, urzędnik Departamentu Górnictwa i Solnictwa, który wślawił się wcześniej odkryciem i udaną eksploatacją złóż złota na Syberii. Miał on spore doświadczenie w poszukiwaniach geologicznych (niekiedy połączonych z misjami dyplomatycznymi oraz działaniami zbrojnymi) w różnych krajach Europy i Azji: Czarnogórze, Chanacie Chiwy, Emiracie Buchary, Sinciang, Afganistanie i Kaszmirze. Kowalewski był nie tylko odważnym żołnierzem

²⁵ Z wyjątkiem daty przybycia do Chartumu (20 lutego 1848 roku), która była już podana w części pierwszej.

²⁶ L.S. Cenkowski, *Otčet o putieszestwii...*, 1851.

i zdolnym naukowcem, lecz także poczytnym literatem – napisał trzutomowe dzieło z opisem swoich podróży, które przysporzyło mu sławy i popularności w Rosji²⁷. To wszystko sprawiło, że uznano go za odpowiednią osobę do kierowania ekspedycją do Sudanu. Warto dodać, że wyprawa ta w ówczesnych rosyjskich kręgach rządowo-dyplomatycznych uważana była za straceńczą misję – sądzono, że dla delegowanego oficera oznacza ona „wysyłkę na śmierć”²⁸.

Jak natomiast doszło do zaangażowania Leona Cienkowskiego, ujawnia on sam w liście do przyjaciela, datowanym na 5 listopada 1847 roku: „Dwa tygodnie temu dostałem z Ogrodu Botanicznego list następującej treści: Mehmed-Ali, pasza Egiptu (myślałem, że kpią ze mnie), przysłał prośbę do Rządu tutejszego o przysłanie mu górnika dla obejrzenia złotych piasków, przy źródłach Białego Nilu znajdujących się, dla urządzenia dobrego sposobu otrzymania szlachetnego metalu. Akademia nauk, korzystając ze zdarzonej okoliczności, ma zamiar wkręcić [do ekspedycji] naturalistę – jeżeliby pan życzył sobie odbyć taką podróż [...]. Zgłupiałem. Lecę do Ogrodu – [...] dowiedziałem się, że pan Kowaleski [sic!] (górnik) jedzie za dwa tygodnie najdalej – że podróż połączona z niezmiernymi niebezpieczeństwami – cholera, dżuma, dyzenterja i tysiące innych [...] rozkoszy – grożą na każdym kroku, że piaski znajdują się w ziemi nie należącej do Egiptu, że zatem zbrojną ręką trzeba je negrom [sic!] wydzierać, nareszcie akademja może dać

²⁷ J.P. Kowalewski, *Stranstownatiel po susze i moriam*, Sanktpeterburg 1843; tenże, *Stranstownatiel po susze i moriam. Kniżka wtoraja*, Sanktpeterburg 1843; tenże, *Stranstownatiel po susze i moriam. Kniżka trietija. Karpaty*, Sanktpeterburg 1845.

²⁸ B.A. Walskaja, *Je.P. Kowalewskij i jegi pietskije inżeniery na Urale i w Wostocznom Sudanie (Nieopublikowannyje materiały)*, w: D.A. Oldierogge, Ju.W. Marietin, I.W. Sacharow (red.), *Strany i narody Wostoka. Wypusk XV. Afrika i Azija*, Moskwa 1973, s. 127.

tylko 700 r[ubli] sr[ebrem], a zatem sumę, za którą zaledwo do Kairu i nazad dojechać można. [...] Pan Kowaleski [...] podróż zaś w Egipcie i całoroczne utrzymanie [naturalisty] bierze na siebie. Trzeba się więc było decydować [...]. Ale jak wrócę, toć będę znowu nędzarzem. Nie miałem nic do stracenia. Objawiłem zgromadzonym dygnitarzom, że jadę z ochotą”²⁹.

Warto dodać, że Cienkowski dzięki wstawiennictwu znanego niemieckiego przyrodnika Karla Ernsta von Baera otrzymał od Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego dodatkową dotację na podróż w wysokości 500 rubli srebrem. Wraz z pieniędzmi młody polski badacz otrzymał szczegółową instrukcję, której fragmenty warto tu przytoczyć:

„Rosyjskie Towarzystwo Geograficzne życzy sobie, by pan Cienkowski³⁰:

1. Składał Towarzystwu okresowe sprawozdania z przebiegu wyprawy. Raporty te nie powinny odwracać uwagi podróżnika od obserwacji lub innych ważnych zajęć. Towarzystwo byłoby jednak zadowolone, gdyby pan Cienkowski do komunikatów o przebiegu ekspedycji dołączał zwięzłe podsumowania wrażeń, jakie wywarła na nim przyroda i mieszkańcy.
2. Po powrocie z podróży przygotował ogólny opis geograficzny całego systemu Nilu od źródła do ujścia, przystępny dla każdego wykształconego człowieka. Opis powinien zawierać informacje: o wzniesieniach i obniżeniach powierzchni ziemi, o klimatologii, o charakterze roślinności i wyróżniających się cechach świata zwierząt; przy opisie mieszkańców zwracać uwagę nie tylko na wygląd fizyczny, ale także ich styl życia i rozwój umysłowy. [...] Przy tym, pożądanym przez Towarzystwo opis powinien być nie tyle

²⁹ L. Żwanko, D. Kibkało, *Wybitny polski naukowiec...*, s. 110-111.

³⁰ W oryginale: *Ценковский* (Cenkowski).

zestawem cząstkowych danych, co raczej całościowym obrazem opartym na rzetelnych badaniach.

3. Ponadto, Towarzystwo chciałoby otrzymać od pana Cienkowskiego szczegółowe informacje, szczególnie na temat rejonów złotoносnych, aby uzupełnić swoją geograficzną wiedzę o Afryce. Towarzystwo uważa, że praca ta powinna być oparta na własnych obserwacjach pana Cienkowskiego i może zawierać tylko takie informacje zapożyczone od innych podróżników, które mógł on osobiście zweryfikować.
4. Każdy wkład, jaki pan Cienkowski wniesie do wiedzy o Wewnętrznej (Wysokiej) Afryce, doprowadzi do pełniejszego zbadania podgórskich obszarów źródeł Białego i Błękitnego Nilu oraz Abisynii, a także przyczyni się do powiązania Towarzystwa Geograficznego z nauką światową. [...] Na brzegach Białego Nilu i [w] Fazoglu³¹ ekspedycja znajdzie się w miejscach, które można uznać za przedgórze Afryki Wysokiej, [a] tam znajdować się będzie znaczna liczba pracowników i żołnierzy. Pomiedzy nimi niewątpliwie znajdują się negrzy [sic!] urodzeni w Afryce Wysokiej. Trzeba będzie odnaleźć takich ludzi i z pomocą tłumacza przepytac o ich ojczyznę, o drogi, które prowadzą do tego kraju, na przykład czy trzeba przechodzić przez wysokie góry, [...] duże rzeki, jeziora czy rozległe równiny.
5. Bardzo pożądane jest, aby pan Cienkowski przywiózł dobrze wykonane portrety tubylców z różnych plemion Afryki Wewnętrznej. Jeśli okaże się to niemożliwe, to przynajmniej [należy] sporządzić dobre opisy.
6. Towarzystwo Geograficzne chciałoby otrzymać od pana Cienkowskiego informację, jakiego rodzaju pokarm spożywają przede wszystkim mieszkańcy [obszarów] na południe

³¹ W oryginale: *Фазоглу* (Fazoglu).

od Sennaru i próbki chleba zbożowego, który występuje w Afryce Wewnętrznej”³².

Interesujące jest, że sam Cienkowski z jakichś powodów opisał zakres swoich obowiązków podczas wyprawy jako znacznie skromniejszy: „celem moim było zwrócenie uwagi, o ile szybkość podróży pozwoli, na etnografią krajów”³³. Jeszcze inaczej przedstawił tę kwestię Leszek Zinkow: „Cienkowski otrzymał polecenie zebrania kolekcji zoologiczno-botanicznej, z czego się, jak wiemy, znakomicie wywiązał, mimo utraty części bagaży podczas przeprawy przez Nil Błękitny”³⁴.

Ekspedycja wyruszyła na początku listopada 1847 roku z Sankt Petersburga do Konstantynopola, skąd drogą morską dotarła do Aleksandrii w połowie grudnia. Po ośmiodniowej kwarantannie i zwiedzeniu tamtejszych starożytności badacze popłynęli dalej parowcami do Kairu, gdzie zostali przyjęci na audyencji u wicekróla i oglądali piramidy w Gizie. Władca wystawił dla wyprawy firman i przydzielił do niej lekarza, tłumacza, „mnóstwo służących tureckich”³⁵ oraz dwóch egipskich inżynierów górnictwa, wykształconych we Francji i Niemczech, a praktykujących w rosyjskich płuczkarniach złota na Syberii³⁶. Tak powiększony zespół wyruszył w górę Nilu parowcem 10 stycznia 1848 roku, by przez Beni Suwayf i Asjut dotrzeć po dwóch tygodniach żeglugi do Karnaku. Tam i w Luksorze Europejczycy zwiedzili starożytne świątynie,

³² B.A. Walskaja, *Akadiemik K.M. Ber...*, s. 270-271. Pod instrukcją podpisał się Karl Ernst von Baer.

³³ L. Cienkowski, *Kilka rysów i wspomnień...*, nr 88, 1853, s. 3.

³⁴ L. Zinkow, *Wstęp*, w: L. Zinkow (red.), *Kto nie widział Kairu, nie widział piękności świata...* s. 27. Por. W. Ślabczyński, *Polscy podróżnicy i odkrywcy*, Warszawa 1973, s. 209.

³⁵ L. Cienkowski, *Kilka rysów i wspomnień...*, nr 94, s. 8.

³⁶ Byli to najpewniej inżynierowie Ali Mohammed Ibrahim i Issa ad-Daszuri, którzy przebywali razem z Kowalewskim na Uralu w latach 1845–1846. B.A. Walskaja, *Je.P. Kowalewskij i jegipietskije inżeniery...*, s. 126-128.

a w pobliskiej Esnie oglądali słynny taniec pszczoły w wykonaniu miejscowych tancerek. W Asuanie wyprawa przesiadła się na łodzie żaglowe, którymi dopłynęła do Korosko w Nubii 31 stycznia. W dalszą podróż na południe podażyła karawaną sześćdziesięciu wielbłądów. Podróż ta – jak napisał później August Wrześniowski – „dla Cienkowskiego tem większą była męczarnią, że zapadł on na ciężką zimnicę [...]. Nieraz opowiadał mi swoje cierpienia, jak musiał podążać za karawaną przywiązany do wielbłąda, na którym w napadzie choroby dosiedzieć nie mógł, a na ugaszenie pragnienia mógł jedynie otrzymywać nieco zgnięj wody ze skórzanego worka [...]; jak spotkawszy roślinę lub owada, czy jaszczurkę, pomimo znużenia i osłabienia musiał zatrzymywać wielbłąda, zsiadać, włączać nowy okaz do zbiorów, a następnie gonić karawanę, która tymczasem już się znacznie oddaliła”³⁷.

Po dziewięciu dniach podróży przez Pustynię Nubijską wyprawa dotarła do Abu Hamed, a 14 lutego przybyła do Berberu. Stamtąd znów łodziami żaglowymi udała się w górę Nilu Środkowego, przez Szendi do Chartumu, gdzie znalazła się 20 lutego. Dalej ekspedycja popłynęła w górę Nilu Błękitnego aż do Roseires, a następnie przedostała się nad jego lewobrzeżny dopływ – rzekę Tumat. Tam, nieopodal góry Kassan, rozbito obóz i zorganizowano wydobywanie złota³⁸. Cienkowski napisał: „Ekspedycja nasza dzięki niewiarygodnej pracy i niewyobrażalnej [...] energii jej kierownika, pułkownika J.P. Kowalewskiego, szybko osiągnęła swój główny cel³⁹ i z początkiem niebezpiecznej pory deszczowej ruszyła

³⁷ A. Wrześniowski, *Leon Cienkowski...*, s. 6.

³⁸ Cienkowski wspomina, że z owego obozowiska uczestnicy ekspedycji wraz z towarzyszącym im „pułkiem czarnych żołnierzy” wyprawiali się często „na południe, po [rzece] Tumat i w sąsiednie góry”. L.S. Cienkowski, *Otczety o putieszestwii...*, 1851, s. 9.

³⁹ Odmienny pogląd na tę kwestię przedstawił Richard Leslie Hill, pisząc: „Kovalevsky [...] in the winter of 1847–8 explored the gold-bearing region of



Ryc. 1. Rosyjska ekspedycja przejeżdża na wielbłądach przez sudańską wioskę. Źródło: Je.P. Kowalewski, *Putieszestwiye wo wnutrienniuju Afriku*, Sanktpeterburg 1849, III strona okładki

w drogę powrotną. Ponieważ szybkie tempo [dotychczasowej] podróży w suchej porze roku nie pozwoliło mi na zgromadzenie istotniejszych zbiorów [z zakresu] historii naturalnej, zdecydowałem się oddzielić od ekspedycji i zostałem sam wśród tropikalnej przyrody”⁴⁰. Z dalszych zapisków Cienkowskiego wynika, że prowadził on badania w międzyrzeczu Nilu Błękitnego i Białego, a po dwóch miesiącach zachorował na febrę i z tego powodu udał się do Chartumu. Po powrocie do zdrowia wyruszył w górę Nilu Białego do Al-Leis, po czym skierował się na zachód do El-Obeid. Wiadomo, że w Kordofanie, być może w górach Nuba, przebywał w październiku 1848 roku.

Cienkowski nie napisał, kiedy postanowił wracać do Europy, podał natomiast trasę powrotnej podróży: „całe zagięcie Nilu,

Dār Berta on the borders of Abyssinia; there he established a sand-washing plant, but his mission failed”. R.L. Hill, *A biographical dictionary of the Anglo-Egyptian Sudan*, Oxford 1951, s. 207.

⁴⁰ L.S. Cenkowski, *Otczet o putieszestwii...*, s. 17.

od Korosko do Berber, zwiedziłem z powrotem”⁴¹. Trochę dziwi anadromiczny porządek toponimów, które podał (Wadi Halfa, Semna, Ambigol, Sukkot, Mahas, Dongola i Debba) – w rzeczywistości kolejność powinna być odwrotna. W końcowej części relacji występuje spora luka, a jej ostatnie zdanie brzmi: „Nieprzytomny, na wpół żywy i bez środków pieniężnych na przejazd do Europy, powróciłem do Kairu”⁴². Nie jest jasne, kiedy dokładnie to nastąpiło. Jednak jeszcze w pierwszej części relacji autor napisał: „przebywszy półtora roku w strasznych głębiach Afryki, wróciłem [do Kairu] już z oliwkową twarzą, febrą [...], stęsknieniem nad siły i jaką taką znajomością arabskiego języka. [...] Ale byłem panem kilku wielbłądów, osła, skórzanych worków dla przewożenia wody, mąki, daktyli, kilku rądli, garków⁴³, myryada postronków i t. d. Europejskie suknie zostały w dziewiczych lasach, rozszarpane kolcami mimoz[,] zjedzone przez białe mrówki (termity); poważny turecki strój je zastąpił; zgolona głowa, broda i wąsy wzbudzały dla mnie pewien szacunek u Semitów”⁴⁴. Z ówczesnej notatki prasowej można się dowiedzieć, że Cienkowski z Aleksandrii popłynął parowcem do Triestu, a stamtąd – przez Lombardię, Austrię i Prusy – dojechał do Warszawy we wrześniu 1849 roku⁴⁵. Do Sankt Petersburga wrócił dopiero w 1850 roku, ponad dwa lata od rozpoczęcia wyprawy.

⁴¹ L. Cienkowski, *Kilka rysów...*, nr 118, s. 7.

⁴² L.S. Cenkowski, *Otczet o putieszestwii...*, 1851, s. 22.

⁴³ Powinno być: „rondli, garnków”.

⁴⁴ L. Cienkowski, *Kilka rysów...*, nr 98, s. 5.

⁴⁵ A. Rose, *Rozmaitości (Warszawianin u źródeł Nilu)*, „Goniec Polski”, nr 32, 1851, s. 128.

Prace terenowe i ich rezultaty

W trakcie swojego pobytu w Afryce Cienkowski prowadził mniej lub bardziej szczegółowe studia, które dziś można by nazwać multidyscyplinarnymi. Ich zakres wykraczał daleko poza obszar zainteresowań botanika – obejmując zarówno inne nauki przyrodnicze (geografię fizyczną, geologię, meteorologię, zoologię), społeczne (geografię społeczną i ekonomiczną), jak i humanistyczne (etnografię, antropologię, historię, językoznawstwo). Cienkowski był też żywo zainteresowany afrykańskim dziedzictwem kulturowym – zarówno materialnym (na przykład zabytkami starożytnej architektury w Egipcie), jak i niematerialnym (zapisywał przekazy literatury ustnej, ludowe porzekadła i urywki piosenek). Warto podkreślić, że nie były to dyletanckie działania amatora czy laika, lecz systematyczna praca młodego, pełnego zapału naukowca, którego pasją i głównym celem życia było zdobywanie wiedzy. Świadczą o tym jego własne słowa: „piękny żywot młody, kiedy go szlachetne dążenia roznamiętnią i z błota powszedniego życia wydzwigną na wyżyny wiedzy; [...] piękny żywot młody, kiedy go miłość nauki pędzi w nieznanne dziedziny, kiedy mu z całej mocy na zwrotnikowym niebie konstelacja krzyża świeci, a szklisty Nil rozfalowane światło na romansowe palmy odrzuca! Niestety! Takich chwil raju niedużo jest w życiu!”⁴⁶.

O ile w pierwszej części relacji Cienkowski dał upust swym zdolnościom literackim, o tyle w drugiej zaprezentował rzeczowy i logiczny wywód naukowy. Odwołał się do ustaleń wcześniejszych podróżników i badaczy Afryki oraz niektórych ich publikacji: Michela Adansona, Antoine-Vincenta Arnaulta, Frédéric Cailliauda, Hugh Clappertona, Dixona Denhama, Edme’a François Jomarda⁴⁷,

⁴⁶ L. Cienkowski, *Kilka rysów i wspomnień...*, nr 98, s. 6.

⁴⁷ E.F. Jomard, *Notices sur la pente du Nil supérieur et sur divers sujets de géographie et d'ethnographie*, Paris, bez daty wydania.

Munga Parka, Nathaniela Pearce'a, Jamesa Cowleya Pritcharda, Karla Rittera, Eduarda Rüppela, Josepha Russeggera⁴⁸ i Raphaëla Bienvenu Sabatiera.

W wielu miejscach podał także wyniki własnoręcznie wykonanych pomiarów długości (w stopach paryskich, sążniach i wiorstach) oraz temperatury (w stopniach Réamura). W przypadku kilku miejscowości przytoczył też wyniki pomiarów ich szerokości geograficznej (w systemie DMS⁴⁹, z oznaczeniem literowym strony świata⁵⁰), zapisał też wysokości nad poziomem morza niektórych miejsc na trasie swojej podróży (wspominając, że ustalane były przy użyciu barometru – choć nie wiadomo, czy przez niego osobiście).

Opisy poszczególnych regionów Cienkowski rozpoczyna od morfologii terenu, geologii, klimatu i meteorologii, później przedstawia florę i faunę, a na końcu zamieszkujących je ludzi – ich wygląd, język, gospodarke, wierzenia i obyczaje. Ogółem badacz wymienia etnonimy oraz mniej lub bardziej szczegółowo opisuje kilkanaście plemion, ludów i grup etnicznych zamieszkujących obszar Sudanu. Na podstawie wielu jednostkowych obserwacji starał się dokonać syntezy i wyodrębnić zespoły cech osobniczych typowych dla niektórych z tych społeczności. Widoczne jest przy tym jego zainteresowanie rasami człowieka, różnorodnością typów antropologicznych w obrębie owych ras i zjawiskiem ich mieszania. Na tym tle Cienkowski prowadził rozważania, jaki

⁴⁸ J. Russegger, *Reisen in Europa, Asien und Afrika, mit besonderer Rücksicht auf die naturwissenschaftlichen Verhältnisse der betreffenden Länder, unternommen in den Jahren 1835 bis 1841. Bd. 2. Reisen in Egypten, Nubien und Ost-Sudan*, Stuttgart 1843.

⁴⁹ DMS to akronim angielskich słów *degree–minute–second* (stopień–minuta–sekunda), gdyż w tym systemie zapisu koordynat podaje się właśnie owe trzy wartości kątowe: stopnie geograficzne, minuty geograficzne i sekundy geograficzne.

⁵⁰ Litery *c. u.* (*северная широта*) oznaczające północną szerokość geograficzną.

wpływ może mieć środowisko przyrodnicze (między innymi klimat i dostępne pożywienie) na zmiany cech wewnątrzgatunkowych człowieka w kolejnych pokoleniach. Kwestię pochodzenia i migracji poszczególnych plemion oraz ludów starał się rozwikłać poprzez lingwistyczne studia porównawcze, tworząc szereg tabel, w których zestawiał zebrane w terenie słownictwo: liczebniki, rzeczowniki i czasowniki. Wyszukując podobieństwa wśród tych wyrazów, starał się między innymi potwierdzić hipotezę J.C. Pritcharda o pochodzeniu Nubijczyków zamieszkujących dolinę Nilu Środkowego od ludów Nuba z Kordofanu⁵¹. Na podstawie analizy liczebników używanych przez plemię Gumus z pogranicza Abisynii udowodnił, że ich system liczbowy to addytywny system piątkowy, a nie dziesiętny.

⁵¹ L. Cienkowski, *Kilka rysów i wspomnień...*, nr 122, s. 7.

Liczba	A	B	C	D	E	F	G	H
1	dedyw	duguny	lukuny	kel'	mytta	sensy	okel	tok
2	dissu	kolagany	koleginy	neu	ambande	siuja	oriju	rau
3	dinumu	moty	zytyginy	ljok	okange	tuasyny	oddek	dijag
4	kiessebi	manamu	szogon	nnan	ynsykkie	bizyny	opdujen	uan
5	đubun'	mukusu	assyn	ddot	makusa	kubut	abic'	diet
6	ludyn	matjera	jaga	ljoguk	kijajmytta	kubusieny	abikel'	dietam
7	lasso	tabachole	aru	nantukel'	kijabam	kubusituj	abidiju	tarau
8	debedy	masynok	zuzube	szandok	kijejakang	kutuasyny	abidiek	bat
9	mandydn	matoma	sokono	uangadu	kijensyкке	kubizyny	abingujek	douan
10	derkabu	sartuma	ykubu	szaj	maszoge	uzy	fjijero	atsyjer
11	-	-	ykubu-lukuny	-	maszogumytta	-	-	-
12	-	sortlukuny	-	-	maszoguban	-	fjijerientiju	-
20	-	kisyry	orry	monakiela	maszogoczok	-	-	sterau

Tabela 1. Zestawienie liczebników z języków sudańskich plemion i ludów, zebranych przez Leona Cienkowskiego podczas badań terenowych w 1848 roku. Oznaczenia literowe kolumn: A – „Negrzy-Fun’ z góry Gulja”, B – „Negrzy Berta z Fazogli i Kassar”, C – „Negrzy Berta z góry Beliszangol”, D – „plemię Burun z góry Dulja”, E – „lud Gumus z granic Abisynii”, F – „Negrzy Amam [z dorzecza Tumat, znad górskiego strumienia Jabus]”, G – „Negrzy Szyjuk”, H – „Negrzy Dinka”. Dwyż w danej rubryce oznacza brak danych. Źródło: L.S. Cenkowski, *Otczet o putieszestwii w Siewierowostocznyj Sudan*, „Wiestnik Impieratorskogo russkago geograficzeskago obszczestwa”, nr 3, 1851, s. 8, 13–14, 16–18.

Oczywiście niektóre spostrzeżenia antropologiczne Cienkowskiemu mogą wydawać się dość naiwne i powierzchowne, a dziś można by je nawet nazwać dyskryminującymi na tle etnicznym lub wręcz rasistowskimi. Tak jest w przypadku opisu członków plemienia Berta, mieszkających na zachód od Nilu Błękitnego, poniżej Roseires: „wzrost wysoki, krzepka budowa [ciała], kończyny i palce długie, biodra wąskie i odchyłone nieco do tyłu; kolor skóry całkowicie czarny, chociaż nie błyszczący, jak u innych Negrów; skóra w dotyku chłodniejsza od europejskiej; włosy na głowie i pozostałych częściach ciała czarne, kręcone, sztywne, nie pokrywają ciała równomiernie, lecz wyrastają kępkami podobnymi do wełny, nigdy nie osiągając takiej długości, jak u rasy białej. [...] Czoło niskie, spłaszczone po bokach i odchyłone razem z płaszczyną twarzy do tyłu. Kości policzkowe wystające do przodu i ku dołowi; zęby bardzo długie, szerokie, białe i błyszczące, trochę wystające do przodu; usta duże; wargi wydęte; nabłonek w jamie ustnej i język miejscami pokryte czarnymi plamami; otwory nosowe i oczodoły mocno rozwinięte; oczy czarne, mętne, białka żółtawe, w wewnętrznych kątach, w mięsku łzowym (*caruncula*⁵²) także czarne plamki. Cała twarz wyraża dzikość i bezmyślność, fizjonomie [są] nadzwyczaj podobne do siebie: nie ma takiego zróżnicowania indywidualności fizjonomii, jaką widzimy u ludów europejskich; indywidualna całkowicie tu zanikają w jednorodnej masie. Na próżno staralibyście się na twarzy Negra wysledzić jego uczucia, duchowe emocje; mętne oczy i rumieniec licca, skryty za czarną zasłoną, nie przekazuje nie dających się wyrazić językiem niepokojów duszy. Całkowita apatia, a za chwilę błyskawiczne, silne namiętności, którym nie towarzyszy siła woli; pożądanie cielesnych przyjemności, zabawek, strojów; miłość ojczyzny, przy

⁵² Wyraz ten został w oryginale zapisany literami alfabetu łacińskiego.

obojętności wobec własnej rodziny i bliskich – składają się na główne cechy ich duchowej natury”⁵³.

Pomimo europocentrycznego punktu widzenia Cienkowskiego niektóre jego opisy etnograficzne, powstałe na podstawie obserwacji uczestniczących, są cenne i interesujące, na przykład charakterystyki obrzędów towarzyszących wyrzeczaniu dziewczynek w Kordofanie⁵⁴, ceremonii pogrzebowych nad środkowym Nilem⁵⁵ czy pustynnych karawan. Na uwagę zasługują zwłaszcza deskrypcje zjawisk występujących na styku kultury i natury, w których autor starał się wykorzystywać swoją wiedzę z zakresu nauk przyrodniczych oraz rezultaty bieżących obserwacji świata flory i fauny. Oto przykład takiego opisu okolic góry Kassan: „wychodzimy na skraj lasu, [zbliżając się] do pola, obsianego ryżem⁵⁶ lub prosem. Swawoli na nim stado małąp. Całe towarzystwo zajęte jest zbieraniem pożywienia: naginają łodygi, obłamują z ich wierzchołków kłosa, wkładają je do pysków i worków policzkowych – [a] wszystko to robią z niewiarygodną zręcznością i szybkością. Ale nierozważnie podeszliśmy zbyt blisko – w mig cała zgraja rzuca się do ucieczki; młode wskazują na grzbiety matek i wszystkie [razem] pędzą ku najbliższym palmom; [poruszając się równie łatwo,] jak po poziomej płaszczyźnie, wspinają się one po gładkich pniach palm na ich korony, stamtąd jednym skokiem na grube pędy lian, po nich dostają się na najwyższe piętro zieleni, a tam, w głuszy dziewiczego lasu, już niestraszny im ciekawski wróg. Negrzy przejawiają wobec nich pewnego rodzaju szacunek; w ich rozumieniu są to dawni ludzie, prarodzice ludzkiego rodu... Małpy łowią Negrzy dwojakim sposobem: albo rozstawiając naczynia

⁵³ L.S. Cenkowski, *Otczet o putieszestwii...*, 1851, s. 9-10.

⁵⁴ L. Cienkowski, *Kilka rysów i wspomnień...*, nr 122, s. 6.

⁵⁵ Tamże, nr 115, s. 4.

⁵⁶ W oryginale: *сарачинскимъ пшеномъ*, czyli prosem saraceńskim. Mianem tym w XIX-wiecznej Rosji określano ryż.

z piwem (*merisa*) i chwytając pijane, albo rozrzucając duże tykwy z niewielkimi otworami u góry, przez które ledwo można przecisnąć rękę; przez ten otwór wybierają oni miąższ z tykwy i wrzucają do środka jakikolwiek owoc. Schodzące ze swych napowietrznych siedlisk małpy rozbiegają się szybkimi skokami w poszukiwaniu zdobyczy. Owoce je ńęcą; wkładają zatem ręce w tykwy i łąpczywie chwytają przynętę – ale nie mogą jej wyjąć; instynkt nie pozwala puścić owocu i oswobodzić ręki – i wtedy przyczajony Negr łapie swojego, jak wierzy, prarodzica⁵⁷.

Warto tu podkreślić, że oprócz obserwacji Cienkowski przeprowadzał również wywiady i zbierał przekazy tradycji ustnej, z których kilka – zwłaszcza z zakresu historii ludowej – wydaje się wartościowych, na przykład historia o zabójstwie Ismaila paszy (ulubionego syna wicekróla Mohammada Ali) w Szendi i przeprowadzonej z tego powodu karnej ekspedycji wojskowej⁵⁸.

Należy też mieć na uwadze, że Cienkowski był dopiero początkującym badaczem i znalazł się w Afryce po raz pierwszy. Stąd w jego relacji pojawiają się różne, czasem zupełnie podstawowe błędy, na przykład utożsamia Nubijczyków Barabra z Berberami, uznaje rzekę Atbarę (którą nazywa również Takace) za dopływ Nilu Błękitnego⁵⁹, a kilka oznaczonych przez niego rodzajów i gatunków ptaków w istocie nigdy nie występowało w Afryce⁶⁰. Także

⁵⁷ L.S. Cenkowski, *Otczet o putieszestwii...*, 1851, s. 6-7.

⁵⁸ L. Cienkowski, *Kilka rysów i wspomnień...*, nr 118, s. 6.

⁵⁹ L.S. Cenkowski, *Otczet o putieszestwii...*, 1851, s. 2-3. W rzeczywistości Atbara jest prawobrzeżnym dopływem Nilu Środkowego, a rzeka Takaze to prawobrzeżny dopływ Atbary.

⁶⁰ Dotyczy to na przykład kolibrów (żyjących tylko w Nowym Świecie), „epimachów” (*Epimachus* to rodzaj ptaka z rodziny cudowronków, występujący na Nowej Gwinei) czy „bengalskiego sokoła” (czyli sokolika rudogardłego znanego wyłącznie z obszarów południowej Azji). L.S. Cenkowski, *Otczet o putieszestwii...*, 1851, s. 7. Niżej podpisany bardzo dziękuje Kacprowi Świerkowi za konsultację ornitologiczną i identyfikację rodzajów oraz gatunków ptaków.

niektóre wnioski ogólne i refleksje, jakie na podstawie własnych doświadczeń sformułował młody eksplorator naukowiec, choć trafne, wydawać się mogą nieco banalne: „Afryka to ziemia kontrastów: pustynia i najżyźniejsza niwa, roślinność najcudniejszemi formy rozwinięta i step suchy, historyczne życie ludu niezmiernie i apatya poniżająca – wszystko to na każdym kroku miesza się, splata w nieskończone pasmo dum, rozum ludzki wikła. [...] Urodzonemu wśród ponurych lasów sosnowych, pod płaskiem, ciężkiem, ołowianem niebem Północy, serce prędkiej drga, nerwy rozkosznie tętnią w tej wiecznie żywej, fantastycznej krainie”⁶¹.

Podsumowanie

Pomimo różnych nieścisłości, luk i błędów, relacja Leona Cienkowskiego jest oryginalnym i ważnym źródłem do poznania przyrody, kultur i społeczności Sudanu w połowie XIX wieku. Jak się zdaje, był on pierwszym Polakiem, który dotarł na obszar międzyrzecza Nilu Błękitnego i Białego oraz do Kordofanu i prowadził tam metodyczne badania naukowe. Na podziw zasługuje to, że będąc pierwszy raz w Afryce, pomimo problemów ze zdrowiem i niedostatku środków finansowych, postanowił odłączyć się od rosyjskiej ekspedycji i samotnie kontynuować podróż do słabo wówczas poznanych zakątków Sudanu. Zresztą, już sama decyzja o wzięciu udziału w wyprawie na Czarny Łąd była aktem odwagi (i chyba również desperacji) młodego, bezrobotnego, a żadnego wiedzy polskiego badacza.

⁶¹ L. Cienkowski, *Kilka rysów i wspomnień...*, nr 89, s. 3; nr 91, s. 4. Notabene piszący te słowa przypomina sobie, że kiedy jako dwudziestopięcioletek po raz pierwszy znalazł się w Afryce (tak samo jak Cienkowski), miał bardzo podobne spostrzeżenia i przemyślenia.

Afrykańskie badania Cienkowskiego stały się ważnym etapem jego kariery naukowej, zapewniając mu rozgłos i uznanie w rosyjskim środowisku akademickim. Jednak opublikowanie całokształtu wyników owych prac w języku rosyjskim (i częściowo po polsku) sprawiło, że te osiągnięcia autora nie były i nie są szerzej znane naukowcom na Zachodzie.

Ponadto afrykańskie dokonania Cienkowskiego zostały przyćmione przez jego późniejsze sukcesy – był on wszak pionierem mikrobiologii i fykologii w Rosji, a prowadzone przez niego studia porównawcze wyjaśniły kwestię wspólnego pochodzenia jednokomórkowych organizmów roślinnych i zwierzęcych⁶². Nie bez powodu nazwany został „jednym z najznakomitszych przyrodników polskich”⁶³.

Warto w tym miejscu odnieść się do kwestii tożsamości narodowej Cienkowskiego. W publikacjach rosyjskich jest on niekiedy przedstawiany jako Rosjanin⁶⁴, natomiast Ukraińcy – z racji jego zasług dla rozwoju epidemiologii – przewalili go „ukraińskim Pasteurem”⁶⁵. Niemniej jednak Cienkowski zawsze był i czuł się Polakiem, pozostając szczególnie związany ze swoim rodzinnym miastem – Warszawą. Tak sam o tym napisał: „Warszawa zawsze stoi mi przed oczyma jako przytułek na dalekim horyzoncie, ale tracę nadzieję, żebym kiedykolwiek do niego dopłynął”⁶⁶. Skomplikowana sytuacja zawodowa Cienkowskiego i niełatwe wybory, których musiał dokonać, zostały dobrze przedstawione w jego

⁶² L.S. Cenkowski, *Zur Genesis eines einzelligen Organismus*, „Bulletin de la Classe physico-mathématique de l'Académie Impériale des sciences de Saint Pétersbourg”, t. XIV, 1856, s. 261-267.

⁶³ Z. Maślankiewiczowa, *Biologowie polscy*, s. 24.

⁶⁴ Tamże, s. 26; M.B. Gornung, Ju.G. Lipiec, I.N. Olejnikow, *Istorija otkrytija i issledowanija Afriki*, Moskwa 1973, s. 137.

⁶⁵ L. Żwanko, D. Kibkało, *Wybitny polski naukowiec...*, s. 101.

⁶⁶ Z. Maślankiewiczowa, *Biologowie polscy*, s. 28.

nekrologu, który ukazał się w polskiej gazecie wydawanej we Lwowie, wówczas w zaborze austriackim. Ze względu na cenzurę w tekście tym nie pojawia się słowo „Polska”, jednak anonimowy autor wspomnienia pośmiertnego użył kilku jego synonimów – wyraźnie czytelnych i zrozumiałych dla Polaków. Napisał mianowicie, że Cienkowski „pracował naukowo po za obrębem kraju [...]”. Nie było to jednakże zapomnieniem o obowiązkach, jakie każdy obywatel winien jest swemu społeczeństwu. Śp. Leon Cienkowski był prawym synem ziemi, która go wydała. Szczerze kochał kraj i zdobywając sobie w szeregu uczonych europejskich szacowne imię, już przez samo to spłacał dług swojej ojczyźnie, w której, niestety, dla specjalności jego nie było odpowiedniego pola, a dla pism naukowych odpowiednich organów [wydawniczych]”⁶⁷. Dopiero po odzyskaniu przez Polskę niepodległości historyk kultury mógł napisać wprost o Cienkowskim: „jego losy są, niestety, kolejnym smutnym dowodem na niemożność rozwijania badań naukowych w kraju pozbawionym niepodległego bytu; dowodem na odebranie szansy na naukowy rozwój w granicach swojej ojczyzny kilku pokoleniom zdolnych badaczy rozmaitych specjalności i nierzadko europejskiego formatu”⁶⁸.

Na koniec należy jeszcze odnotować, iż niektórzy biografowie Cienkowskiego wyolbrzymili jego afrykańskie osiągnięcia, podając zupełnie nieprawdopodobne miejsca, do których jakoby dotarł w swej samotnej podróży. Zjawisko to pojawiło się już w XIX wieku – w jednej z ówczesnych publikacji można przeczytać, że „podczas [...] wycieczki naukowej dotarł Cienkowski (1849) do źródeł białego i niebieskiego Nilu i zaszedł aż pod 4-ty stopień do równika, co wszystko opowiedział w Opisie podróży swojej,

⁶⁷ Anonim, *Leon Cienkowski*, „Kurjer Lwowski”, nr 4, 1887, s. 284.

⁶⁸ L. Zinkow, *Wstęp*, s. 28.

drukowanym w Gazecie warszawskiej z roku 1856-go”⁶⁹. Ubiegłowieczni badacze dorobku polskiego biologa byli nieco bardziej powściągliwi, ale też czasem zdarzało im się popaść w przesadę lub popuścić wodze fantazji⁷⁰. Jak się wydaje, najprostszym i najskuteczniejszym sposobem na uniknięcie tego rodzaju błędów w przyszłości byłoby przetłumaczenie i opublikowanie w języku polskim drugiej części relacji Leona Cienkowskiego z jego wyprawy na Czarny Ląd. W ten sposób, niejako oddając głos samemu uczonemu w dwusetną rocznicę jego urodzin, można by zarazem zapewnić krajowemu środowisku naukowemu dostęp do rzetelnych, źródłowych informacji o faktycznych osiągnięciach „jednego z najznakomitszych przyrodników polskich” w Afryce.

Bibliografia

- Anonim, *Leon Cienkowski*, „Kurjer Lwowski”, nr 4, 1887, s. 284.
- Anonim, *Ś.p. Leon Cienkowski*, „Biblioteka Warszawska”, t. 4, 1887, s. 323-324.
- Cenkowski L.S., *Nieskolko faktow iż istorii razwitija chwojnych rastienij. Rassuźdienieje, napisannoje dla počuczenija stiepieni magistra*, Sanktpeterburg 1846.
- Cenkowski L.S., *Otczet o putieszestwii w Siewierowostocznyj Sudan*, „Geograficzeskija Izwiestija”, nr 2, 1850, s. 202-225.
- Cenkowski L.S., *Otczet o putieszestwii w Siewierowostocznyj Sudan*, „Wiestnik Impieratorskago russkago geograficzeskago obszczestwa”, nr 3, 1851, s. 1-22.
- Cenkowski L.S., *O nizszych wodoroslach i infuzorijach. Doktorskaja disiertacija*, Sanktpeterburg 1856.

⁶⁹ Anonim, *Ś.p. Leon Cienkowski*, „Biblioteka Warszawska”, t. IV, 1887, s. 324. Notabene relacja z podróży Cienkowskiego ukazała się w „Gazecie Warszawskiej” w 1853, a nie 1856 roku.

⁷⁰ Zob. W. Słabczyński, *Polscy podróżnicy...*, s. 209, 425.

- Cenkowski L.S., *Zur Genesis eines einzelligen Organismus*, „Bulletin de la Classe physico-mathématique de l'Académie Impériale des sciences de Saint Pétersbourg”, t. XIV, 1856, s. 261-267.
- Cienkowski L., *Kilka rysów i wspomnień z podróży po Egipcie, Nubii i Sudanie*, „Gazeta Warszawska”, nr 88, 1853, s. 3-4 (kontynuacja w odcinkach: nr 89, s. 3; nr 91, s. 4-6; nr 94, s. 7-8; nr 98, s. 4-6; nr 101, s. 5-7; nr 108, s. 5-6; nr 110, s. 4; nr 115, s. 4; nr 118, s. 6-7; nr 122, s. 6-8).
- Dzienisiewicz D., Dzienisiewicz M., *Praktyka transkrypcji współczesnego języka rosyjskiego na znaki polskiego alfabetu w świetle reguł Wydawnictwo Naukowego PWN (na podstawie eksperymentu badawczego)*, „Studia Rossica Gedanensia”, nr 7, 2020, s. 59-70.
- E.B., *Leon Cienkowski (Wspomnienie pośmiertne)*, „Prawda. Tygodnik Polityczny, Społeczny i Literacki”, nr 45, 1887, s. 237.
- Gornung M.B., Lipiec Ju.G., Olejnikow I.N., *Istorija otkrytija i issledowanija Afriki*, Moskwa 1973.
- Jomard E.F., *Notices sur la pente du Nil supérieur et sur divers sujets de géographie et d'ethnographie*, Paris, bez daty wydania.
- Hill R.L., *A biographical dictionary of the Anglo-Egyptian Sudan*, Oxford 1951.
- Kijas A., *Polscy profesorowie na Uniwersytecie Charkowskim do 1917 roku*, „Wrocławskie Studia Wschodnie”, nr 15, 2011, s. 47-64.
- Kowalewski J.P., *Stranstwowatiel po susze i moriam*, Sanktpeterburg 1843.
- Kowalewski J.P., *Stranstwowatiel po susze i moriam. Kniżka wtoraja*, Sanktpeterburg 1843.
- Kowalewski J.P., *Stranstwowatiel po susze i moriam. Kniżka trietija. Karpaty*, Sanktpeterburg 1845.
- Kowalewski J.P., *Putieszestwije wo wnutrienniuju Afriku*, Sanktpeterburg 1849.
- Maliński P., *Leon Cienkowski (1822–1887) – pionier polskich badań sudanologicznych*, w: L. Buchalik, K. Podyma (red.), *IV Kongres Afrykanistów Polskich, 26–28 listopada 2015. Abstrakty referatów*, Żory 2015, s. 39.

- Maliński P., Chlebowski A., Ali Elmirghani Ahmed, *Polskie badania nad ludami i kulturami Kordofanu – historia, najnowsze wyniki i przyszłe perspektywy*, w: W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan. Kultury i migracje*, Warszawa 2013, s. 221-247.
- Maślankiewiczowa Z., *Biologowie polscy*, Lwów–Warszawa 1938.
- Rose A., *Rozmaitości (Warszawianin u źródeł Nilu)*, „Goniec Polski”, nr 32, 1851, s. 128.
- Russegger J., *Reisen in Europa, Asien und Afrika, mit besonderer Rücksicht auf die naturwissenschaftlichen Verhältnisse der betreffenden Länder, unternommen in den Jahren 1835 bis 1841. Bd. 2. Reisen in Egypten, Nubien und Ost-Sudan*, Stuttgart 1843.
- Słabczyński W., *Polscy podróżnicy i odkrywcy*, Warszawa 1973.
- Walskaja B.A., *Akadiemik K.M. Ber o putieszestwijnach Je.P. Kowalewskiego w Jegipiet i w Kitaj w 40-ch godach XIX w.*, w: W.W. Struwe (red.), *Strany i narody Wostoka. Wypusk I. Gieografija, etnografija, istorija*, Moskwa 1959, s. 263-285.
- Walskaja B.A., *Nowyje materiały o puteszestwii Je.P. Kowalewskiego w Jegipiet, Wostocznyj Sudan i Zapadnuju Efiopiju*, w: W.W. Struwe, A.W. Korolow (red.), *Strany i narody Wostoka. Wypusk IV. Gieografija, etnografija, istorija. K 10-letiju Wostocznoj komissii Gieograficzeskogo obszczestwa SSSR*, Moskwa 1965, s. 180-197.
- Walskaja B.A., *Je.P. Kowalewskij i jegipietskije inżeniery na Urale i w Wostocznom Sudanie (Nieopublikowanije materiały)*, w: D.A. Oldierogge, Ju.W. Marietin, I.W. Sacharow (red.), *Strany i narody Wostoka. Wypusk XV. Afrika i Azija*, Moskwa 1973, s. 126-143.
- Wrześniowski A., *Leon Cienkowski. Wspomnienie pośmiertne*, Warszawa 1888.
- Zinkow L. (red.), *Kto nie widział Kairu, nie widział piękności świata... Egipt w relacjach prasowych polskich podróżników drugiej połowy XIX wieku*, Kraków 2011.
- Zinkow L., *Wstęp*, w: L. Zinkow (red.), *Kto nie widział Kairu, nie widział piękności świata... Egipt w relacjach prasowych polskich podróżników drugiej połowy XIX wieku*, Kraków 2011, s. 7-43.

Żwanko L., Kibkało D., *Wybitny polski naukowiec Leon Cienkowski (1822–1887). Per aspera ad astra*, „Biuletyn Archiwum Polskiej Akademii Nauk”, nr 62, 2021, s. 83-142.

Upon the Blue Nile, the White Nile and in the Kordofan. On Leon Cienkowski's 1848 fieldwork based on Russian-language sources

The year 2022 marks the bicentenary of the birth of the eminent Polish scientist Leon Cienkowski. His fundamental work in botany, bacteriology and protozoology is well known in science, as are his important contributions to veterinary medicine and epidemiology. Less well known is the fact that Cienkowski was also a pioneer of Polish scientific research in Sudan. The results of his multidisciplinary fieldwork, which he carried out in the areas between the Blue and White Nile and in Kordofan, undoubtedly deserve attention, although they have not been more widely disseminated to date – as they have only been published in Russian. This year's anniversary is a good opportunity to popularise and commemorate this part of Cienkowski's oeuvre. The aim of this text is therefore to present Leon Cienkowski's African expedition, its circumstances and realities, as well as the scope and course of the research he conducted in Sudan in the mid-19th century.

Keywords: history of science, explorers of Africa, multidisciplinary fieldwork, Blue Nile, White Nile, Kordofan, Sudan



WEJDŹ PO WIĘCEJ



Uniwersyteckie Centrum
Badań Wolności Religijnej
UKSW w Warszawie



Wydawnictwo Naukowe
UKSW

Wydawnictwo
bernardinum

ISBN 978-83-8127-994-9



9 788381 279949