



Bilad as-Sudan

Religie a polityka

Bilad as-Sudan

Religie a polityka

Bilad as-Sudan

pod red. Waldemara Cisło,
Jarosława Różańskiego i Macieja Ząbka

1. W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – kultury i migracje*, Warszawa 2013.
2. W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – napięcia i konflikty*, Pelplin 2014.
3. W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – dziedzictwo przeszłości*, Pelplin 2015.
4. W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – kultura i polityka*, Pelplin 2016.
5. W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Polska a strefa Sudanu*, Pelplin 2017.
6. W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Varia*, Pelplin 2017.
7. W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Rodzime kultury a islam*, Pelplin 2018.
8. W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Między przeszłością a teraźniejszością*, Pelplin 2020.
9. W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Stare kultury i nowe wyzwania*, Pelplin 2022.
10. W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Religie a polityka*, Pelplin 2023.

Bilad as-Sudan

Religie a polityka

Praca pod redakcją
Waldemara Cisko, Jarosława Różańskiego, Macieja Ząbka

Wydawnictwo
bernardinum



Wydawnictwo Naukowe
UKSW



Uniwersyteckie Centrum
Badań Wolności Religijnej
UKSW w Warszawie

WARSZAWA-PELPLIN 2023



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

„Zadania realizowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy nr MEiN/2021/DPI/333 z dnia 14.01.2022”.

Recenzenci:

Dr hab. Wiesław Lizak, prof. UW
Prof. dr hab. Arkadiusz Żukowski UWM

Redakcja naukowa:

Waldemar Cisko, Jarosław Różański, Maciej Ząbek

Okładka:

str. 1: Ryszard Vorbrich. Foto: „Rzeczpospolita. PlusMinus”, 24-25.11.2007.

str. 4: Ryszard Vorbrich w rozmowie z wróżbitą Dogonów.

Foto: archiwum autora.

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

© Copyright by Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW

© Copyright by Wydawnictwo Bernardinum,
Warszawa–Pelplin 2023

Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

01-815 Warszawa, ul. Dewajtis 5

tel. +48 22 561 89 23

wydawnictwo@uksw.edu.pl, www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

ISBN 978-83-8281-352-4

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.
ul. Biskupa Dominika 11, 83-130 Pelplin
tel. +48 58 536 17 57

bernardinum@bernardinum.com.pl
www.bernardinum.com.pl

ISBN 978-83-8333-124-9

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

*Profesorowi Ryszardowi Vorbrichowi
z podziękowaniem
za wieloletnie badania kultur
z obszaru Bilad as-Sudan*

SPIS TREŚCI

WSTĘP	9
RYSZARD VORBRICH Muridzi i Baye Fall. Charyzmatyczna wspólnota dwóch podmiotów socjoreligijnych w działaniu	13
JACEK PAWLIK SVD Chrześcijananie i muzułmanie w Togo. Szanse wspólnego życia	45
ROBERT PIĘTEK Uwagi o przemianach na wybrzeżu Senegambii w pierwszej połowie XVII w.	69
JACEK ŁAPOTT Kultura Tellem – zapomniane ogniwo w łańcuchu historii ludów Afryki Zachodniej	83
MACIEJ ZĄBEK Zwyczaje związane z piciem piwa w kraju Dogonów	121
SYLWIA KULCZYK, MAREK KULCZYK Wokół świętego kamienia, czyli polityka poza horyzontem. Sarraounia Mangou (Niger) wobec wyzwań współczesnego świata	153

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI	
Radykalizm w islamie w północnym Kamerunie wczoraj i dziś.....	175
RENATA DIAZ-SZMIDT	
Problematyczne związki polityki z religią – kolonializm i Kościół katolicki w literaturze Gwinei Równikowej.....	207
NAGMELDIN KARAMALLA-GAIBALLA, HANNA RUBINKOWSKA-ANIOL	
Wielka Tama Etiopskiego Renesansu (GERD) i jej znaczenie dla stosunków etiopsko-sudańskich	239
LUCJAN BUCHALIK	
Epidemia poprawności. Refleksje muzealnika nad procesem ideologizowania muzeów	269
IRENA KABAT, KAROLINA DZIUBATA-SMYKOWSKA	
Bibliografia prof. dra hab. Ryszarda Vorbricha	313

WSTĘP

Zamysł cyklu konferencji poświęconych *Bilad as-Sudan* i połączonych z nimi publikacji na początku był związany z badaniami dotyczącymi uchodźców z Sudanu. Pomysł powstał w czasie badań terenowych, a konkretnie – bazując na swojej pamięci i notatkach – w okolicach Adjumani w północnej Ugandzie – dosłownie ‘pod drzewem’. Było to w 2011 r., kiedy to prof. Maciej Ząbek rozpoczął realizację projektu badawczego, dotyczącego uchodźców sudańskich. Do udziału w tym projekcie zaprosił także i mnie. W naszym zamyśle znajdował się także projekt wydawania tekstów – przewidywanych do wygłoszenia – jeszcze przed konferencją, by nie czytać ich później w całości, lecz raczej skupić się na dyskusji, nawiązującej do starożytnych sympozjów. Ta zaplanowana i dość konsekwentnie realizowana szybkość wydania miała swoje zalety i wady. Powstawały teksty czasem bardziej ‘robotyczne’, nie wolne od usterek, nie wzbogacane też uwagami i głosami z dyskusji, które rozwijały się w trakcie konferencji. Ale z drugiej strony pozwalało to na dyscyplinę, zmuszało do sprawności redakcyjno-wydawniczej i nie trwało latami, jak się to niekiedy zdarza przy wydawnictwach naukowych. Zaletą tej serii wydawniczej był z pewnością także fakt, że nie trafiało ono do wąskiej z reguły dystrybucji w księgarniach naukowych, lecz od początku można je było konsultować w otwartym dostępie, bez odpłatności i ograniczeń. W ten sposób powstało dziesięć tomów *Bilad as Sudan*, opatrzonych różnymi tytułami. Na dodatek dwa pierwsze tomy nie zostały opatrzone

numerami powstającej serii wydawniczej. W niniejszym dziesiątym – jubileuszowym tomie – podajemy na końcu spis treści wszystkich poprzednich książek z tej serii.

Wszystkie tomy zachowały od początku dość jednolita szatę graficzną, która zawierała na pierwszej okładce zdjęcie, nawiązujące tematycznie to jego zawartości.

W niniejszym dziesiątym, jubileuszowym tomie na pierwszej okładce postanowiliśmy zamieścić fotografię prof. dra hab. Ryszarda Vorbricha, jednego z czołowych badaczy Afryki w środowisku polskim i nie tylko. Od początku uczestniczył on w naszym projekcie Bilad as-Sudan i większość swoich prac badawczych poświęcił temu właśnie obszarowi kulturowemu, co widać zresztą w zamieszczonym na końcu wykazie jego dorobku. Dlatego też jego przejście na emeryturę pracowniczą na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu skłoniło nas do dedykowania mu niniejszego tomu.

Zawarte w nim teksty uszeregowane są w porządku geograficzno-tematycznym, począwszy od zachodnich rubieży Bilad as-Sudan. Stąd też całość tomu rozpoczyna tekst Jubilata pt. „Muridzi i Baye Fall. Charyzmatyczna wspólnota dwóch podmiotów socjoreligijnych w działaniu”. Bliski tematycznie i geograficznie tekstowi otwierającemu jest rozdział autorstwa prof. Jacka Pawlika SVD pt. „Chrześcijanie i muzułmanie w Togo. Szanse wspólnego życia”, a także tekst dra hab. Roberta Piętka pt. „Uwagi o przemianach na wybrzeżu Senegambii w pierwszej połowie XVII w.”. Kolejne dwa teksty związane są z krajem Dogonów (dr hab. Jacek Łappott, „Kultura Tellem – zapomniane ogniwo w łańcuchu historii ludów Afryki Zachodniej”; prof. Maciej Ząbek, „Zwyczaje związane z piciem piwa w kraju Dogonów”). Kolejne dwa rozdziały związane są z klasycznie pojmowanym Sudanem Środkowym (dr hab. Sylwia Kulczyk, mgr inż. arch. Marek Kulczyk, „Wokół świętego kamienia, czyli polityka poza horyzontem. Sarraounia

Mangou (Niger) wobec wyzwań współczesnego świata”; prof. Jarosław Różański OMI, „Radykalizm w islamie w północnym Kamerunie wczoraj i dziś”). Trzeci blok tekstów stanowią varia (dr hab. Renata Diaz-Szmidt, „Problematyczne związki polityki z religią – kolonializm i Kościół katolicki w literaturze Gwinei Równikowej”; dr Nagmeldin Karamalla-Gaiballa, dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł, „Wielka Tama Etiopskiego Renesansu (GERD) i jej znaczenie dla stosunków etiopsko-sudańskich”; dr Lucjan Buchalik, „Epidemia poprawności. Refleksje muzealnika nad procesem ideologizowania muzeów”). Całość tomu wieńczy wspomniana już bibliografia prac prof. Ryszarda Vorbricha, przygotowana przez mgr Irenę Kabat i dr Karolinę Dziubata-Smykowską.

Jarosław Różański OMI

RYSZARD VORBRICH
ORCID: 0000-0002-6869-5350

MURIDZI I BAYE FALL. CHARYZMATYCZNA WSPÓLNOTA DWÓCH PODMIOTÓW SOCJORELIGIJNYCH W DZIAŁANIU

Muzułmańskie bractwo religijne muridów (Muridiyya, al-Murīdiyyah)¹ i jego bardziej barwny odłam – Baay Fall (Baye Fall) – to przykłady wspólnot skupionych wokół charyzmatycznych przywódców. Wspólnot silnie wrośniętych w tkankę społeczną Senegalu, a zarazem obecną w wielu miejscach zglobalizowanego świata.

Geneza i siła oddziaływania idei muridyzmu sięga epoki kolonialnej. W drugiej połowie XIX wieku ziemie współczesnego Senegalu znalazły się pod silną presją francuskiej ekspansji kolonialnej, która rozprzestrzeniła się z dawnej faktorii francuskiej Saint-Louis na tereny leżące w interiorze. W wyniku zbrojnej ekspansji francuskiej upadały po kolei historyczne królestwa² rodzimej ludności: Djolof (Dyolf, Jola, Jolof), Walo (Waalo, Wálo, Woolo), Kajor (Cayor) oraz Baol.

¹ Kwestia terminów stosowanych w odniesieniu do tytułowego bractwa jest przedmiotem sporów. Pierwsi badacze francuscy, a ślad za nimi inni autorzy z Zachodu, stosowali termin Murides (Marty 1913; O'Brien 1975). Adekwatność tego terminu jest kwestionowana niekiedy przez autorów senegalskich, którzy wiążą go z perspektywą poznawczą kolonizatorów i wolą posługiwać się arabskojęzyczną wersją Muridiyya (Ndiaye 2006).

² Choć bardziej adekwatne byłoby tu może pojęcie „wodzostwo” (Vorbrich 2012).

Wspomniane wspólnoty polityczne miały charakter wieloetniczny, choć zaznaczała się tu dominacja ludu Wolof. Cechowały się one skomplikowanym systemem polityczno-społecznym. Mówiąc w pewnym uproszczeniu, gros społeczeństwa tworzyli ludzie wolni (*gêér*). Byli też ludzie o statusie niewolnika (*dyaam*). Oprócz „pogańskich” władców (którzy zależnie od królestwa nosili tytuł *braka* lub *dammel*) do elity „trzymającej władzę” należeli różnego rodzaju dygnitarze noszący tytuły nawiązujące do przedislamskiej historii regionu, np. Dyogomay – mistrz wód, Dyawdin – mistrz ziemi. Do grupy tej zaliczyć można także naczelników prowincji (*kàngam*) oraz „ludzi szlachetnych” (*garmi*). Istotną funkcję podpory władzy politycznej pełnili (rekrutowani często z warstwy niewolników) wojownicy *tyeddo* (Monteil 1963).

Ziemie w łuku rzeki Senegal były poddane wpływowi islamu od XI wieku. Jednak tamtejsze społeczeństwa do XIX wieku uległy tylko częściowej i powierzchownej islamizacji. Choć istniały tam prestiżowe i silne ośrodki myśli islamskiej i funkcjonowały (promieniujące z północy) bractwa religijne (np. Tijaan lub Qadriyya) oraz świątobliwi mężowie, przywódcy duchowi – tzw. *seriñ*, życie społeczne i polityczne było zdominowane przez tradycyjnych władców przywiązanych do rodzimych wierzeń afrykańskich³, władców, których fizyczną podporą była warstwa „animistycznych”, wrogo nastawionych do islamu wojowników *tyeddo* (*Ceddo*)⁴. Co więcej, w XVII i XVIII wieku ekspansja islamu na tym terenie uległa

³ Tradycyjni władcy tej części Afryki długo pozostawali wierni tradycyjnym wierzeniom i zwyczajom kłócącym się z regułami ortodoksyjnego islamu. Mieli opinię pijaków (Monteil, op. cit.).

⁴ Wojna była dla *tyeddo* źródłem dochodów (handel niewolnikami), a także rodzajem wartości moralnych opartych na odwadze, przywiązaniu do niezależności i powiązaniu z czynnikami władzy (Ndiaje 2010).

spowolnieniu wraz z rozkwitem handlu niewolnikami, z którego korzyści czerpali lokalni władcy (Monteil 1963; Pheffer 1975)⁵.

Sytuacja zmieniła się w połowie XIX wieku, gdy Francuzi zintensyfikowali systematyczny podbój kraju zwanego dzisiaj Senegalem. Efektem pokonania oporu władców lokalnych królestw o strukturze stanowej była deprecjacja tradycyjnych elit politycznych oraz złamanie statusu szlachty i wojowników *tyeddo*⁶. Nastąpiła przyspieszona islamizacja elit wołofskich, upatrujących w islamie nowe źródło prestiżu, a także oręż pomocny w przeciwstawieniu się kulturze kolonizatorów⁷. W sytuacji kryzysu władzy (gdy tradycyjne struktury polityczne zostały rozbite lub nie dawały już ochrony przed presją zewnętrzną) oraz kryzysu tożsamości (gdy rodzime religie także nie dawały ochrony przed „obcym”) do szczególnego znaczenia doszli tzw. marabuci – przywódcy duchowi przejmujący „rząd dusz”, dostarczający ideologii oraz motywacji i wskazówek pozwalających dystansować się od nieakceptowalnej rzeczywistości.

Stan kolektywnego zagrożenia, w jakim znajdowała się pod koniec XIX wieku ludność podbitych królestw poddana presji formującego się systemu kolonialnego (powstającej kolonii Senegal), sprzyjał pojawieniu się charyzmatycznych jednostek potrafiących wskazać nowe formy kolektywnej identyfikacji.

W takich niespokojnych okolicznościach epoki kolonialnej lokalny świątobliwy mąż doprowadził do powstania masowego ruchu

⁵ Reakcja „pogańska” przybrała na sile, gdy po klęsce mużułmańskiego ruchu religijnego kierowanego przez Berbera Nasra al-Dina (1677) miejscowa arystokracja oddaliła się od islamu (Ndiaye 2010).

⁶ Wiązało się to z ostatecznym pokonaniem kolejnej fali oporu miejscowej ludności, zarówno ostatnich *tyeddo*, jak mużułmańskich władców, której symbolem był El Hadj Omar Tall (1797–1864) (Ndiaye 2010).

⁷ W wyniku nasilającej się ekspansji Francuzów ostatni tradycyjni władcy zginęli w walce z Francuzami lub popełnili samobójstwo (Monteil 1963).

religijnego, ruchu pacyfistycznego o wydźwięku antykolonialnym. Był nim Aḥmadou Bàmba Mbàkke (1853⁸–1927). Przeszedł on do historii jako Cheikh Ahmadou Bàmba Mbacké, a szerzej ujmując: Cheikh Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥabīb Allāh (arab. لارسلو ماجاد), obdarzony też tytułami Sługi Posłańca, Cheikh de Tuubaa (wol. Sëriñ Tuubaa)⁹.

Cheikh Aḥmadu Bàmba Mbàkke, uważany za jednego z największych duchowych przywódców w historii Senegal, urodził się we wsi Mbacké w królestwie Baol. Był synem marabuta z bractwa Xaadir (Qadriyya), najstarszego w Senegal. Z czasem – dzięki swej postawie przesiąkniętej mistycyzmem sięgającym po wzory sufizmu, ascetycznemu stylowi życia i twórczości, licznym komentarzom koranicznym (*tafsir*) oraz traktatom dotyczącym medytacji, pracy i rytuałów – zyskał sławę charyzmatycznego przywódcy senegalskich (i nie tylko senegalskich) muzułmanów.

Głównym atrybutem Ahmadou Bàmby były jednak jego cechy charyzmatycznego przywódcy¹⁰, zdolność do wywierania wyraźnego wpływu na normatywną orientację znaczącej części Senegalczyków poprzez wskazanie celu, jakim była ostentacyjna

⁸ Źródła podają różniące się nieco daty: 1850, 1851, 1853 (Ndiaye 2006: 281; Babou 2007).

⁹ Pisownia nazwiska oraz imienia Aḥmadou Bàmba Mbàkke, a także tytułatury, nie jest ujednoczona. W języku wolof funkcjonuje wersja Aamadou Bamba Mbàkke. W literaturze polskiej pojawia się zapis Ahmad Bamba (Piłaszewicz 1994: 214). W źródłach angielskojęzycznych zapis nazwiska pozbawiony jest znaków diakrytycznych. W niniejszym studium przyjąłem wersję najczęściej spotykaną w literaturze francuskojęzycznej (w Senegal) z odpowiednią tytułaturą: Cheikh Aḥmadou Bàmba Mbàkke.

¹⁰ Użyty tu termin charyzma (gr. *chárisma* – dar) zaczerpnięty jest z teologii, gdzie odnosi się do jednostki obdarowanej łaską boską, „darem bożym”. W naukach społecznych jego znaczenie jest szersze i odnosi się atrybutu, osobistych cech jednostki, przypisywanej jej wyjątkowej jakości na tle reszty społeczności (Weber 2002: 181-205).

obrona określonych wartości kulturowych. A także zaproponowanie konkretnych (pokojowych) metod prowadzących do tego celu.

Funkcjonalne znaczenie charyzmy Ahmadou Bàmby uznać można za empiryczną egzemplifikację koncepcji charyzmatycznego panowania autorstwa Maxa Webera. Zgodnie z tą koncepcją gdy tradycyjne wzory panowania – które w kontekście senegalskim utożsamiali tradycyjni (pogańscy) królowie oraz związana z nimi warstwa wojowników *tyeddo* – straciły rację bytu, a „legalna” (kolonialna) władza była kontestowana, pustą przestrzeń społeczną wypełniły jednostki (klasa) przejmujące panowanie charyzmatyczne. W realiach senegalskich byli to marabuci dysponujący atrakcyjną ideologią oporu. W ten sposób pod koniec XIX wieku przywódcy religijni zajęli w Senegalu miejsce starych wodzów i kasty wojowników. Wobec widocznej klęski idei oraz prób oporu zbrojnego¹¹ Ahmadou Bàmba posłużył się ideą pokojowego oporu, którą „ubrał” w tradycyjną islamską ideę samodoskonalenia. Nazwał ją *jihâd al-akbar* – czyli większą walką, działaniem nie poprzez broń, lecz przez naukę i strach przed Bogiem. Taka postawa łączyła się z koncepcją walki ze sobą – (*jihâd al nafs*), walki przeciwko wszelkiemu złu, złości, pożądlivosti, nienasyconej wyobraźni i wszelkiej innej złej moralności u ludzi¹². Odrzuciwszy drogę oporu zbrojnego, zastąpiwszy drogę miecza siłą ducha,

¹¹ Którą propagowali niektórzy islamscy przywódcy duchowi, np. marabuci bractwa *Tijāniyyah* (*Ahmadou Bamba of Senegal...*).

¹² *Jihad* (dżihad) oznacza w islamie walczącą drogę Boga (*Al-jihad fi sabil Allah*) (Meri 2006: 419). W doktrynie islamu wyróżnia się dżihad zewnętrzny (fizyczny) oraz dżihad wewnętrzny (duchowy) – inaczej *jihad al-nafs*. Dżihad *al-nafs* nazywano większym dżihadem (*Jihad al-Akbar*), dżihad fizyczny zaś mniejszym dżihadem (*Jihad al-Asghar*). Wiąże się to z przekazem (hadisem), według którego „Mahomet wysłał oddział wojska do obrony. Po ich (pomyślnym) powrocie powiedział im: «Błogosławieni ludzie, którzy prowadzili dżihad *al-Asghar*», ale mimo to dżihad *al-Akbar* pozostał” (Esposito 1988: 95; Bonner 2008: 78).

Ahmadou Bàmba uczynił z niej narzędzie propagowania islamu (Audrian 2001–2002: 37)¹³. Wielu współczesnych Senegalczyków wierzy, że to moralne zwycięstwo Ahmadou Bàmby ochroniło zagrożoną afrykańską tożsamość, czyniąc z niego „bohatera nowego rodzaju”, uwalniając Afrykanów od poczucia niższości. Jak ujął to jeden z nich: „Mieliśmy zabitych królów, mieliśmy też przewodników, którzy zostali zabici, byli czarni, więc nikt nie mógł się oprzeć, tylko Seriñ Touba i Maam Cheikh¹⁴ stawili opór! Aby pomóc Afryce i całemu światu” (Audrin 2001–2002: 108). Instytucjonalnie idea pokojowego oporu znalazła wyraz w powołanym do życia (w roku 1883) przez Ahmadou Bàmbę bractwie religijnym Muridyja (ideologii muridyzmu) (Audrain 2001–2002: 108)¹⁵. Po odbyciu podróży o charakterze formacyjnym na terenie Mauretanii, obfitującej w spotkania z marabutami tamtejszych bractw islamskich (Quadriya, Tidjaniya i Chadiliya), Ahmadou Bàmba przyjął doktrynę suficką¹⁶. Po powrocie do ro-

¹³ Z czasem Ahmadou Bàmba zbliżył się stopniowo do publicznego zaakceptowania politycznej zwierzchności Francuzów, których obecność w Afryce, jak się przekonał, sprzyjała islamowi. W roku 1910, w odezwie do zwolenników (kolportowanej przez administrację francuską) przekonywał: „Władze francuskie, dzięki Bogu, nie są wrogię religii. Przeciwnie, są przyjaźnie nastawione do muzułmanów [...] w wielu krajach Afryki mieszkańcy nie będący muzułmanami, żyjący z okradania podróżnych, dzięki władzom francuskim zmienili się, stali się pokojowi” (Robinson 1991: 162). W innym miejscu nawoływał wręcz do podporządkowania się przedstawicielom władz francuskich (Robinson 1991: 165).

¹⁴ Określenie Seriñ Touba odnosi się do Ahmadou Bàmby, a Maam Cheikh – do Ibrahima Falla (założyciela Baay Fall – odłamu muridów, o którym będzie mowa poniżej).

¹⁵ Etymologicznie arabski termin *muridyja* wywodzi się od arabskiego *murīd* (uczeń; ten, który pragnie). W języku wolof bractwo zwie się yoonu murit, w języku arabskim zaś at-Ṭarīqat al-Murīdiyyah (تتير ملا تتير طلا).

¹⁶ Sufizm jest mistyczno-ascetyczną ścieżką do poznania Boga. Pozbawiony jest sprecyzowanej doktryny. W zamian wnosi do islamu poetycki i mistyczny wymiar (Kłodkowski 1998).

dzinnego Mbàkke ogłosił on, że miał widzenie, w którym prorok Mohammed zlecił mu kształcenie uczniów, aby oczyścić ich dusze i zapewnić duchowe spełnienie¹⁷. Jak miał przekazać uczniom, prorok „nalegał, abym wprowadził moich uczniów w oczyszczenie (*tahliya*) jako sposób na osiągnięcie duchowej doskonałości (*takhlliya*)” (Mbacke 2016: 3).

Reguła nowego bractwa – *tarika*¹⁸ – była stosunkowo prosta i sprowadzała się do trzech haseł: modlitwa, praca, pokora. W wymiarze praktycznym (praktyki rytualnej) zaś koncentrowała się na oddaniu się przywódcy i osiągnięciu zbawienia poprzez pracę dla niego (Diop 1981).

Grupa zwolenników Ahmadou Bàmby, licząca początkowo 27 uczniów, w ciągu niewielu lat rozrosła się do tysięcy. Wzrost liczby zwolenników Cheikha Ahmadou Bàmby wywołał zaniepokojenie francuskiej administracji kolonialnej. Uznano go za niebezpiecznego dla władzy kolonialnej i po procesie w Saint-Louis (stolicy Francuskiej Afryki Zachodniej) skazano w 1895 roku na zesłanie do Gabonu, gdzie spędził siedem lat¹⁹. Wygnanie fundatora bractwa muridów nie osłabiło ruchu, a nawet wzmocniło kult świętego oraz konsolidację bractwa. Przyczyniły się do tego rozpowszechniane wśród Senegalczyków hagiograficzne opo-

¹⁷ Ahmadou Bàmba ogłosił to swoim uczniom w piątek, 27. dnia miesiąca ramadan 1302 roku hidżry (1882–1883).

¹⁸ *Tarika*, *tariqa* (arab. droga, ścieżka) – termin oznaczający sposób postępowania jednostki, głównie w odniesieniu do reguł bractwa sufickiego (*Mały słownik...*, s. 495). Termin ten jest także używany na określenie bractwa religijnego. W tym kontekście odnosić się będzie także do wypowiedzi i działań założyciela bractwa. Oznacza swego rodzaju „regulamin życia” jego członków. Początkowo odnosił się do swoistej metody psychologii moralnej, z czasem stał się nazwą rytuałów treningu duchowego (Ndiaye 2006: 283; *Mały słownik kultury świata arabskiego...*).

¹⁹ Podstawą oskarżenia były niepokojące raporty w rodzaju: „Ahmadou Bàmba [...] od lat wyznaje doktrynę tidżanich (*Tijāniyyah*), która nawołuje do świętej wojny” (Robinson, 1991: 156).

wieści o cudownych zdarzeniach, których był uczestnikiem bądź inicjatorem²⁰, a zwłaszcza opinia męczennika za wiarę. Dzięki nieprzerwanemu kontaktowi listowemu z Bàmbą oraz przejściu kierowania bieżącymi sprawami bractwa przez rodzinę przywódcy oraz jego najważniejszego współpracownika Ibrahima Falla bractwo muridów (Muridyya) wzmocniło się liczebnie i okrzepło instytucjonalnie. Jak zwracają uwagę badacze senegalscy, bractwo muridów „otworzyło nową erę w historii islamu i człowieka czarnego” (Diéye 1997: 30). Stało się jednym z najwybitniejszych przejawów tzw. czarnego islamu. Co warto podkreślić w kontekście senegalskim, szczególne podejście do pracy (wol. *liggey*) jako wartości społecznej przyczyniło się do generowania „tożsamości czarnoafrykańskiej i kultury senegalskiej” (Sow 1998: 17).

Po kilku latach administracja kolonialna zorientowała się, że Cheikh Ahmadou Bàmba nie stanowi bezpośredniego zagrożenia dla imperium²¹, a wręcz przeciwnie – propagowany przez niego etos ciężkiej pracy może być korzystny dla rozwoju kraju. Pozwolono więc na jego powrót do ojczyzny w roku 1902 (pozostawiając go pod nadzorem policji). W latach 1907–1912 Ahmadou Bàmba został zesłany powtórnie, tym razem do Mauretanii. Jednak ostatecznie,

²⁰ Wygnanie Cheikha Ahmadou Bàmba podsycało legendy o jego cudownych zdolnościach przetrwania tortur i stawiania czoła przeciwnościom, w tym opresji kolonialnej. Powiadano na przykład, że na statku do Gabonu, gdy zakazano mu modlitwy, zerwał rzekomo kajdany, wyskoczył za burtę i modlił się na modlitewnym dywanie, który cudownie pojawił się na powierzchni wody. Gdy Francuzi mieli go umieścić w piecu, po prostu usiadł i napił się herbaty z prorokiem Mohammedem. Gdy umieszczono go w jaskini wśród głodnych lwów, lwy spały spokojnie u jego boku. Ikonograficzne przedstawienia tych „cudownych” zdarzeń, kolportowane wśród – w dużej części niepiśmiennego – społeczeństwa Senegalu, wzmacniały (i wzmacniają dzisiaj) popularność bohatera tych opowieści (*Ahmadou Bamba of Senegal*: 7).

²¹ Tym razem raportowano, że Cheikh Amadou Bàmba „to świątobliwy człowiek, który broni swej religii i dzisiaj nie jest już niebezpieczny dla kolonii” (Siwierska 2012: 8).

w dowód uznania dla wkładu w rozwój ekonomiczny Senegalu oraz za wsparcie Francji w I wojnie światowej, został odznaczony w roku 1919 Krzyżem Kawalerskim Legii Honorowej²², którego zresztą nie przyjął, argumentując, że jego działalność była inspirowana przez Boga.

W tym czasie charyzma i wynikająca z niej sława Ahmadou Bàmby przybrała formę dewocji i prawdziwego kultu osoby świętego. Dobrze skalę emocji wielbicieli oddaje opis jego powitania po uwolnieniu z zesłania, przedstawiony przez francuskiego administratora kolonialnego Paula Marty'ego.

„Sam widok Ahmadou Bàmby modlącego się lub udzielającego błogosławieństwa strumieniem śliny na leżących na ziemi wierznych pogrąża niektórych w historycznych wybuchach. Tarzają się do stóp świętego, całują jego sandały i brzeg szaty i wyciągają do niego ręce. Są dreszcze, omdlenia i drgawki, po których następują skurcze i niezwykle skoki, a wszystko to z okropnym wrzaskiem. W końcu szaleństwo ogarnia wszystkich” (Marty 1913: 52-53; cyt. za: Sanneh 1987: 138).

Dynamice rozpowszechniania się muridyizmu w Senegalu (i w krajach ościennych) sprzyjała idea afrykanizacji islamu, krzewienie dumy z bycia czarnym muzułmaninem jako pełnoprawnym członkiem ummy²³. Sam Cheikh Ahmadou Bamba w kontaktach z uczniami używał języka wolof, nigdy nie wypowiedział się w języku

²² Warto zacytować tu komentarz towarzyszący przyznaniu orderu: „A jeśli chodzi o to cudowne rozwiązanie, Francja ma do odegrania wiodącą rolę u boku muridów, ponieważ po doświadczeniu tego człowieka na całym świecie doprowadziła go do jednego z najwyższych wyróżnień republiki, przyznając mu medal krzyża kawalera Legii Honorowej w 1919 r.” (Archives du Senegal 13G/121 nr 333).

²³ Nauczał, że „niektórzy Arabowie, choć są muzułmanami, gardzą Afrykanami bardziej niż Francuzami. Musimy stoczyć dwie bitwy: zewnętrzną z Zachodem oraz wewnętrzną w ramach ummy” (O'Brien 1988: 149).

francuskim, choć w swej twórczości posługiwał się klasycznym językiem arabskim (Siwierska 1991).

Konsolidacji bractwa sprzyjało jego hierarchiczne ustrukturyzowanie. Najwyższym autorytetem pozostawał (także po śmierci) Cheikh Ahmadou Bàmba, zwany także Seriiñ Touba (od nazwy założonego przez niego miasta). Uczniowie mili fundatorowi, tacy jak Ibrahim Fall (o którym będzie mowa niżej), dzięki swym przymiotom i czynom zyskiwali większy prestiż, zyskując z czasem tytuł szejka (*seriiñ*). W dłuższej perspektywie kluczowe znaczenie dla zinstytucjonalizowania bractwa Murodyya miała przyjęta tu zasada sukcesji charyzmatycznego przywództwa kolejno przez synów (później także wnuków) fundatora, którzy w odczuciu współbraci przejmowali *baraka* ojca i dziadka.

Zgodnie z zasadą sukcesji patrylinearnej²⁴ przewodnikami bractwa z biegiem lat zostawali kolejno bracia, synowie i w końcu wnukowie Ahmadou Bàmba. Po śmierci Cheikha Ahmadou Bàmba w roku 1927 jego następcą – kalifem (kalifem generalnym, wielkim marabutem) został pierworodny syn, a następnie kolejni jego synowie i wnukowie, obdarzeni do dzisiaj absolutną władzą nad wyznawcami. Linia sukcesji wygląda następująco:

- Seriiñ Mouhamadou Moustapha Mbacké (1927),
- Seriiñ Mouhamadou Fallilou Mbacké (1968),
- Seriiñ Abdoul Ahad Mbacké (1988),
- Seriiñ Mouhamadou Khadre (1988),
- Seriiñ Saliou Mbacké (2007),

²⁴ Zgodnie z obecnym wśród Wolofów zwyczajem małżeństwa kuzynowskiego o prestiżu potomka Ahmadou Bàmba decyduje nie tylko dystans genealogiczny – miejsce w męskiej linii sukcesji, ale także cechy linii matczynej. Matka (babka) pochodząca z linii genealogicznej Bàmba (lub rodu królewskiego) daje wyższy prestiż.

- Seriiñ Mouhamadou Lamine Bara Mbacké (2010) – pierwszy wnuk Ahmadou Bàmby, który został kalifem generalnym,
- Seriiñ Mountakha Mbacké (2018) (*Ahmadou Bamba of Senegal...*: 2-3).

Każdy kolejny kalif generalny bractwa, który zwyczajowo ma swoją siedzibę w świętym mieście Touba, jest uważany za duchowego przywódcę wszystkich muridów. Oprócz tego istnieje też zstępująca hierarchia potomków Amadou Bàmby, jego wnuków i prawnuków, tworzących grupę niższej rangi marabutów (używających także tytułu *seriiñ*), z których każdy ma swoich wyznawców (uczniów – *talibe*)²⁵.

Kluczowa dla spójności bractwa jest zasada podporządkowania się nakazom przewodnika duchowego, osobiste i fizyczne poddanie się jego woli – określanej mianem *njebbel* (wol. *njēbēlu*, arab. *bay'ah*, *talqīn*). W jednym ze swoich pobożnych podręczników Ahmadou Bamba wymienił cztery niezbędne cechy ucznia:

1. szczerą i niezachwianą miłość do przewodnika duchowego;
2. niekwestionowane posłuszeństwo wobec przewodnika duchowego;
3. porzucenie wszelkiej opozycji, w tym wewnętrzznego oporu wobec przewodnika duchowego;
4. porzucenie wszelkich preferencji dla własnej myśli ucznia (Sanneh 1987: 140).

Osobiste i fizyczne poddanie się ucznia woli opiekuna duchowego objawia się rytualnie w przysiędze składanej przez adepta swemu

²⁵ Na przykład przewodnikiem części kadry akademickiej uniwersytetu w Dakarze jest Seriiñ Moudou Ablaye Mbacké, prawnuk Ahmadou Bàmby, wnuk Seriiñ Bassirou, syn Seriiñ Mountakha Mbacké, obecnego kalifa generalnego muridów.

mistrzowi, zwanej *ndiguel*²⁶. *Ndiguel* ma charakter indywidualny, dotyczy sposobów zachowania (reguł życia), ogółu zobowiązań adepta względem przewodnika – konkretnego *seriñ*. Schematyczna formuła takiej przysięgi neofity sprowadza się do słów: „Oddaję wam moje ciało i duszę. Powstrzymuję się od tego, czego zabraniasz, a czego nakazujesz, przestrzegam” (Sanneh 1987: 141).

Wśród głównych reguł bractwa Muridyya wymienić należy przede wszystkim uchylenie się od stosowania przemocy. Jej miejsce zastępuje praca ujęta w formułę *khidma*. Ahmadou Bàmbe przypisuje się słowa: „Zbawienie pochodzi z poddania się marabutowi i ciężkiej pracy”, co stanowiło swego rodzaju odejście od konwencjonalnego islamu (*Ahmadou Bamba of Senegal...*: 1). Termin *khidma* ma szeroki zakres semantyczny oraz kluczowe znaczenie w doktrynie muridyizmu. Ahmadou Bàmba wyróżniał trzy różne rodzaje pracy: *khidma* (służba), *amal* (praca lub czynności) i *kasb* (opieka lub ból) (Babou 2007: 178).

Termin *khidma* (*chidma*) wywodzić się ma z arabskiego rdzenia *kh-dm* – co oznacza służyć komuś, być oddanym w służbę (w rozumieniu podobnym do *khadima rassoul* – sługa proroka). W tym kontekście ktoś działający w duchu *khidma* jest na usługach proroka. A zatem u podstaw etyki pracy muridów, ich aspiracji osobistych i społecznych leżą wartości religijne (Babou 2007).

Muridyizm, odrzucając monastyczny islam, rozwija to, co można nazwać filozofią pracy fizycznej w zachodnim tego słowa znaczeniu, co pozwala na uzyskanie niezależności finansowej i przyzwoite życie. Taką ideę satysfakcji z pracy odnaleźć można w muridyjskiej – przypisywanej Ahmadou Bàmbe – formule:

²⁶ Przysięga jest prawomocna pod warunkiem, że składana jest wobec prawdziwego przewodnika duchowego, czyli osoby, która sama w pełni wypełnia boskie polecenia. W ten sposób *ndiguel* nie może być narzędziem interesów osobistych (Mbacke Saliou 2016: 4).

„Pracuj tak, jakbyś nigdy nie miał umrzeć, i módl się, jakbyś miał umrzeć jutro” (por. Ndiaye 2006: 292)²⁷.

Ze stosunkiem do pracy i wynikających z niej korzyści (materialnych i duchowych) wiążą się specyficzne dla muridów formy redystrybucji zwanej *addiya*. W uproszczeniu sprowadza się ona do przekazywania przez wyznawców (*talibe*) dóbr materialnych (pieniędzy lub innych pożytków) swemu opiekunowi duchowemu (marabutowi). Taka ofiara ma miejsce zazwyczaj w czasie wizyty u opiekuna zwanej *zaria* (z arab. *zâra* – odwiedzać). Dla muridy wizyta u przywódcy duchowego i towarzyszący jej dar stanowią podstawę reguły etycznej bractwa (element osobistego zobowiązania wobec swego mistrza – *ndigueul*), a zarazem istotne wzmocnienie w wierze, ekwiwalent uczestnictwa w kolektywnych przedsięwzięciach bractwa. Zdarza się, że posażni muridzi rywalizują w hojności, oddając znaczne sumy pieniędzy jako *addiya*. Osobistą motywacją tej formy redystrybucji – ofiary dla opiekuna duchowego – jest przekonanie, że ten jest dla łącznikiem między życiem ziemskim a życiem po śmierci (Ndiaye 2006).

Celem *khidmy* nie było proste wytwarzanie bogactwa dla przyjemności, ale szukanie boskiej nagrody w zaświatach. Obejmowała więc także praktyki modlitewne, których najbardziej jaskrawym przykładem jest tzw. *zikr*. *Zikr* (arab. *dhikr* – dosłownie wspomnianie, inwokowanie, recytowanie) polega na śpiewnej recytacji imienia Bożego. Najbardziej zaawansowana forma tej praktyki modlitewnej to *zikr* *dżali* – głośna rytmiczna inwokacja do Boga, opierająca się głównie na recytacji boskich imion²⁸, której towarzyszy

²⁷ Por. <https://mouridiyya.tripod.com/mafatihoulbichri/id17.html> [dostęp: 12.04.2021].

²⁸ Występuje też cicha forma modlitwy (*zikr* *chafi*), odmawianej w myśli, w głębi serca.

ekstacyjny taniec²⁹. Najbardziej istotną frazą inwokacji jest *lā, ilāha, illa-llāh* (nie ma bóstwa ponad Boga) (Babou 2007: 178; Landowski 2008: 317-318).

W przeciwieństwie do *khidma* zarówno aktywność typu *amal*, jak i *kasb* są działaniami skierowanymi do ziemskiego życia, ale można je było również zamienić w „dobrą pracę”, środek do gromadzenia błogosławieństw i zadowolenia Boga (Babou 2007: 178).

Takie znaczenie nadał idei pracy Imrahim (Ibrahim) Fall (1855–1930), jeden z najznamienszych uczniów Ahmadou Bàmby, który nadał muridom szczególny etos pracy, wprowadził model rozwoju oparty na poszukiwaniu Boga poprzez korzyści generowane dla jego wspólnoty. Ibrahim Fall urodził się w wiosce Ndiaby Fall (w dawnym królestwie Kayor). Jego pierwotne imię brzmiało Yapsa Khanth Fall, co ma potwierdzać jego arystokratyczne pochodzenie i przynależność do szlachty (*garmi*) z lineażu wojowników *tyeddo* (Savishinsky 1994).

Koleje życia Ibrahima Falla (zwanego przez wyznawców familiarnie Maam³⁰ Cheikh Ibra Fall)³¹ dobrze ilustrują szersze zjawisko społeczne pierwszych dekad epoki kolonialnej, gdy konwersje

²⁹ Przedmiotem sporu wśród członków bractwa pozostaje kwestia komponentu muzycznego praktyk duchowych. Jak ujął to jeden z nich (z odłamu Baay Fall): „Jest wielu ludzi, którzy nie zrozumieli, że nawet zikr [...] ma coś wspólnego z muzyką. Ponieważ muzykę biorą za hałas i dlatego według nich może nie powinniśmy kojarzyć muzyki z zikrem. Ja zaśpiewałem piosenkę zikr i włączyłem ją do akordów na gitarze, i powiedziałem sobie: dlaczego nie? Zrobiłem dwie takie wersje [...] wierzę, że możliwe jest dokonanie sekcji *lâhilâha illa lâ* i zobaczenie akordów, którymi można się posługiwać” (Audrain 2001–2002: 241).

³⁰ Przydomek *maam* (*mame* – w języku wolof dosłownie dziadek) zwyczajowo jest nadawany jednostkom (mężczyznom i kobietom) na znak szacunku (Pézeril 2013: 67).

³¹ Imię Ibrahim nadał swemu nowemu uczniowi sam Cheikh Ahmadou Bàmba, co w ujęciu koranicznym miało znaczyć, że jest on przyjacielem Boga, pod ochroną Boga.

na islam wybitnych jednostek z warstwy wojowników (których status podupadał) pozwalały im na utrzymanie wysokiej pozycji społecznej poprzez przejście ze sfery polityki do sfery religii. Jak zauważyła Charlotte Pézeril, nastąpiło wówczas zastąpienie władzy politycznej przywództwem o charakterze religijnym. Po klęsce (śmierci) ostatniego (muzułmańskiego) władcy królestwa Cayor Lata Diora³² pustkę wypełniła quasi-polityczna funkcja religii, zmaterializowana w postaci charyzmatycznego przywódcy bractwa muridów (2008: 64).

Choć Ibrahim Fall wywodził się z grupy o tradycjach animistycznych, wzrastał jednak w epoce zamętu politycznego i moralnego pierwszych dekad kolonializmu. Wprowadziło to go na ścieżkę poszukiwań opiekuna duchowego. Źródła podają, że w młodym wieku uczył się Koranu, a także teologii, gramatyki, retoryki oraz języka arabskiego w sąsiedniej wiosce Ndiaré. Miał wówczas reputację człowieka zacieklego i o niezwykłej sile (Savishinsky 1994: 212). Jego życie odmieniło spotkanie w 1883 roku z Ahmadou Bąmbą. Jak opisuje to spotkanie Neil Savishinsky (1994), „Yapsa Khanth Fall (późniejszy Ibrahim Fall) złożył hołd Ahmadou Bąmbie w stylu niewolnika korony³³, rozebrał się i upadł na ziemię”. W tradycji muridów upamiętniana jest znamienna wymiana słów oddająca charakter relacji między tymi dwoma ludźmi. Oddając hołd swemu nowemu przywódcy duchowemu, Ibrahim Fall miał powiedzieć: «Choćbym znalazł tylko twój nagrobek, wiedz, że siła moich intencji pozwoliłaby mi spełnić mój cel.». Cheikh Ahmadou Bąmba miał wówczas odpowiedzieć: «Gdybym znalazł tylko gwiazdy

³² Lat Dior (Lat Jor) pochodził ze świeżo zislamizowanej rodziny (dynastii) panującej w królestwie Cayor. W linii matczynej (co jest istotne wśród Wolofów) z lineażu wojowników (*tyeddo*), o czym świadczy imię matki – Ngoné Latir Fall (Casanova 1976).

³³ Tyeddo byli swego rodzaju niewolnikami korony (niewolnikami władców).

i niebo, na które patrzył Mahomet, jestem pewien, że mógłbym osiągnąć cel z moją silną miłością do proroka [...] Wiedźcie, że [...] ani nie będę was chronić przed słońcem, ani dostarczać dóbr materialnych. Przyjmuję was, jeśli będziecie postępować zgodnie z zaleceniami Boga»” (Mbacke 1995, cyt. za: *Ahmadou Bamba of Senegal The Mourides*, s. 11).

Zgodnie ze złożoną deklaracją wierności – *njëbëlu* – oraz tak sformułowanym układem podległości – *ndiguel*³⁴ – Ibrahim Fall wypełniał rozkazy Cheikha aż do śmierci, okazywał absolutne, niewolnicze oddanie swojemu panu. Jego *pastef* (odwaga i oddanie) posłużył jako przykład dla wszystkich Muridów. W praktycznym wymiarze Ibrahim Fall poświęcił się pracy, uprawiał rolę, rąbał drewno na opał, przynosił wodę i budował schronienia oraz meczety (Savishinsky 1964: 213).

Ibrahim Fall ustanowił pięć zasad szacunku dla Cheikha Ahmadou Bamby i osobiście nadzorował ich przestrzeganie (*Ahmadou Bamba...*, 11):

1. Nigdy nie stój na tym samym poziomie co Amadou Bàmba Mbàkke.
2. Nigdy nie witaj Cheikha z kapeluszem na głowie.
3. Nigdy nie idź przed nim.
4. Zawsze rób *sudiot* z Cheikhiem (całuj jego ręce).
5. Zawsze ściszej głos przy nim.

Ibrahim Fall stał się wkrótce katalizatorem ekspansji bractwa muridów. Można powiedzieć, że odnowił on bractwo. Kierował jego bieżącymi sprawami (zwłaszcza po uwięzieniu mistrza). Zmienił też charakter relacji między zwykłymi muridami a ich przewodnikiem. Propagując doktrynę *dieuf dieul* (zbierasz to, co

³⁴ *Ndiguel* w języku wolof oznacza polecenie (rozkaz) wydane przez przywódcę, mające na celu pobudzenie zwolenników do działania lub do powstrzymania się od działań (Ndiaye 2006: 297).

siejesz), utrwalił kulturę pracy wśród muridów, a nawet narzucił ideę pracy jako ekwiwalent modlitwy (*Ahmadou Bàmba...*). Wprowadził zwyczaj dawania pieniędzy swemu przewodnikowi duchowemu. Jak ocenia Momar Coumba Diop (1980), Cheikh Ahmadou Bàmba oraz Cheikh Ibrahim Fall realizowali symbiozę wartości muridów: módlcie się i pracujcie. To wzajemne uzupełnianie się obu świątobliwych mężów odzwierciedla dwie drogi muridów: tę koncentrującą się na wymiarze doktrynalnym (*szaria*) i tę polegającą na wewnętrznym poszukiwaniu Boga (*haqîqa*) (M'Bow 1999: 34)³⁵.

Ibrahim Fall faworyzował tę ostatnią drogę i traktował pracę jako formę uwielbienia Boga. Ten rys jego aktywności był na tyle widoczny, że w końcu Cheikh Amadou Bàmba zdecydował, że ten z jego uczniów może pokazywać swoje oddanie Bogu wyłącznie poprzez pracę fizyczną³⁶. Otworzyło to drogę do powstania odłamu bractwa muridów zwanego Baay Fall (Baay Faal w jęz. wolof, Baye Fall według ortografii francuskiej)³⁷. Członkowie tej grupy zastępują zwykłą muźmańską pobożność, taką jak modlitwa i post, ciężką pracą i oddaniem duchowemu opiekunowi – marabutowi. Co zwraca uwagę obserwatorów, członkowie wspólnoty Baay Fall charakteryzują się ogromnym zapałem religijnym przechodzącym w stany ekstazy, widocznej zwłaszcza podczas uroczystości organizowanych przez muridów (fot. 3).

³⁵ Jeden z przywódców duchowych muridyżmu – Serif Babacar M'Bow definiuje *haqîqa* jako „wewnętrzną eksplozję”, popychającą duszę ku esencji pierwotnej (M'Bow 1999: 35).

³⁶ Choć sam przywódca muridów uważał, że praca fizyczna daje niezależność finansową i pozwala na godne życie w imię Boże, a przez to jest częścią religii, to nie sądził jednak, aby obowiązki religijne można było zastąpić pracą fizyczną (Siwierska 2012).

³⁷ Termin Baay Fall stosuje się w celu określenia męskich przedstawicieli bractwa, natomiast kobiety przynależące do grupy są określane jako Yaye (Yaay) Fall (*yaye* w języku wolof – matka).

Pozostaje kwestią otwartą wśród samych zainteresowanych, na ile ugrupowanie Baay Fall stanowi integralną część bractwa muridów, a nawet świata islamu. Baay Fall tworzy swego rodzaju odrębny podmiot socjoreligijny, na pół autonomiczną³⁸ strukturę podległości oraz równoległą linię sukcesorów przywództwa duchowego. Wyraża ją lista kalifów Baay Fall³⁹:

1. Seriñ Modou Moustapha Fall (1930–1950);
2. Seriñ Mor Tall Fall (1950–1954);
3. Seriñ Ablaye Fall Ndar (1954–1975);
4. Seriñ Assane Fall (1975–1980);
5. Seriñ Abdou Chakor Fall (1980–1984);
6. Seriñ Modou Aminta Fall (1984–2006);
7. Seriñ Dieumb Fall (2006–).

W przeciwieństwie do innych mużulmanów nie łączą oni, podobnie jak ogół muridów, religii mużulmańskiej z arabską tradycją i trzymają się tradycji afrykańskiej. Ścieżka (*tarik*a) zapoczątkowana przez Maam Cheikha Ibrahima Falla zawiera jednak w sobie wiele oryginalności. Jego wyznawcy nie praktykują codziennych modlitw ani postu w ramadanie. Te podstawowe filary doktryny i praktyki mużulmańskiej zastępuje u nich całkowite podporządkowanie przywódcom (opiekunom) duchowym (marabutom). Można powiedzieć, że inwestują w mistykę pracy, która ma otworzyć przed nimi ścieżki Allaha w ramach wewnętrznego mistycznego poszukiwania (Audrain 2001–2002). Wyznawcy Baay Fall odróżniają się od innych mużulmanów przekonaniem, że praca wykonana w życiu doczesnym w imię ich marabuta zwalnia ich z religijnych obowiązków, ponieważ ich dzieła otworzą im drzwi do raju.

³⁸ Podległą jednak obecnemu generalnemu kalifowi muridów.

³⁹ *Les Khalifes Généraux Des Mourides: Les 7 Empreintes De Bamba*, leral.net/Les-Khalifes-Generaux-Des-Mourides-Les-7-Empreintes-De-Bamba_a131934.html [12.07.2021].

Oryginalna interpretacja islamu powoduje pewną marginalizację Baay Fall w łonie muridów i szerzej ujętej ummy. Zdarza się, że poszczególni muridzi ostro krytykują ścieżkę Baay Fall⁴⁰. Muzułmanie niebędący muridami stygmatyzują ich, widząc w nich „fałszywych muzulmanów”, którzy nie szanują pięciu filarów islamu. Można powiedzieć, że są oni zawieszani pomiędzy ortodoksją a heterodoksją islamu. Krytycy zarzucają osobom wybierającym ścieżkę Baay Fall, że są motywowane niewielką liczbą ograniczeń wynikających z ich doktryny. Oskarżają ich o spożywanie alkoholu i narkotyków oraz praktykowanie żebractwa. Jak podkreśla Xavier Audrain (2001–2002), to negatywne postrzeżenie opiera się jednak w równym stopniu na nieznaności oryginalnej doktryny Baay Fall (baay-fallizmu) ze strony innych muzulmanów, jak i na zbyt dużej niekiedy rozbieżności między rzeczywistymi zachowaniami jej wyznawców a doktryną. Ta swoista spoistość i rozdzielność oraz nieostra granica pomiędzy muridami a Baay Fall – dwoma podmiotami socjoreligijnymi – zawiera się w zasadzie mówiącej, że aby być Baay Fall, trzeba być najpierw muzulmaninem i muridem, jakkolwiek nie każdy murida jest Baay Fall.

W łonie samych Baay Fall toczy się gorąca debata dotycząca kryterium zaliczenia kogoś do wspomnianej grupy. Ponieważ rzecz dotyczy zachowań religijnych jednostek, a właściwie różnorodności indywidualnych i subiektywnych percepcji zachowania, kryteria bywają nieostre. W dyskursie pojawiła się zatem kategoria „fałszywych Baay Fall”. Kategoria ta odnosi się do osób, które wyglądają jak Baay Fall⁴¹, lecz z pewną dozą dowolności podchodzą

⁴⁰ Jeden z czołowych teologów muridyzmu Cheikh Tidjane Sy opisał nawet doktrynę Baay Fall jako „nonsens, karykaturę muridyzmu” (Sy 1969: 287).

⁴¹ Z perspektywy zewnętrznego oglądu członków wspólnoty Baay Fall charakteryzują: pogodne usposobienie, barwne, patchworkowe ubrania (*njexas*), włosy uformowane w dredy (*sujoot*) oraz biżuteria (*tahilou*), w tym wisior ze skóry z podobizną Ibrahima Falla (zwany *ndomba bate*). Muridzi noszą podobny

do wykonywania treści *njēbēlu* – aktu wierności swemu przywódcy duchowemu lub wręcz lekceważą zobowiązania, które z niego wynikają (Audrain 2001–2002)⁴².

Niemniej wszystkich muridów i Baay Fall spaja mistyczne przywiązanie do świętego miasta – Touby. Miasto, założone w latach 20. XX wieku przez Cheikha Ahmadou Bàmbę opodal jego rodzinnej wsi Mbacké (dzisiaj osada satelicka Touby), cieszy się szczególnym statusem – autonomicznym, wręcz eksterytorialnym. Zarządzane jest w reżimie teokratycznym przez rodzinę (potomków) założyciela bractwa. Rozległa półmilionowa aglomeracja, złożona głównie z jedno-, dwu-, rzadziej trzypiętrowych budynków, podzielona jest na dzielnice – *darou*, które stanowią domenę poszczególnych potomków Ahmadou Bàmby (jego wnuków i wnuczek)⁴³ i gdzie grupują się ich zwolennicy (uczniowie)⁴⁴. Nad centrum góruje wspaniały meczet o bogato zdobionych wnętrzach, z pięcioma minaretami⁴⁵. W północno-wschodnim narożniku meczetu znajduje się mauzoleum Ahmadou Bàmby, wokół którego za kratą zbierają się wierni (pielgrzymi)⁴⁶. Wokół meczetu rozłożone są sklepy i stragany z dewocjonaliami. W bliższym i dalszym otoczeniu znajdują się domy pielgrzymów i tym podobne pobożne

wisior, lecz z podobizną Ahmadou Bàmby, zwany *ndiēle*. Do ich atrybutów zaliczyć można także charakterystyczne bębny *sabar* lub *djembe* towarzyszące śpiewom (śpiewnym recytacjom) w języku wolof.

⁴² Często jako cechy „fałszywych Baay Fall” wskazuje się, wynikający z „lenistwa”, brak znajomości „tajemnicy pracy”, tendencję do „włóczegostwa” i związanego nim „żebractwa” (Audrain 2001–2002: 43).

⁴³ Serce miasta – otoczenie Wielkiego Meczetu, to domena kalifa generalnego.

⁴⁴ Każde *darou* ma swoje centrum (*peñci*) – siedzibę potomka A. Bàmby (jego dom), meczet, budynki publiczne: szkołę, kostnicę itp.

⁴⁵ Dzisiaj ta świątynia jest jednym z trzech największych meczetów Afryki (obok meczetu w Kano i Casablance).

⁴⁶ Ahmadou Bàmba, inicjator budowy meczetu, nie doczekał jego ukończenia, ale został przy nim pochowany w 1927 roku.

fundacje. Panuje tutaj atmosfera modlitwy i medytacji. W całym mieście obowiązuje pełna prohibicja, zakaz palenia tytoniu oraz korzystania z innych używek. Miasto jest praktycznie zamknięte dla usług turystycznych, brak tu restauracji, a jedyny skromny hotel (motel) znajduje się w pobliskim Mbacké.

Miasto ożywia się kilka razy w roku w sezonie pielgrzymek. Największa z nich – zwana Wielkim Magalem⁴⁷ (Grand Magal de Touba) ma miejsce w rocznicę zesłania Ahmadou Bàmby do Gabonu 18. dnia miesiąca safar⁴⁸. Do Touby przybywa wówczas na kilka dni nawet do trzech milionów pielgrzymów z całego Senegalu, z krajów ościennych, a nawet z Europy. To wielkie logistyczne wyzwanie (noclegi i wyżywienie pielgrzymów) mobilizuje całą wspólnotę wiernych (Bava, Gueye 2001)⁴⁹. Jak ujmują to sami zainteresowani, pracują dla przywódcy Touby (Liggeyeul Seriñ Tuba).

Zarówno w Toubie, jak i w innych miejscach społeczności muridów i Baay Fall zorganizowane są w dwóch rodzajach struktur. Pierwsza z nich to ` tzw. *daara*⁵⁰ – swego rodzaju szkoła koraniczna. Zakres semantyczny terminu jest jednak znacznie szerszy. Jest to miejsce (dom, kompleks budynków), gdzie mieszkają wyznawcy (uczniowie) konkretnego przywódcy duchowego. Tworzą one swego rodzaju jednostkę ekonomiczną i społeczną. Początkowo *daara* powstawały w regionie Baol (w kolebce muridów), w miejscach oddalonych od ośrodków miejskich (zwłaszcza Saint-Louis lub

⁴⁷ *Magal* (*màggal*) – to ceremonia religijna poświęcona ważnym wydarzeniom dla bractwa, organizowana na cześć znanych i cenionych przywódców religijnych, także poza świętym miastem Touba, np. Magal Porokhnane (poświęcony matce Ahmadou Bàmby – Mame Diarra Bousso).

⁴⁸ W roku 2021 dzień ten przypadał 25 września.

⁴⁹ Muridzi i Baay Fall z różnych stron świata biorą wówczas urlop, aby swą pracą (i fundacjami) przyczynić się do sprawnego obsłużenia pielgrzymów.

⁵⁰ Termin *daara* pochodzi z języka arabskiego i oznacza dom.

Dakaru), co było narzucone przez władze kolonialne, upatrujące w bractwie muridów element dywersyjny. Jednak właśnie takie ulokowanie pierwszych *daara* sprzyjało rozwijaniu w nich wartości muridyzmu. Najbardziej szanowanymi *daara* są te prowadzone przez potomków Ahmadou Bàmby lub Ibrahima Falla, a najlepiej ich obu. W pierwszych dekadach rozwoju muridyzmu *daara* były społecznościami „kawalerskimi”, z czasem nabrały charakteru mieszanego, gdy dopuszczono w nich do zawierania małżeństw wśród uczniów⁵¹. *Daara* kojarzone są ze środowiskiem wiejskim, gdzie początkowo się rozwijały. Wraz z rozwojem bractwa spotkać je też można w ośrodkach miejskich.

Nieco odmienną strukturę organizacyjną muridów (i Baay Fall) tworzą tzw. *dahira*. Są to miejskie stowarzyszenia muridów (i Baay Fall) powstałe w celu wspólnej pracy i utrzymywania kontaktu z przywódcami bractwa⁵². Z racji heterogenicznego charakteru populacji miejskiej w ramach jednego *dahira* mogą być stowarzyszeni uczniowie (zwolennicy) różnych przywódców bractwa. Poszczególne *dahira* znajdują się pod opieką reprezentanta (*diawrigne*), przywódcy (reprezentantów), opiekuna duchowego (opiekunów duchowych).

Zarówno struktury typu *daara*, jak i *dahira* są formą adaptacji do współczesnych, pokolonialnych realiów politycznych i ekonomicznych Senegal. Tworzą zespołowy system redystrybucji i ubezpieczenia społecznego. Natomiast bractwo muridów jako całość, wraz ze związanymi z nim Baay Fall, stanowią platformę integracji społecznej sprzyjającej zachowaniu muzułmańskiej

⁵¹ Istnieją też *daara* kobiece, np. Daara Mame Diarra Busso w Porokhane (<http://htcom.sn/focus-sur-la-daara-mame-diarra-bousso-a-porokhane-3627.html>).

⁵² *Dahira* funkcjonują także w diasporze senegalskiej w Europie i Ameryce.

tożsamości o zabarwieniu, tak narodowym – senegalskim⁵³, jak i rasowym – ideologiczne figury czarnego człowieka. Znaczenie społeczne i polityczne bractwa nabiera tym większego znaczenia z punktu widzenia historycznego, że muridzi wraz z Baay Fall mają niezaprzeczalne zasługi w zespoleniu społeczeństwa w epoce kolonialnej i odegrali ważną rolę w rozwoju gospodarczym kraju.

BIBLIOGRAFIA

- Ahmadou Bamba of Senegal. *The Mourides* 2011 (PDF generated using the open source mwlib toolkit. See <http://code.pediapress.com/> for more information).
- Audrain X., *Baay Fall du temps mondial: Individus modernes du Senegal. Des dynamiques de construction de sujets individuels et d'invention d'une modernité véhiculées par l'originale communauté islamique des Baay-fall*, Mémoire de DEA d'Études Africaines Paris 2001–2002.
- Babou A. Cheik, *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853–1913*, Ohio University Press, Athens, 2007.

⁵³ Muridzi, a zwłaszcza kult ich fundatora Cheikha Ahmadou Bàmby, uważanego przez ogół Senegalczyków za bohatera narodowego – odegrali istotną rolę w budowaniu idei współczesnego narodu senegalskiego. Do ich grona zaliczyć można wielu wybitnych przedstawicieli elit senegalskich z prezydentem Macky Sallem. Co zresztą budzi niekiedy pewne kontrowersje, wynikające z faktu, że prezydent kraju jako murid może podlegać wpływowi swego mistrza duchowego. Niektórzy przywódcy muridów (np. Seriiñ Modou Kara Mbacké), roszczą sobie przywilej namaszczenia przyszłego następcy obecnej głowy państwa; zob. https://www.senenews.com/actualites/multimedia/video/video-a-la-une/succession-de-macky-sall-letonnante-revelation-de-serigne-modou-kara-video_360612.html [dostęp 19.07.2021].

- Bava S., Gueye C. (Cheikh), *Le grand magal de Touba: exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme*, „Social Compass”, 48 (3), 2001, s. 421-438.
- Casanova M., *Lat Dior: le dernier souverain du Cayor*, ABC: Nouvelles éditions africaines, 1976.
- Bonner M., *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton, Princeton University Press, 2008.
- Diéye C.A., *Touba, Signes et Symboles*, Editions Deggel, Paris 1997.
- Diop A.D., *La société wolof. Tradition et changement. Les systèmes d'inégalités et doination*, Kharthala: Paris 1981.
- Esposito J.L., *Islam: The Straight Path*, Oxford University Press, 1988.
- Kłodkowski P., *Homo mysticus hinduizmu i islamu. Mistyczny ruch bhakti i sufizmu*, DIALOG, Warszawa 1998.
- Landowski Z., *Islam, nurty, odłamy, sekty*, Książka i Wiedza, Warszawa 2008.
- Mały słownik kultury świata arabskiego*, J. Bielawski (red.), Wiedza Powszechna, Warszawa 1971.
- Mbacke Saliou, *The Mouride Order*, Berkley Center for Religion, Pace & World Affaires, Georgetown University, 2016.
- Mbacké, Seriiñ Bassirou, *Intinéraires du Bienfait* (K. Mbacké, trans.), Imprimerie Saint Paul, Dakar 1995.
- M'Bow S.B. (Serigne Babacar, *La voie Baye-fall – Maam Cheikh Ibra Fall ou la Lumière du dedans*, impression privée, Genève 1999.
- Marty P., *Les Mourides d'Amadou Bamba*, Paris 1913.
- Meri J.W. (ed.), *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, vol. 1, Routledge: New York, London 2006.
- Monteil V., *Lat Dior, Damel du Kayor, et l'islamisation des Wolofs*, „Archives de sociologie des religions”, n°16, 1963, s. 77-104.
- Ndiaye B., „Muridiyyah” w Senegalu. *Rehabilitacja i afrykanizacja islamu*, w: A. Żukowski (red.), *Islam we współczesnej Afryce*, UWM: Olsztyn 2006, s. 279-301.
- Ndijaje B., *Kolonia Senegalu – początek kolonizacji francuskiej w Czarnej Afryce*, „Echa Przeszłości”, v. XI, 2010, s. 91-110.
- Pézeril C., *Islam, mysticisme et marginalité: les Baay Faal du Sénégal*, L'Harmattan, Paris 2008.

- Pheffer P.E., *Railroads and Aspects of Social Change in Senegal, 1878–1933* (1975), Publicly Accessible Penn Dissertations, 2135, <http://repository.upenn.edu/edissertations/2135> [dostęp 12.06.2021].
- O'Brien D.B.C., *The Mourid of Senegal: The political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Clarendon Press, Oxford 1975.
- O'Brien, D.B.C., *Charizma Comes to Town: Muride Urbanisation 1945–1986*, w: D.B.C.
- O'Brien, C. Coulon (red.), *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford Studies in African Affairs: Oxford 1988, s. 149.
- Robinson D., *Beyond Resistance and Colaboration: Ahmadu Bamba and the Murida of Senegal*, „Journal of Religion in Africa”, vol. 21, 2, 1991.
- Sanneh L., *Saints and Virtue in African Islam: An Historical Approach*, w: J.S. Hawley (ed.), *Saint and Virtues*, University of California Press London–Berkeley 1987, s. 127-143.
- Savishinsky J.N., *The Bayed Fall of Senegambia: Muslim Rastas in the Promised Land?* „Africa: Journal International African Institute”, v. 64 (1994), s. 211-219.
- Siwierska E., *Islam w Senegalu, pacyfista Ahmadu Bamba*, „Rocznik Muzułmański” nr 9.
- Sow F., *Les logiques de travail chez les mourides*, Paris–La Sorbonne, mémoire de DEA d'études africaines, anthropologie juridique (dir. E. Le Roy), 1998.
- Sy C.T. (Cheikh Tidiane), *La confrérie sénégalaise des mourides*, Biarritz, Présence Africaine, 1969.
- Vorbrich R., *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, UAM, Poznań 2012.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, PWN, Warszawa 2002.

Muridiyya and Baay Fall. A charismatic community of two socio-religious entities in action

Abstract

The Muslim religious brotherhood of Muridiyya and its offshoot Baay Fall are examples of communities centred around charismatic leaders. This is a Muslim brotherhood innate to Senegalese society and at the same time present in diaspora. It has a multi-ethnic character, although the dominance of the Wolof people is apparent. It also has a complex political and social system. The Brotherhood was founded in colonial times by Aḥmadou Bàmba Mbàkke, who went down in history as Cheikh Ahmadou Bàmba Mbacké. He promoted the idea of peaceful resistance to the colonizers and an ethos of hard work. Thanks to this, the brotherhood played an important role in the country's economic development.

Keywords: Senegal, Muridiyya, Baay Fall, Aḥmadou Bàmba Mbàkke

Słowa kluczowe: Senegal, Muridiyya, Baay Fall, Aḥmadou Bàmba Mbàkke



Fot. 1. Ahmadou Bàmba – fot.
domena publiczna
[https://it.wikipedia.org/wiki/
Cheikh_Ahmadou_Bamba#/media/
File:AhmaduBamba.jpg](https://it.wikipedia.org/wiki/Cheikh_Ahmadou_Bamba#/media/File:AhmaduBamba.jpg)



Fot. 2. Ibrahim Fall –
fot. domena publiczna
[https://en.wikipedia.org/wiki/
Ibrahima_Fall#/media/File:
Ibrahimafall.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Ibrahima_Fall#/media/File:Ibrahimafall.jpg)



Fot. 3. Melorecytacja tekstów Ahmadou Bamby podczas uroczystości pogrzebowych – Touba 2019 (fot. Ryszard Vorbrich)



Fot. 4. Wielki Meczet w Touba – 2019 (fot. R. Vorbrich)



Fot. 5. Murida w uroczystym stroju. Widoczny wisior z podobizną opiekuna duchowego danej osoby – Touba 2019 (fot. Elżbieta Sanou)



Fot. 6. Baay Fall podczas modlitw w czasie uroczystości pogrzebowych – Touba 2019 (fot. Ryszard Vorbrich)

JACEK JAN PAWLIK SVD

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2142-9976>

CHRZEŚCIJANIE I MUZUŁMANIE W TOGO. SZANSE WSPÓLNEGO ŻYCIA

Z perspektywy Togo zarówno islam, jak i chrześcijaństwo są religiami obcymi, które przybyły na te ziemie w określonym czasie historycznym, dlatego też, aby zrozumieć sytuację współczesnych relacji między chrześcijanami a muzułmanami w Togo, trzeba choćby pokrótce zaznajomić się z historią tych religii na badanym obszarze, dotrzeć do ich początków, uchwycić rozwój oraz określić czynniki, które wpłynęły na ich rozprzestrzenianie: stosunki społeczne, układy polityczne i metody misyjne. Islam wyprzedza chrześcijaństwo w Togo o ponad sto lat. Obie religie zdobywały wyznawców wśród ludności tubylczej równolegle, każda według własnych metod i strategii. Trzeba zaznaczyć, że nie odnotowano istotnych starć ani konfliktów wyznaniowych, nie było też większych konfrontacji ani konkurencji.

Dziś można mówić o pewnej koegzystencji chrześcijan i muzułmanów w Togo. Spotkania i gesty o charakterze grzecznościowym na poziomie liderów z okazji świąt podkreślają wzajemny szacunek, rozdzwienki zaś w obszarze życia codziennego wynikają bardziej z partykularnych interesów społeczno-gospodarczych niż z animozji na tle religijnym. W ostatnim jednak czasie zauważa się w Togo, podobnie jak w innych krajach Afryki Zachodniej, silną aktywność fundamentalistów islamskich, od których odcinają się muzułmanie zrzeszeni w Unii Muzułmanów Togo (UMT). Również o fundamentalizmie można mówić w przypadku niektórych kościołów ewangelikalnych i pentekostalnych, które pojawiły się

w Togo w ostatnich trzydziestu latach. W artykule tym ograniczę się do muzułmanów o „starych korzeniach” oraz kościołów misyjnych: katolickiego, luterańskiego i metodystycznego.

Na wstępie przedstawione zostaną początki islamu i chrześcijaństwa w Togo. Obecność islamu datuje się od XVIII wieku, natomiast chrześcijaństwo przybyło praktycznie wraz z kolonizacją w drugiej połowie XIX wieku. Metody zdobywania adeptów różniły się zasadniczo. Islam rozwijał się naturalnie w ramach rodzin, grup etnicznych i zawodowych, chrześcijaństwo natomiast, propagowane przez obcokrajowców, kładło nacisk na szkolnictwo. I choć z czasem nastąpiła afrykanizacja struktur kościelnych, to właśnie ze względu na ich ciężar i sztywność mniej widoczna jest siła świadectwa.

1. Pierwsze spotkania chrześcijaństwa z islamem

Jak zaznaczono na wstępie, islam był obecny w Togo na długo przed kolonizacją, głównie za sprawą kupców – zjawisko powszechne na terenie całej Afryki Zachodniej. Kupcy przemieszczali się pojedynczo lub w małych grupach, a dążąc do zdobycia potencjalnych klientów, penetrowali osady i targowiska pokojowo, ale skutecznie. Ich grzeczność oraz prestiż jako ludzi umiejących czytać i pisać oraz przebiegłość polityczna pozwoliły im stopniowo zdobyć akceptację tubylców, a z czasem zająć pozycję ludzi niezastąpionych. Islam ma to do siebie, że może być wszędzie praktykowany i nie jest związany z kapłaństwem ani z żadnym miejscem. Ta forma religijności odpowiada mobilności kupców, regularność praktyk religijnych, szczególnie podczas ramadanu, a także inne wymogi budziły zaś podziw. Przez częste ablucje, modlitwy i pokłony kupiec muzułmański przyciągał pogan. Ponadto jego aktywność była bardzo użyteczna. Pomagał upłynniać

produkty rolne i udzielał pożyczek. Zdobywał zaufanie rolników i wzbudzał poszanowanie¹.

Strategia przyciągania przez islam przewiduje dwa etapy. Najpierw przywiązanie do siebie populacji, a dopiero potem wprowadzenie jej do systemu religijnego. Długo po materialnym i zewnętrznym przywiązaniu następuje islamizacja na poziomie religii. Przejście dokonuje się na poziomie znaków: nadanie imion muzułmańskich, modlitwa rytualna, strój, budowa miejsca modlitwy i meczetu. Na poziomie życia społecznego następuje systematyczne zgrupowanie rodzin w dzielnicach muzułmańskich².

W ten sposób proces konwersji na islam przebiegał również w Togo. Można by spytać, czy na tym terytorium zaistniał jakiś powód, który przyciągnąłby kupców muzułmańskich. Otóż Togo leżało na szlaku kolei, który przebiegał od miasta Salaga na skraju lasu gwinejskiego, przez Togo i Benin, do kraju Hausa. Dla ludu Hausa orzechy kola mają wyjątkową wartość symboliczną ze względu na zastosowanie w rytuałach religijnych, głównie przy zawieraniu małżeństw, ponieważ są symbolem siły i wigoru. Znaczenie orzechów w zislamizowanym od dawna kraju Hausa było tak wielkie, że utożsamiano je z islamem.

Najkrótsza droga z Salagi do Kano w kraju Hausa wiodła m.in. przez terytoria zamieszkane przez ludy Basari, Tem i Bariba. Była to strategicznie najważniejsza trasa, która pozwalała jak najszybciej dotrzeć do celu, bo przenoszony towar szybko ulegał zepsuciu. Orzechy kola są produktem bardzo nietrwałym, a ich przechowywanie wymaga utrzymywania stałej wilgoci. Podczas powrotu kupcy mogli sobie pozwolić na drogę okrężną, mniej wymagającą, przez sawannę z kraju Hausa do Ouagadougou

¹ K. Napala, *Les forces religieuses et les rapports interreligieux au Togo sous la colonisation française: 1914–1960*, Bordeaux: Université Michel de Montaigne (praca doktorska) 2007, s. 94.

² Tamże, s. 96.

w dzisiejszym Burkina Faso i dalej na południe do Salagi. Wzdłuż orzechowego szlaku przy lokalnych osadach powstawały dzielnice mużułmańskie, tzw. zonga. W miejscach tych kupcy mogli spotkać współwyznawców i pomodlić się w domach modlitwy lub meczetach. Szlak kolei istniał już w XV wieku³, od XVII do XIX wieku zaś był on szczególnie uczęszczany⁴.

Niezależnie od osiedli kupców utworzyły się na terenie dzisiejszego Togo mużułmańskie jednostki polityczne⁵. Na pierwszym miejscu należy wspomnieć królestwo⁶ Anoufo. Jego lud, nazywany również Tchokossi, osiedlił się w regionie miejscowości Mango w północnym Togo, w środkowym biegu rzeki Oti, lewego dopływu Wolty, w połowie XVIII wieku, przybywszy z Wybrzeża Kości Słoniowej. Byli to zislamizowani wojownicy kawalerzyści, którzy służyli jako najemnicy. Posiadali broń palną, a ze względu na siłę militarną zdominowali sąsiadujące ludy⁷. Jak zauważa Robert Cornevin, Anoufo, chcąc pozostać kastą panów, nie nawracali na islam, ale żenili się z miejscowymi kobietami i w ten sposób umacniała się obecność mużułmanów w tym regionie⁸.

Drugą jednostką polityczną, o której należy wspomnieć, to królestwo Kotokoli. Jego historia sięga początków XVIII wieku. Założone zostało przez klan Mola pochodzenia Gurma⁹. Pod ko-

³ N.L. Gayibor (red.), *Histoire des Togolais*, t. 1, Lomé: Presse de l'UB 1997, s. 282.

⁴ E.G. Norris, *The Hausa Kola Trade through Togo, 1899–1912. Some Quantifications*, „Paideuma” 30, 1984, s. 161–184.

⁵ Pominięte zostanie królestwo Dagomba, które co prawda leżało na terenie niemieckiej kolonii Togo, ale od 1958 r. obszar ten należy do Ghany.

⁶ W bardziej ścisłym sensie są to wodzostwa.

⁷ N.L. Gayibor (red.), *Histoire du Togolais*, t. 1, s. 291–303.

⁸ R. Cornevin, *Le Togo: des origines à nos jours*, Paris: Académie des Sciences d'Outre-Mer 1988, s. 363.

⁹ A więc przez obcych. Kraj Gurma leży 300–400 km na północ od centrum Kotokoli, Tchaudjo (Sokodé).

niec XVIII wieku pod kuratelą tego klanu znaleźli się kupcy i rzemieślnicy muzułmańscy różnego pochodzenia. Choć napływowi mieszkańcy zaadaptowali język miejscowy tem (język ludu Temba), uważani byli przez Temba za obcych. Ochrona, jaką zapewniał muzułmanom wódz Kotokoli, nie oznacza, że sam był muzułmaninem. Dopiero wódz Uro Djobo II, prawdopodobnie w latach 60. XIX wieku, nawrócił się na islam. Wódz ten podjął serię ważnych reform, aby umocnić władzę nad innymi wodzostwami regionu. Poddał kontroli państwa handel solą i niewolnikami, a przeciw stawiającym opór wodzom zatrudnił najemników. Promował muzułmanów i islam. Spotkał się jednak z silną opozycją, po jego śmierci zaś w latach 70. XIX wieku zbuntowała się ludność. Jego syn Uro Djobo III wyrzekł się muzułmańskich tendencji, ale nie zdołał ugasić rewolty wodzostwa Bafilo. Nie mogąc przywrócić porządku, wódz Kotokoli wezwał Niemców¹⁰, którzy zdławili rewoltę, a rok później podpisali z nim traktat o protektoracie. Wspomnieć również należy, że do lat 60. XX wieku niewielu wodzów Kotokoli było muzułmanami¹¹.

Zanim Togo stało się oficjalnie kolonią niemiecką, na tym terytorium były aktywne trzy protestanckie towarzystwa misyjne: Norddeutsche Missiongesellschaft (NDM), Basler Mission (BM) i Wesleyan Methodist Mission Society (metodyści). Misjonarze NDM przybyli do kraju Ewe w 1847 roku (region Wolty). Po okresie systematycznego rozwoju druga wojna Korony Brytyjskiej z królestwem Ashanti zadała misji poważny cios, tak że po zakończeniu wojny w 1874 roku musiano zaczynać ewangelizację od nowa. Kiedy zaś ustalono granicę między Gold Coast a niemieckim Togo

¹⁰ Było to w 1888 r., kraj Kotokoli był w gestii Niemców, którzy od 1884/1885 r. posiadali legalnie kolonię Togo. Zob. N. Levtzion, *Muslims and Chiefs in West Africa. A Study of Islam in the Middle Volta Basin in the Pre-Colonial Period*, Oxford: The Clarendon Press 1968, s. 179.

¹¹ Tamże, s. 178-180.

(1899), większość stacji misyjnych znalazła się po niemieckiej stronie, w zachodniej części kolonii. Misję w Lomé założyli dopiero w 1896 roku. Rozwój BM był nieporównywalnie mniejszy. Misjonarze przybyli do tego regionu w 1881 roku. Po ustaleniu granicy, choć do 1899 roku mieli już 1518 ochrzczonych, tylko jedna stacja pozostała po stronie niemieckiej, pozostałe zaś – w granicach kolonii brytyjskiej. Jeśli chodzi o metodystów, to przybyli do Togo w 1870 roku (do Aného i okolic) i pracują tam nieprzerwanie po dzień dzisiejszy¹².

Niewątpliwie największym sukcesem pośród denominacji chrześcijańskich w Togo może poszczycić się Kościół katolicki. Po nieudanych próbach w latach 80. XIX wieku, wraz z utworzeniem Prefektury Apostolskiej w 1892 roku, przybyli na terytorium Togo księża werbiści. Wspierani materialnie przez dom macierzysty w Steylu oraz przez stały napływ misjonarzy – a od 1897 roku również misjonek ze Zgromadzenia Służebnic Ducha św. – odnotowali spektakularny rozwój. Pierwszą misją było Lomé. W ciągu trzech pierwszych lat założono cztery nowe stacje misyjne: Adjido, Agbodrafo, Togoville i Aného, w pierwszej zaś dekadzie XX wieku sześć następnych: Atakpamé, Kpalimé, Assahum, Agu, Adéta i Tsevié¹³.

Na całym terytorium pracy misyjnej mogli spotkać muzułmanów. W Lomé istniało od chwili powstania miasta pokaźne zongo skupiające kupców muzułmańskich, głównie Hausa. Również w innych większych miejscowościach odnotowuje się obecność muzułmanów, na przykład w Kpalimé administracja niemiecka przyznała teren pod zongo w 1896 roku, a od 1901 roku istniał tam już pierwszy meczet¹⁴.

¹² Zob. K. Müller, *Geschichte der katholischen Kirche in Togo*, Kaldenkirchen: Steyler Verlagsbuchhandlung 1958, s. 29-33.

¹³ Tamże, cz. I.

¹⁴ K. Napala, *Les forces religieuses*, s. 98.

Heinrich Klose, przebywający w Togo w latach 90. XIX wieku, opisuje wygląd spotkanych muzułmanów: „Wysocy i piękni ludzie z brodą, w powłóczystym, niebieskim bubu¹⁵ i niebywale szerokich spodniach, podchodzą, aby nas pozdrowić. Ci Hausa robią wrażenie biegłych kupców i światowych ludzi. Zachowują się względem białych swobodnie i skwapliwie. Wodzów i znakomitości można rozpoznać po wielkich turbanach, biedni noszą czerwone chéchia¹⁶. Kobiety muzułmańskie wyróżniają się przez ich charakterystyczne wysokie fryzury i perły koralowe ozdabiające prawą rękę¹⁷. Również i misjonarze odróżniali się znacznie ubiorem, nosili bowiem sutanny (białe lub szare) i charakterystyczne kaski kolonialne, nie zapominajmy o dziko rosnącej brodzie. Jeszcze bardziej osobliwy wydawał się strój zakonnic. Choć dostosowany kolorem do tropiku, pozostawał niepraktyczny ze względu na „uwięzienie” głowy pod rusztowaniem obowiązkowego welonu.

Podkreślić należy, że w czasie kolonizacji niemieckiej władze znacznie ograniczały działalność misjonarzy chrześcijańskich. Z jednej strony dekret rządu cesarskiego zakazał wszelkiej działalności misyjnej na północy kraju. Zakaz ten obowiązywał od 1907 do 1912 roku. Niemcy przyjęli politykę wspierania islamu. Nie chodziło przy tym tylko o specjalną predylekcję pewnych elit niemieckich do tej religii, ale o cele praktyczne. Jednym z powodów była troska o „obiektywizm naukowy” – jak najdłuższe utrzymanie populacji północnego Togo z dala od wpływów cywilizacji białych, aby móc ją badać „w czystej postaci”. Innym powodem była troska o bezpieczeństwo północnej części kraju. Zakaz dotyczył wszystkich obcych, nie tylko Europejczyków, ale

¹⁵ Rodzaj tuniki.

¹⁶ Rodzaj fezu.

¹⁷ H. Klose, *Le Togo sous drapeau allemand (1894– 1897)*, Lomé: Éditions Haho 1992, s. 41.

również Afrykanów. Już wtedy stykano się bowiem ze zjawiskiem fundamentalizmu islamskiego¹⁸.

Kiedy zaś otwarto północ dla penetracji chrześcijaństwa, w październiku 1912 roku rząd cesarski wydał dekret dzielący północne Togo na dwie strefy wpływów religijnych: część wschodnia z Sokodé i Dapaong przypadła katolikom, część zachodnia z Yendi (przyszłe Togo Brytyjskie) – protestantom¹⁹.

Pierwszą misją katolicką na północy kraju, założoną w 1913 roku, było Alédjo w kraju Kotokoli²⁰. Wybór Alédjo podyktowany został tym, że Sokodé, choć to centrum administracyjne regionu, było silnie zislamizowane. Wszystkie te przedsięwzięcia zostały przerwane przez wybuch I wojny światowej i wypędzenie wszystkich niemieckich misjonarzy.

Warto na koniec poświęcić chwilę uwagi stosowanej przez misjonarzy metodzie misyjnej. Misjonarze katolicy kładli silny nacisk na szkolnictwo. Chodziło w pierwszej kolejności o formację intelektualną i zawodową, a ponadto o edukację chrześcijańską i przygotowanie do przyjęcia sakramentów świętych. Do 1914 roku otwarto 198 szkół podstawowych (ponad 8 tys. uczniów), szkołę średnią, zawodową i seminarium nauczycielskie²¹. Przy szkołach tworzono internaty, aby umożliwić edukację dzieciom z oddalonych wiosek. W dalszej kolejności kładziono nacisk na

¹⁸ S.L. Adotevi, *L'islam au Togo sous domination coloniale*, w: N.L. Gayibor (red.), *Histoire des Togolais*, t. 2, Lomé: Université de Lomé 2005, s. 74.

¹⁹ V. Bisson, J.M. Guillaume (red.), *Saga missionnaire. Société des Missions Africaines, Province de Strasbourg, des fondateurs à nos jours*, Strasbourg: Éditions du Signe 2004, s. 132.

²⁰ K. Müller, *Geschichte*, s. 226-228.

²¹ D.E. Skweres SVD, *Et vetera. Les méthodes d'évangélisation des premiers missionnaires SVD au Togo*, Lomé: Ediverbum SVD 1993, s. 31.

dystribucję książek²² i czasopism. Oczywiście nie zapomniano o pierwszej ewangelizacji i budowaniu wspólnot parafialnych.

Porównując chrześcijaństwo i islam, stwierdzić należy, że w tym okresie islam rozwijał się jakby od środka, zdobywając wyznawców w środowisku, w którym żyli muzułmanie, przez koligacje rodzinne i kontakty zawodowe. Chrześcijaństwo stawiało sobie za główny cel edukację, a więc formowanie elit. Stąd duże zainteresowanie chrześcijaństwem u ludzi doceniających dobrodziejstwa cywilizacyjne kolonizacji. Natomiast islam pozostawał popularny wśród ludu.

2. Okres francuskiego protektoratu (1919–1960)

Pierwsza wojna światowa znacznie zahamowała rozwój chrześcijaństwa w Togo. Zajęcie kolonii przez siły ententy doprowadziło w konsekwencji do internowania misjonarzy katolickich i protestanckich pochodzenia niemieckiego, a ostatecznie do ich wydalenia z terytorium Togo. Jako liderzy kościołów pozostali jedynie rodzimi pastory. W tym czasie nie było jeszcze żadnego kapłana katolickiego Togijczyka. Po zakończeniu wojny duchowni francuscy zastąpili misjonarzy niemieckich we wschodniej części kraju, która stała się protektoratem powierzonym Francji²³. Nie zdołali oni jednak wyrównać liczby misjonarzy niemieckich aż do końca II wojny światowej. W związku z tym rozwój chrześcijaństwa w Togo nie był tak spektakularny jak w czasach niemieckich, muzułmanie zaś mogli spokojnie prowadzić akcję islamizacji, nie będąc uzależnieni od pomocy z zewnątrz.

²² Między 1892 a 1912 r. rozprowadzono 77 tys. książek w języku niemieckim. Tamże, s. 42.

²³ Część zachodnia stała się protektoratem brytyjskim, później włączonym do niepodległej Ghany.

W tym okresie można wyróżnić praktycznie dwie grupy muzułmanów: osiadłych oraz nomadów. Pierwsza grupa obejmuje zarówno wspólnoty pochodzenia obcego, takie jak Hausa czy Jorubowie, jak też rodzimych Kotokoli i Tchokossi, a także część Moba, Gurma, Konkomba, Basari, którzy przeszli na islam. Muzułmanie osiadli wyróżniali się stylem życia, zajęciami i aktywnością religijną. Wielu z nich, szczególnie pochodzenia obcego, zamieszkiwało dzielnice zongo. Muzułmanie nomadzi to przede wszystkim pasterze Fulani, którzy zajmują się hodowlą bydła, a także owiec i kóz. Niektórzy z nich osiedlili się pośród ludności autochtonicznej, która nierzadko powierzała pod ich opiekę swoje trzody²⁴.

Wspólnota muzułmańska w okresie kolonialnym była w pewnej mierze marginalizowana, przede wszystkim, szczególnie na południu kraju, uważano ją za religię obcych: Hausa, Jorubów, Fulanów. Ponadto islam w odniesieniu do zajmującego silną pozycję chrześcijaństwa wydawał się bardzo odmienny, szczególnie w sposobie modlenia się czy w świętowaniu piątku zamiast niedzieli. Również miejsce zamieszkania muzułmanów nie wzbudzało pozytywnych skojarzeń, ponieważ zongo często kojarzyło się z brudem. Dalej, islam dopuszczał poligamię silnie napiętnowaną przez misjonarzy. Muzułmanie zajmowali się bydłem, co w dominującej na południu kulturze Ewe było zajęciem uwłaczającym godności. Do izolacji przyczyniło się również praktykowanie pewnych zawodów, takich jak rzeźnik, kierowca itd., które miały być typowo muzułmańskie. W końcu różnili się w praktykowaniu obrzędów pogrzebowych, a zwyczaj jednej trumny dla wszystkich wzbudzał negatywne emocje²⁵.

²⁴ K. Napala, *Les forces religieuses*, s. 107.

²⁵ S.L. Adotevi, *L'islam au Togo*, s. 93-97.

Administracja francuska w Togo była dla muzułmanów przychylna. Początkowo cechowała ją tolerancja połączona z brakiem zainteresowania. Niemniej przez cały okres dominacji francuskiej postawa ta odznaczała się również nieufnością i ukrytym nadzorem. Spowodowane to było obawą przez panislamizmem, którego symptomy pojawiły się w innych koloniach francuskich. Obawiano się działalności charyzmatycznych kaznodziejów, którzy mogliby podburzać przeciw władzom kolonialnym. Sytuacja stała się szczególnie niebezpieczna wraz z rozwojem nazizmu w Europie.

Chcąc zjednać sobie muzułmanów, władze kolonialne zaczęły faworyzować islam po 1937 roku, choć trudno dopatrzeć się poważnych powodów. W Święto Baranka tego roku po raz pierwszy gubernator Togo zaadresował do muzułmanów wyrazy sympatii. Mimo dalszych obaw i nieufności administracja francuska pomagała w finansowaniu budowy kolejnych meczetów. W 1939 roku gubernator Montagné przekazał muzułmanom duży teren w Lomé. W 1948 roku administrator Lemoine sfinansował budowę meczetu w Sokodé²⁶. Meczety powstawały również na południu kraju: Kpalima (1948), Adéta (1950), Elevagnon (1953)²⁷.

Islam rozprzestrzeniał się systematycznie. Czynniki, które ułatwiały jego ekspansję, to przede wszystkim powrót ludzi, którzy po I wojnie światowej udali się do pracy na plantacjach kawy i kakao oraz jako robotnicy rolni do ówczesnego Złotego Wybrzeża²⁸. Wielu z nich zostało muzułmanami, ponieważ jedyną dostępną dla nich strukturą były wspólnoty muzułmańskie. Z czasem utworzyli oni rodzaj związku zawodowego, aby bronić swoich interesów wobec chrześcijańskich właścicieli²⁹. Powróciwszy do domu po wielu latach pobytu za granicą, znacznie wzmocnili liczebno wspólnoty

²⁶ R. Cornevin, *Le Togo*, s. 364.

²⁷ K. Napala, *Les forces religieuses*, s. 563.

²⁸ N. Levtzion, *Muslims and chiefs*, s. 180.

²⁹ K. Napala, *Les forces religieuses*, s. 561.

muzułmańskie. Ponadto otwarcie handlu bydłem z Górną Wolcią po 1945 roku spowodowało napływ wielu muzulmanów z północy do Lomé. Bogactwo kupców muzulmańskich stawało się coraz bardziej widoczne, szczególnie od lat 50. XX wieku. Islam zyskał poważanie, jawiąc się jako religia bogactwa.

W tym czasie również chrześcijaństwo rozwijało się systematycznie. Powstawały nowe misje i parafie, a przede wszystkim szkoły. Niemniej odziedziczony po Niemcach system szkół katolickich i protestanckich nie sprawdzał się w protektoracie zarządzanym przez Francję, według której religia budziła podejrzenia, gdyż nie mieściła się w sztywno pojętej oficjalnej laickości. Zaczęto więc zakładać szkoły państwowe, posiłkując się nauczycielami ściągniętymi z sąsiadującego Dahomeju. Należało bowiem nie tylko uniezależnić szkoły od kościołów, ale też jednym cięciem zmienić język nauczania na francuski. Prawo oświatowe, obowiązujące we wszystkich koloniach francuskich, przyjęto w Togo w 1922 roku. Prawo to zakładało, że nie wolno założyć szkoły prywatnej bez zgody komisarza republiki. Administracja francuska niechętnie odnosiła się do szkolnictwa konfesyjnego, jednak nie mogąc sprostać potrzebom, zgodziła się wspierać na określonych warunkach szkoły prywatne pozostające w rękach kościołów. Uzależnienie finansowe od administracji spowodowało, że szkoły konfesyjne nie były już anteną ewangelizacji, ale kładły nacisk na wykształcenie ogólne. Zresztą do samego końca dominacji Francji nie ustawały napięcia i tarcia między zarządcami szkół publicznych i konfesyjnych³⁰.

Muzułmanie nie mieli problemów ze szkolnictwem, kładli bowiem nacisk na edukację koraniczną. Dzieci muzulmanów

³⁰ Więcej zob. J.J. Pawlik, *Kolonialny system oświaty w Togo*, w: M. Karczewski i in. (red.), *Veritatem revelare*, Olsztyn: Wydział Teologii UWM, 2017, s. 209-219.

uczęszczały do szkół koranicznych, ucząc się wersetów Koranu w języku arabskim na pamięć. Powodowało to rozdzwitek między muzułmanami a resztą wspólnoty już od dzieciństwa. Dopiero w latach 50. XX wieku zaczęła być popularna wśród muzułmanów szkoła publiczna³¹.

Ewangelizacja odbywała się w pośpiechu i z wielkim poświęceniem, motywowana często wstrętem do religii pogańskich oraz przekonaniem o wyższości chrześcijaństwa nad religiami tradycyjnymi. Pośpiech, a także brak personelu i środków materialnych powodowały, że była to ewangelizacja powierzchowna. Wpływ na to miała również laickość narzucona przez rząd kolonialny. Na polu szkolnictwa trwała nieustanna walka między misjami a rządem. Chcąc pozostawać postępową na tym gruncie, misja zaniedbywała często formację duchową Togijczyków, akcentując wyłącznie formację intelektualną.

Nasilająca się chrystianizacja ludności Togo szła w parze ze stale rosnącą islamizacją. Nawet jeśli chrześcijanie byli lepiej zorganizowani niż muzułmanie, stawiane wymagania dawały rację tolerancji islamu, a przede wszystkim jego związkom z handlem. Chodziło przy tym o islam „marabutyczny” wędrownych proroków i uzdrowicieli³². Postawa misjonarzy determinowała stosunki między chrześcijanami a przedstawicielami religii niechrześcijańskich. Zdaniem Kuwedatan Napali brak docenienia przez misjonarzy tolerancji i otwarcia populacji lokalnych, poczucie wyższości i pogarda względem wartości religii tradycyjnej stanowiły główną przeszkodę w prawdziwym spotkaniu międzyreligijnym. Ale to właśnie ta tolerancja i otwartość ludności na polu religijnym

³¹ S.L. Adotevi, *L'islam au Togo*, s. 96.

³² Marabut w kontekście Afryki Zachodniej nie określa świętego islamu, jak w Afryce Północnej, ale mędrca, wizjonera, znającego się na lecznictwie.

wyjaśnia pokojowe współzycie neofitów katolickich i protestanckich, muzułmanów i adeptów religii tradycyjnych³³.

U zarania niepodległości Togo zarówno chrześcijaństwo, jak i islam mogą się poszczycić znacznym wzrostem liczby wyznawców. Statystyki, jakie podaje Karl Müller w swojej „Historii Kościoła katolickiego w Togo”, mówią same za siebie. W roku 1925 było w Togo 27 755 katolików, 7716 protestantów i 25 tys. muzułmanów. W roku 1949 w archidiecezji Lomé (południowa część kraju) było 103 630 katolików, 27 465 protestantów i 20 tys. muzułmanów, w diecezji Sokodé zaś (północna część kraju) było 7362 katolików, 589 protestantów i 31,2 tys. muzułmanów. W roku 1957 w archidiecezji Lomé było 159 037 katolików, 33,6 tys. protestantów i 25 807 muzułmanów, a w diecezji Sokodé 19 928 katolików, 690 protestantów i 35 tys. muzułmanów³⁴. Liczby te pokazują wyraźny wzrost liczby wyznawców religii monoteistycznych. Na uwagę jednak zasługuje wyraźna przewaga muzułmanów i znikoma liczba protestantów w północnej części kraju. Protestanci z tzw. kościołów misyjnych wywodzą się głównie z ludu Ewé, dlatego też, ze względu na antagonizmy etniczne, nie zdołali wywrzeć wpływu na ludy północy. Wyjątkiem jest misja protestancka w regionie Kara, ale ta z kolei była zainicjowana przez protestantów francuskich. Tę lukę wśród protestantów na północy wypełniły przychodzące z Górnej Wolty Zgromadzenia Boże (1936)³⁵, które z czasem rozprzestrzeniły się na cały kraj i dziś stanowią najsilniejszą denominację pentekostalną na terenie Togo.

Islam pozostaje silnie spolaryzowany etnicznie. Studium przeprowadzone przez Yvesa Marguerata na podstawie spisu ludności z 1981 roku wskazuje, że 96% ludności Hausa, 95,5% Kotokoli,

³³ K. Napala, *Les forces religieuses*, s. 641.

³⁴ Zob. K. Müller, *Geschichte*, s. 550-555.

³⁵ J. Noret, *Le pentecôtisme au Togo: éléments d'histoire et développement*, „Autrepart” 31 (2004), s. 76.

95,2% Tchamba, 86% Fulani, 71,7% Mossi, 54,3% Yanga i 41,2% Tchokossi wyznaje islam, przy czym Ewé, najliczniejsza grupa etniczna kraju, zaledwie 0,25%. Podobnie jak w Lomé mieszka połowa katolików Togo, tak islam wykształca największą koncentrację w regionie centralnym³⁶.

3. Sytuacja obecna

Dotychczasowa analiza pokazała, kiedy i w jakich okolicznościach nastąpiło spotkanie islamu z chrześcijaństwem i jaki był rozwój tych religii w Togo. Od chwili uzyskania niepodległości (1960), jeśli chodzi o rozmieszczenie terytorialne i przynależność etniczną, stan niewiele się zmienił. Ani z jednej, ani z drugiej strony nie było masowych nawróceń, przejście z islamu na chrześcijaństwo i odwrotnie pozostaje zjawiskiem bardzo rzadkim. Lomé w dalszym ciągu jest ostoją chrześcijaństwa z dominacją katolików, Sokodé – głównym ośrodkiem muzułmańskim.

Kościół chrześcijański katolicki i ewangelicko-prezbiteriański oraz metodystyczny mają strukturę mniej lub więcej scentralizowaną, podzieloną na mniejsze jednostki terytorialne lub wspólnoty, zarządzane przez mianowanego lub wybieranego lidera. W Togo nastąpiła z czasem systematyczna afrykanizacja przywódców kościelnych. Miała ona podwójny cel, a mianowicie chęć przekazywania wiary przez własnych rodaków oraz odciążenie misjonarzy zagranicznych, których zaczynało brakować³⁷. W tym względzie protestanci wyprzedzili znacznie katolików,

³⁶ Y. Marguerat, *Population, migrations, urbanisation au Togo et en Afrique noire. Articles et documents (1981–1993)*, Lomé: Presses de l'UB, 1994, s. 95-108; R. Cornevin, *Le Togo*, s. 387-389.

³⁷ R. Cornevin, *Le Togo*, s. 365.

mając mniej rygorystyczne struktury. Pierwszym arcybiskupem katolickim Lomé został Robert Casimir Dosseh-Anyron w 1962 roku³⁸.

Muzułmanie nie byli centralnie zorganizowani jak chrześcijanie, dlatego też nie mieli uznanych oficjalnie reprezentantów, którzy mogliby podejmować rozmowy z rządem. Dlatego też w 1963 roku powołano do istnienia Unię Muzułmanów Togo (UMT). Celem tej organizacji jest promowanie jedności, zgody, braterstwa i edukacji między muzułmanami togijskimi, pomoc społeczna członkom unii w przypadku nieszczęść w rodzinie, promowanie działań społecznych, kulturalnych, religijnych i sportowych, pomoc nowo przybyłym muzułmanom, budowanie meczetów i szkół. Ponadto stawia sobie za cel zawiązanie przyjaznych relacji z różnymi wspólnotami i stowarzyszeniami o podobnych założeniach³⁹.

Jednak dopiero w 1971 roku islam został uznany za oficjalną religię w Togo, obok katolicyzmu i protestantyzmu. Przedstawiciele rządu uczestniczą w wielkich wydarzeniach religijnych islamu, a z okazji święta narodowego muzułmanie są zapraszani do modlitwy za kraj i naród⁴⁰.

Aby ocenić sytuację religijną w Togo, warto sięgnąć po International Religious Freedom Report, sporządzony przez Departament Stanu USA. Powołując się na badania przeprowadzone w 2009 roku przez Uniwersytet Lomé, autorzy raportu podają, że 35,6% obywateli Togo wyznaje religię tradycyjną, 28% należy do

³⁸ B. Agbobly-Atayi, *125 ans d'annonce de l'Évangile: défis et espoirs. Aspect historique*, w: J.P. Agbagnon, M. Pogorzelski (red.), *L'Église catholique au Togo: les nouveaux défis de l'évangélisation après 125 ans*, Lomé: Ediverbum – SVD, 2018, s. 27-28.

³⁹ *Création de l'union musulmane du Togo (UMT)*, <https://islaminafrica.wordpress.com/category/local-islamic-associations-and-organizations/union-musulmane-du-togo-u-m-t/> [21.05.2021].

⁴⁰ S.L. Adotevi, *L'islam au Togo*, s. 99-100.

Kościół rzymskokatolicki, 14% to muzułmanie, 10% należy do kościołów protestanckich (metodystów, luteranów, Zgromadzeń Bożych i adwentystów), 5,7% do innych denominacji chrześcijańskich (w tym mormonów i świadków Jehowy), a pozostałe 6,7% do innych lub żadnej grupy religijnej. Raport również zaznacza, że wielu chrześcijan i muzułmanów odprawia dalej tradycyjne praktyki religijne⁴¹.

Konstytucja zapewnia równość religii w obliczu prawa. Państwo uznaje Kościół katolicki, kościoły protestanckie i islam za oficjalne religie. Wszystkie inne grupy religijne muszą się zarejestrować jako stowarzyszenia religijne, a wtedy cieszą się tymi samymi prawami, co religie oficjalne. Oficjalnie uznane grupy religijne otrzymują zwolnienia od cła przy przywozie materiałów dla projektów humanitarnych i rozwojowych.

Działalność grup nie jest ograniczona. Jednak ze względu na możliwość zakłócenia spokoju wszelkie nocne celebracje wymagają specjalnego pozwolenia. W Togo obok siedmiu wolnych dni związanych ze świętami chrześcijańskimi (Nowy Rok, Boże Narodzenie, Poniedziałek Wielkanocny, Wniebowstąpienie Pańskie, drugi dzień Zielonych Świąt, Wniebowzięcie NMP oraz Uroczystość Wszystkich Świętych) obowiązują dwa dni świąt muzułmańskich (Święto Baranka (Tabaski) – Id al-Adha oraz zakończenie ramadanu – Id al-Fitr)⁴².

W raporcie z 2012 roku znajdziemy fragment brzmiący optymistycznie: „Nie było żadnych zgłoszeń co do społecznych nadużyć czy dyskryminacji bazującej na przynależności religijnej, wierzeniach lub praktyce religijnej i wybitni liderzy społeczni podejmują pozytywne kroki, aby promować wolność religijną.

⁴¹ *Togo 2020 International Religious Freedom Report*, <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2021/05/240282-TOGO-2020-INTERNATIONAL-RELIGIOUS-FREEDOM-REPORT.pdf> [21.05.2021].

⁴² Tamże.

Członkowie różnych grup religijnych regularnie zapraszają się na swoje święta⁴³. Raport z 2020 roku jest bardziej sceptyczny. Zauważa niebezpieczeństwo ekstremizmu muzułmańskiego i wskazuje na promocję wszelkich starań, aby przeszkodzić jego rozwojowi.

Na poziomie życia codziennego relacje między muzułmanami a chrześcijanami cechują się tolerancją i współpracą w zakresie potrzeb codziennych. Nie ma dyskryminacji, szczególnie kiedy bierze się pod uwagę ubogą część ludności. Trudna sytuacja życiowa zmusza do wzajemnego wspomagania się. Ponadto muzułmanie pochodzący z grup etnicznych Togo pielęgnują zwyczaje swoich ziomków niemuzułmanów. Na poziomie kraju pewne dziedziny życia są kontrolowane przez wyznawców islamu. Świadczą o tym wypowiedzi niektórych właścicieli i kierowców taksówek oraz innych środków transportu, którzy skarżą się, że bardzo trudno rozwinąć działalność, kiedy się nie jest muzułmaninem.

Kościół katolicki utrzymuje poprawne stosunki ze wspólnotą muzułmańską zrzeszoną w UMT. Przykładem może być święto zakończenia ramadanu. W 2021 roku tydzień przed świętem arcybiskup Lomé Nicodème Barrigah-Benissan udał się do siedziby UMT, by złożyć życzenia z okazji święta na ręce pełniącego obowiązki przewodniczącego organizacji El Hadj Inoussa Bouraïma w obecności biura egzekutywy. Inicjatywa ta została dobrze przyjęta, również wśród internautów, którzy entuzjastycznie uznali ten gest za ważny krok w kierunku dialogu⁴⁴.

Oczekuje się więcej inicjatyw wzajemnego wychodzenia sobie naprzeciw, wspólnych spotkań, konferencji i innych aktywności. Mimo ustanowienia w Kościele katolickim Dnia Islamu

⁴³ *Togo 2012 International Religious Freedom Report*, <https://2009-2017.state.gov/documents/organization/208418.pdf> [21.05.2021].

⁴⁴ *Visite de Mgr Nicodème A. Barrigah à l'Union Musulmane du Togo UMT*, www.facebook.com/radiomariatogo/, wpis z 7.05.2021 [21.05.2021].

i promulgowania odpowiednich dokumentów niewiele się dzieje. Zdarza się, że na poziomie parafii lub diecezji z okazji świąt chrześcijańskich lub muzułmańskich przedstawiciele obu religii są zapraszani i traktowani jako szczególnie goście. Nie ma jednak działań oficjalnych. Choć Togo należy uznać za kraj bardzo tolerancyjny – sam Mouammar Kadhafi stwierdził, że islam w Togo rozwija się pokojowo i bez przeszkód⁴⁵ – brak inicjatyw międzyreligijnych może prowadzić do izolacji wspólnot, co może pewnego dnia przerodzić się w konflikty.

W ostatnich latach obserwuje się rozwój stowarzyszeń i organizacji pozarządowych islamskich o charakterze fundamentalistycznym. Przyciągają one coraz więcej adeptów, narzucają nowe style ubioru i nowe zakazy. Pociągają młodych, ale niepokoją przywódców UMT promujących islam tolerancji. „Islam jest religią otwarcia i pokoju. Trzeba zwalczać każdy ekstremizm, ponieważ w żadnym razie nie reprezentuje wartości przekazanych przez Koran” – pisze UMT. Jej przewodniczący dodaje: „Trzeba wrócić do podstaw islamu i nakazów proroka Mahometa, jedyny sposób, aby uniknąć pułapki radykalizmu”⁴⁶. Czy UMT będzie wystarczająco silna, aby walczyć z wahabizmem lub salafizmem? Czas pokaże.

⁴⁵ J.C. Abalo, *Togo: Kadhafi loue l'islam et les Etats-Unis d'Afrique*, 17.06.2008, <https://www.afrik.com/togo-kadhafi-loue-l-islam-et-les-etats-unis-d-afrique> [21.05.2021].

⁴⁶ J. Berset, *Togo: L'Union musulmane en campagne contre le radicalisme religieux*, 28.02.2016, [https://www.cath.ch/newsf/togo-lunion-musulmane-en-campagne-contre-le-radicalisme-religieux/](https://www.cath.ch/newsf/togo-lunion-musulmane-en-campagne-contre-le-radicalisme-religieux/2016/02/28) [21.05.2021].

Zakończenie

W przypadku Togo śmiało można mówić o pokojowej koegzystencji muzułmanów i chrześcijan. Obie wspólnoty żyją swoim życiem. Różnią się zwyczajami i obyczajami religijnymi, mają inne podejście do celebracji etapów życia, ubierają się inaczej, choć tu nie ma reguł, bo spotyka się zarówno muzułmanów w garniturze, jak i chrześcijan w bubu. Muzułmanki chętniej zakrywają głowy, ale jak wszystkie kobiety lubią kwieciste kolory i wytworne suknie. Życie codzienne zmusza do podejmowania zajęć w ramach ekonomii nieformalnej. Jeśli chodzi o handel, to z pewnością muzułmanie radzą sobie lepiej, mając do dyspozycji silnie rozwiniętą sieć pośredników współwyznawców. Ponieważ grupy te nie żyją w izolacji, sporo jest małżeństw mieszanych, głównie na północy kraju. Podróżni przyzwyczaili się, że kiedy nadchodzi godzina modlitw, transport zamiera, a muzułmanie kierowcy wyciągają maty i oddają się modlitwie.

Życie codzienne ma swoje wymogi, na płaszczyźnie oficjalnej zaś relacje między chrześcijanami a muzułmanami są poprawne, a nawet serdeczne, ale trudno dostrzec wspólne inicjatywy czy wspólne deklaracje. Islam boryka się z naporem fundamentalizmu, ale i kościoły chrześcijańskie nie radzą sobie z wpływami ewangelikalizmu i pentekotyzmu różnych nowych denominacji i sekt. Ten brak homogeniczności niepokoi muzułmanów, katolików i protestantów, ponieważ prowadzi do agresywności i przemocy. Przyszłość okaże, czy koegzystencja między islamem a chrześcijaństwem przetrwa wyzwania czasu, czy też przerodzi się w walkę religijną.

Bibliografia

- Abalo J.C., *Togo: Kadhafi loue l'islam et les Etats-Unis d'Afrique*, 17.06.2008, <https://www.afrik.com/togo-kadhafi-loue-l-islam-et-les-etats-unis-d-afrique> [21.05.2021].
- Adotevi S.L., *L'islam au Togo sous domination coloniale*, w: N.L. Gayibor (red.), *Histoire des Togolais*, t. 2, Lomé 2005, s. 65-100.
- Agbobby-Atayi B., *125 ans d'annonce de l'Évangile: défis et espoirs. Aspect historique*, w: J.P. Agbagnon & M. Pogorzelski (red.), *L'Église catholique au Togo: les nouveaux défis de l'évangélisation après 125 ans*, Lomé 2018, s. 11-37.
- Berset J., *Togo: L'Union musulmane en campagne contre le radicalisme religieux*, 28.02.2016, <https://www.cath.ch/newsf/togo-lunion-musulmane-en-campagne-contre-le-radicalisme-religieux-togo/> [21.05.2021].
- Bisson V. & Guillaume J.M. (red.), *Saga missionnaire. Société des Missions Africaines, Province de Strasbourg, des fondateurs à nos jours*, Strasbourg 2004.
- Cornevin R., *Le Togo: des origines à nos jours*, Paris 1988.
- Création de l'union musulmane du Togo (UMT)*, <https://islaminafrica.wordpress.com/category/local-islamic-associations-and-organizations/union-musulmane-du-togo-u-m-t/> [21.05.2021].
- Gayibor N.L. (red.), *Histoire des Togolais*, t. 1. Lomé 1997.
- Klose H., *Le Togo sous drapeau allemand (1894–1897)*, Lomé 1992.
- Levtzion N., *Muslims and Chiefs in West Africa. A Study of Islam in the Middle Volta Basin in the Pre-Colonial Period*, Oxford 1968.
- Marguerat Y., *Population, migrations, urbanisation au Togo et en Afrique noire. Articles et documents (1981–1993)*, Lomé 1994.
- Müller K., *Geschichte der katholischen Kirche in Togo*, Kaldenkirchen 1958.
- Napala K., *Les forces religieuses et les rapports interreligieux au Togo sous la colonisation française: 1914–1960*, Bordeaux 2007 (praca doktorska).

- Noret J., *Le pentecôtisme au Togo: éléments d'histoire et développement*, „Autrepart” 31 (2004) s. 75-92.
- Norris E.G., *The Hausa Kola Trade through Togo, 1899–1912. Some Quantifications*, „Paideuma” 30 (1984), s. 161-184.
- Pawlik J.J., *Kolonialny system oświaty w Togo*, w: M. Karczewski i in. (red.), *Veritatem revelare*, Olsztyn 2017, s. 209-219.
- Skweres SVD D.E., *Et vetera. Les méthodes d'évangélisation des premiers missionnaires SVD au Togo*, Lomé 1993.
- Togo 2012 International Religious Freedom Report*, <https://2009-2017.state.gov/documents/organization/208418.pdf> [21.05.2021].
- Togo 2020 International Religious Freedom Report*, <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2021/05/240282-TOGO-2020-INTERNATIONAL-RELIGIOUS-FREEDOM-REPORT.pdf> [21.05.2021].
- Visite de Mgr Nicodème A. Barrigah à l'Union Musulmane du Togo UMT*, www.facebook.com/radiomariatogo/, wpis z 7.05.2021 [21.05.2021].

Streszczenie

Od pierwszego spotkania na początku ery kolonialnej stosunki między islamem a chrześcijaństwem cechowała tolerancja. W niniejszym artykule autor przedstawia historię relacji między chrześcijanami i muzułmanami w Togo od XIX wieku do czasów współczesnych, podkreślając nie tylko równoległy rozwój tych religii, uwarunkowania wewnętrzne i zewnętrzne, ale także stosowane metody misyjne. Pokojowe współistnienie wyznawców obu religii wynika z tolerancji dla religii tradycyjnych, z których wywodzi się zdecydowana większość konwertytów na chrześcijaństwo i islam. Obecnie zarówno chrześcijaństwo, jak i islam zmagają się z nasileniem tendencji fundamentalistycznych, od których dystansują się wszystkie obecne grupy religijne, katolicy, protestanci, a także muzułmanie zrzeszeni w Związku Muzułmanów Togo.

Słowa kluczowe: Togo, relacje międzyreligijne, misje chrześcijańskie, rozprzestrzenianie się islamu, kolonializm i religie

Christians and Muslims w Togo. Opportunities for living together

Abstract

Since their first encounter at the beginning of the colonial era relations between Islam and Christianity have been characterized by tolerance. In this article, the author presents the history of the relationship between Christians and Muslims in Togo from the nineteenth century to the present day, emphasizing not only the

parallel development of these religions, internal and external conditions, but also the missionary methods used. The peaceful coexistence of followers of both religions results from the tolerance of traditional religions, from which the vast majority of converts to Christianity and Islam originate. Currently, both Christianity and Islam are struggling with the intensification of fundamentalist trends, from which all current religious groups, Catholics, Protestants, as well as Muslims associated in the Union of Muslims of Togo distance themselves.

Keywords: Togo, interreligious relations, Christian missions, spread of islam, colonialism and religions

ROBERT PIĘTEK

Instytut Historii

Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach

ORCID: 0000-0003-4323-0239

UWAGI O PRZEMIANACH NA WYBRZEŻU SENEGAMBII W PIERWSZEJ POŁOWIE XVII WIEKU

W drugiej połowie XVI w. zaszły istotne zmiany w relacjach gospodarczych i kulturowych Senegambii ze światem europejskim. Były spowodowane efektywnym przełamaniem monopolu portugalskiego na kontakty handlowe z tym regionem. Zaczęło tam przyływać coraz więcej statków innych nacji europejskich. Portugalczycy – mimo posiadania fortu w Arguim oraz kolonii na Wyspach Zielonego Przylądka – nie byli w stanie wyprzeć konkurentów. Nawet same Wyspy Zielonego Przylądka zagrożone były atakami angielskimi i francuskimi¹. Nie udało im się też wybudować fortecy u ujścia Senegalu, która blokowałaby dostęp innym Europejczykom.

Od 1567 r. widoczna jest intensywniejsza obecność francuska w Senegambii. Ma miejsce upowszechnienie się języka francuskiego. Zdarzały się też przypadki podróży mieszkańców tego regionu do samej Francji. Pieter van den Broecke w swoich dziennikach wspomina, iż na początku XVII w. bardzo wielu tamtejszych mieszkańców mówi po francusku, zdarzają się też mówiący po angielsku, natomiast niewielu potrafi mówić po niderlandzku,

¹ G.E. Brooks, *Landlords & Strangers. Ecology, Society, and Trade in Western Africa, 1000–1630*, Oxford 1993, s. 161, 168.

choć już wtedy region ten był częściej odwiedzany przez Holendrów niż Anglików². Było to zapewne spowodowane tym, iż Holendrzy pojawili się tam później, poza tym wielu z nich posługiwało się zarówno francuskim, jak też portugalskim, w związku z tym upowszechnianie się kolejnego języka europejskiego było tak szybkie. P. de Marees, który odwiedził ten region w 1600 r., stwierdzał, że tamtejsi mieszkańcy znają dobrze europejskie języki, w tym niderlandzki (flamandzki). Przebywał tam jednak bardzo krótko w przeciwieństwie Pietera van den Broecke, który spędził w tamtym regionie pół roku. W związku z tym nie miał możliwości dokładniejszego poznania miejscowych realiów, a trakcie krótkiego pobytu kontaktował się z niewieloma miejscowymi posługującymi się niderlandzkim. Nie ulega jednak wątpliwości, że mieszkańcy wybrzeża zainteresowani byli kontaktami handlowymi ze wszystkimi nacjami europejskimi i starali się poznać ich języki, co było ułatwieniem przy załatwianiu transakcji.

Region ten odwiedzany był przez Anglików już od 1553 r., a częstotliwość ich podróży wzrosła po 1558 r. Senegambia była dla nich etapem podróży, których głównym celem było Wybrzeże Pieprzowe, Złote Wybrzeże lub Benin. W latach 1571–1578 wyprawy angielskie były sporadyczne, gdyż król portugalski Sebastian uzyskał od Elżbiety I zapewnienie, że Korona powstrzyma się od wysyłania tam statków. Po tragicznej śmierci Sebastiana w 1578 r. Anglicy powrócili do dawnej aktywności³.

² P. de Marees, *Description et récit historial du riche royaume d'or de Guinea, aultrement nommé la Coste d'or de Mina, gisante en certain endroit d'Afrique*, Amsterdam 1605, s. 3; J.D. La Fleur (ed.), *Pieter van den Broecke's Journal of Voyages to Cape Verde, Guinea and Angola (1605–1612)*, London 2000, s. 35–36; J. Boulègue, *Les royaumes wolof dans l'espace sénégalais (XIII–XVIII siècle)*, Paris 2013, s. 182–183.

³ J. Boulègue, s. 184.

Holendrzy pojawili się w tym regionie dopiero w latach dziewięćdziesiątych XVI w., ale już w 1598 r. byli tam dobrze zadomowieni. Na początku XVII w. posiadali przynajmniej dwie placówki handlowe – w Joal i Portudal. Oferowali dobre produkty po stosunkowo niskich cenach, przede wszystkim tkaniny oraz żelazne sztaby, w zamian za skóry, kość słoniową, barwniki, złoto, wosk, ambrę oraz tkaniny z liści palmowych. Głównym towarem nabywanym przez nich były skóry, za które płacili żelaznymi sztabami⁴. Sztaby pełniły z jednej strony rolę płacidła, ale były też wykorzystywane w Senegambii do produkcji broni białej, harpunów czy też narzędzi rolniczych. Holenderski handel nie ograniczał się tylko do wymiany towarów między wybrzeżem a Europą. Holendrzy nabywali tam ładne, barwione na niebiesko tkaniny, które sprzedawali następnie w rejonach wybrzeża afrykańskiego. Na Złotym Wybrzeżu wymieniane były na złoto, a dalej w Loango otrzymywano kość słoniową⁵. Holendrzy (a pewnie też Anglicy i Francuzi) stworzyli nowe powiązania handlowe nawet między odległymi częściami wybrzeża.

Na początku XVII w. do powstania Kompanii Indii Zachodnich w 1621 r. region ten odwiedzany był przez indywidualnych kupców lub spółki handlowe zakładane przez holenderskich kupców. Aktywność holenderska nie miała więc zinstytucjonalizowanej wspólnej formy, chociaż handlujący tam Holendrzy starali się zawierać na miejscu porozumienia tak, by konkurencja między nimi nie obniżała nadmiernie zysków⁶. Natomiast w owym czasie Holendrzy nabywali niewielu niewolników. Handlem ludźmi zajmowali się wówczas przede wszystkim Portugalczycy wywożący niewolników za Atlantyck. Chociaż gdy nadarzała się okazja, to

⁴ P. de Marees, s. 3; O. Dapper, *Description de l'Afrique*, Amsterdam 1686, s. 236; J.D. La Fleur (ed.), s. 4-6, 28-29, 31, 41, 42; J. Boulègue, s. 186.

⁵ J.D. La Fleur (ed.), s. 39-40.

⁶ J.D. La Fleur (ed.), s. 6, 29.

również Holendrzy nabywali niewolników. Z takiej okazji skorzystał Pieter van den Broecke, który w 1606 r. nabył „śliczną” dziesięcioletnią dziewczynkę za 13 funtów ryżu, co według niego nie było wygórowaną ceną. Stwierdził również, iż sprzedająca ją matka nie okazywała żalu. Przy okazji tej transakcji dowiadujemy się, że czasami rodzice zmuszeni byli sprzedać swoje dzieci w zamian za żywność⁷. Przyczyną takiej sytuacji były klęski naturalne. O. Dapper pisał, iż w latach 1640–1641 r. region ten został spustoszony przez szarańczę, z tego powodu wiele osób było zmuszonych sprzedawać się w niewolę Europejczykom⁸. Być może stwierdzenie to jest uproszczeniem. Pewnie niektóre osoby dobrowolnie oddawały się w niewolę, ale znaczna część sprzedawana była przez rodziny lub naczelników. Sprzedaż była szansą na ocalenie życia, stąd być może brak żalu ze strony matki, chociaż nie jest wcale wykluczone, że sprzedająca kobieta nie była matką dziewczynki. Holenderski kupiec zaznaczył, że sprzedaż dzieci nie była zjawiskiem sporadycznym. Trudne warunki były więc – poza wojnami – źródłem niewolników, z którego korzystali również Europejczycy.

W XVII w. wzrosło zainteresowanie Holendrów handlem ludźmi, w źródłach pojawiają się bowiem informacje o cenach niewolników, chociaż nadal miał on znaczenie drugorzędne. Procederem tym zainteresowani byli przede wszystkim Portugalczycy z Wysp Zielonego Przylądka. Niewolnicy pojawiają się w kontekście cen koni. Władcy i wojownicy nabywali konie od Berberów bądź też od Portugalczyków z Wysp Zielonego Przylądka. Dobry koń miał kosztować 10–12 niewolników⁹.

⁷ J.D. La Fleur (ed.), s. 41.

⁸ O. Dapper, s. 233.

⁹ O. Dapper, s. 236.

Wymiana ludzi na zwierzęta rzuca światło na sposób funkcjonowania tamtejszych organizmów politycznych. Widoczna jest pewna ciągłość w działaniu. Konnica stanowiła ważną część sił drużyny władcy. Niewolnicy byli zdobywani w trakcie rajdów na sąsiadów. O. Dappera zaskoczyło, że celem prowadzonych tam wojen nie jest zdobywanie miejscowości, tylko ich palenie¹⁰. Przed zniszczeniem osad ich mieszkańcy byli brani w niewolę, część z nich wymieniano na konie. Sytuacja ta nie uległa zmianie od XV w. Według relacji Alvisa da Ca' da Mosto w połowie XV w. za konie można było uzyskiwać niewolników, z czego korzystali przybywający tam Portugalczycy. Również wtedy konie odgrywały ważną rolę w prowadzeniu działań zbrojnych pozwalających zdobywać niewolników¹¹. Intensywniejsza obecność Europejczyków w tym regionie wzmocniła pozycję władców przybrzeżnych państw Wolołów nie tylko dzięki zwiększeniu dochodów, ale także ze względu na import żelaza pozwalający wyrabiać na miejscu broń białą. Nie należy też lekceważyć importu europejskiej broni. Dawało to możliwość skuteczniejszego prowadzenia działań zbrojnych¹².

Na umocnienie pozycji Holendrów w regionie wypłynęło powstanie stałej faktorii holenderskiej na wyspie Gorée, która stała się główną kwaterą holenderskiej Kompanii Indii Zachodnich (WIC). O. Dapper pisał, iż zbudowano ją w 1617 r., jednak sama kompania została założona dopiero w 1621 r. Według J. Boulègue'a nie jest wykluczone, iż w 1617 r. kupcy holenderscy uzyskali zgodę na założenie tam placówki, która została później przejęta przez WIC, bądź też placówka ta powstała po powołaniu WIC. W 1628 r. pojawiają się informacje o zbudowanym tam przez kompanię forcie, w drugiej połowie XVII w. miały tam być już dwa forty

¹⁰ O. Dapper, s. 237.

¹¹ A. da Ca' da Mosto, *Podróże do Afryki*, Gdańsk 1994, s. 32, 37, 49.

¹² J. Boulègue, s. 180, 209-210.

holenderskie. Poza Gorée WIC posiadała jeszcze faktorie w Rufisque, Portodal i Joal, nabywane tam towary dostarczano do Gorée. Wyspa ta była w posiadaniu WIC aż do 1677 r., kiedy to zajęli ją Francuzi¹³.

Fakt posiadania przez Holendrów fortu w Gorée nie wykluczała możliwości prowadzenia handlu przez inne nacje europejskie. Holendrzy nie byli w stanie wprowadzić monopolu. W Rufisque, Portodal i Joal swoje faktorie miała francuska kompania Senegalu. Miejscowości te odwiedzane były także przez statki angielskie, również czasowo funkcjonowały tam angielskie placówki¹⁴. Holendrzy nawet w Gorée uzależnieni byli od władcy Kayor, któremu musieli składać trybut, dodatkowo pobierano opłaty od przybijających tam statków. Wybudowanie fortu nic w tym względzie nie zmieniło, szczególnie że funkcjonowanie na wyspie zależało od dobrych relacji z mieszkańcami wybrzeża, skąd brano żywność, a nawet wodę, wyspa bowiem nie była pod tym względem samowystarczalna¹⁵. Podobnie Francuzi, którzy wzniesli w 1638 r. fortecę u ujścia Senegalu, zobowiązani byli do płacenia trybutu władcy Waalo¹⁶.

W tamtejszych portach można było spotkać osoby różnych nacji i ludów, różnych wyznań. Francuski kapucyn Alexis de Saint Lô opisując Rufisque w 1635 r., zaobserwował tam Holendrów, Anglików, Niemców, Francuzów, Portugalczyków, Żydów i Maurów. Podkreślał też różnorodność religijną, wymieniając katolików,

¹³ O. Dapper, s. 502 ; J. Boulègue, s. 190-192.

¹⁴ J. Boulègue, s. 193.

¹⁵ O. Dapper, s. 237-238; 502; Ph.D. Curtin, *Economic Change in Precolonial Africa. Senegambia in the Era of Slave Trade*, Madison 1975, s. 46, 170; G.E. Brooks, *Euroafricans in Western Africa. Commerce, Social Status, Gender, and Religious Observance from the Sixteenth to Eighteenth Century*, Ohio University Press – Athens 2003, s. 61, 82.

¹⁶ O. Dapper, s. 230; J. Boulègue, s. 194-196.

kalwinistów, purytanów, luteranów, żydów i marabutów; zaznaczył przy tym, że wszyscy żyją w dobrych relacjach¹⁷. Wskazuje to, iż w tym regionie mimo istnienia fortu WIC panowała wśród Europejczyków konkurencja. Holendrzy nie dysponowali odpowiednimi siłami, by móc przeciwstawić się obecności innych nacji europejskich. Poza tym musieli liczyć się z miejscowymi władcami zainteresowanymi konkurencją wśród kupców europejskich.

Podjęmowane przez Portugalczyków próby wyeliminowania europejskich konkurentów nie przyniosły pomyślnych dla nich rezultatów. Wynikało to ze słabości sił portugalskich niezdolnych do blokowania statków innych nacji. Powodem było też to, że mieszkańcy wybrzeża byli zainteresowani kontaktami handlowymi ze wszystkimi Europejczykami. To właśnie dzięki nim w dużym stopniu został przełamany portugalski monopol na kontakty handlowe w Senegambii. Konkurencja między Europejczykami była w ich interesie, a żadna z nacji europejskich nie dysponowała wystarczającymi siłami, by móc narzucić swoją wolę mieszkańcom Senegambii. To Europejczycy byli zależni od dobrej woli tamtejszych władców, którzy często pełnili rolę arbitrów w sporach między Europejczykami. Niektórzy z nich byli niechętni Portugalczykom i wspierali ich konkurentów. Odnosiło się to w szczególności do władców państw Wolofów, Bawol i Kajor, których urzędnicy podkreślali już w końcu XVI w. niechęć do Portugalczyków¹⁸.

Obecność kupców europejskich różnych nacji nie tylko wpływała na lepsze warunki handlu dla mieszkańców regionu, ale także zapewniała większe zyski miejscowym władcom, którzy poza sprzedażą własnych towarów po korzystniejszych cenach

¹⁷ A. de Saint-Lô, *Relation du voyage du Cap Verd*, Paris 1637, s. 90-91.

¹⁸ J. Boulègue, s. 186-187.

czerpali również dochody z opłat za możliwość handlu, z cła, opłat za dostarczanie wody i drewna na przyplływające tam statki¹⁹.

Ważną rolę w kontaktach między społecznościami wybrzeża a Europejczykami odgrywali *lançados* – Portugalczycy, którzy osiedli wśród miejscowych społeczności. Pierwsze informacje o nich pojawiają się w latach dziewięćdziesiątych XV w. W większości wypadków byli uciekinierami z Wysp Zielonego Przylądka, które zasiedlane były przez Portugalczyków od lat sześćdziesiątych XV w. Powodem opuszczania wysp były narzucane przez władców portugalskich ograniczenia w handlu z wybrzeżem afrykańskim. Niektórzy z mieszkańców wbrew woli władz postanowili osiedlić się na wybrzeżu afrykańskim. *Lançados* opisywani byli jako Portugalczycy, którzy uciekli spod jurysdykcji króla Portugalii²⁰.

Wraz z upływem czasu *lançados* przejmowali zwyczaje społeczeństw, wśród których żyli. Wchodzili w związki z miejscowymi kobietami, dzięki czemu z upływem czasu wzrastała ich populacja. Potomstwo z takich związków jeszcze bardziej wtapiało się w miejscowe środowisko, jednocześnie nie tracąc poczucia własnej tożsamości, co wynikało zarówno z dumy z portugalskiego pochodzenia, jak też z faktu, iż miejscowe społeczeństwa nie pozwalały na ich całkowitą asymilację, postrzegając ich jako obcych. Jednym z istotnych czynników wyróżniających *lançados* było zachowanie przez nich języka portugalskiego, nawet jeżeli uległ on znacznemu zdeformowaniu²¹.

Mimo dużej niechęci przedstawicieli Korony Portugalskiej do *lançados*, oskarżanych nie tylko o łamanie monopolu portugalskiego, ale także o porzucanie chrześcijaństwa, bardzo często

¹⁹ P. de Marees, s. 3-4; A. de Saint-Lô, s. 109, 113-115; J.D. La Fleur (ed.), s. 27-29.

²⁰ P. de Marees, s. 3; J.D. La Fleur (ed.), s. 41; G.E. Brooks, s. 152-158.

²¹ J. Boulègue, s. 186-189; K. Gadecki, *Rola i funkcje lançados i tangomãos na przełomie XVI i XVII w.*, „Afryka”, nr 39, 2014, s. 83-104.

korzystano z ich pośrednictwa w kontaktach handlowych z wybrzeżem. Dotyczyło to zarówno osadników portugalskich z Wypst Zielonego Przylądka, jak też urzędników królewskich łamiących w ten sposób rozporządzenia monarchy. Dzięki kontaktom z *lançados* można było prowadzić dochodowy handel, jednocześnie nie płacąc Koronie podatków. Z tej okazji korzystali też urzędnicy królewscy, którzy powinni troszczyć się o dochody Korony.

Wyjątkowa pozycja *lançados* opierała się na tym, iż dzięki wtopieniu się w miejscowe społeczności udało im się stworzyć sieć powiązań, dzięki którym stali się pośrednikami w handlu z Europejczykami. Relacje podkreślają ich rolę w handlu niewolnikami, który przynosił im wielkie zyski. Niektórzy z nich zmonopolizowali niektóre szlaki handlowe. Na początku XVII w. mieli kontrolować handel na Gambii, było wiele innych takich miejsc²². Mimo to byli uzależnieni od miejscowych władców. Bogactwo nie zapewniało im bezpieczeństwa, często po śmierci *lançado* jego majątek był w całości przejmowany przez miejscowego władcę. Według O. Dappera władcy konfiskowali majątki także innych zmarłych cudzoziemców²³. Tak więc w XVII w. zarówno przebywający tam czasowo Europejczycy, jak też ci, którzy tam się osiedlili, byli zdani na dobrą wolę lokalnych władców i naczelników. *Lançados* jednak, jako pośrednicy w handlu z Europejczykami, mimo że byli zdani na łaskę miejscowych władców, cieszyli się ich opieką w przypadku zagrożenia, przede wszystkim ze strony Portugalczyków. Władca państewka w latach dziewięćdziesiątych XVI w. Siin przyjmował na swoim terytorium Portugalczyków, ale jednocześnie zapewniał ochronę *lançados* sprzymierzającym się z konkurentami Portugalczyków. Podobnie było w innych miejscowościach regionu. Pieter van den Broecke w 1606 r. przebywając w Portudal, nawiązał

²² J.D. La Fleur (ed.), s. 41; Ph.D. Curtin, s. 96.

²³ O. Dapper, s. 236.

kontakty z miejscowym „portugalskim” Mulatem²⁴. Holenderski kupiec zapisał w swoim dzienniku, iż nabył u niego posiłek. Przymuszczałnie przebywającym czasowo na wybrzeżu Europejczykom *lançados* zapewniali, oczywiście odpłatnie, aprowizację. Byli też zapewne pośrednikami w kontaktach handlowych lub też sami dostarczali im towary. Jednocześnie jako znający języki europejskie byli wykorzystywani czasami jako funkcjonariusze w aparacie władzy przez miejscowych władców. Zdarzało się, że powierzano im zadanie pobierania opłat od kupców europejskich²⁵.

Lançados w większości przypadków uznawali się za katolików, lecz nie przeszkadzało im to przejmować, przynajmniej częściowo, miejscowych wierzeń i zwyczajów. Jednakże podkreślali swoje przywiązanie do katolicyzmu. W swoich domach posiadali obrazy i dewocjalia. Region ten był rzadko odwiedzany przez duchownych, dlatego również z tego względu ich wiara ulegała zniekształceniu. Natomiast pojawienie się duchownego stawało się wielkim świętem i okazją do przyjmowania sakramentów, przede wszystkim chrztu. Z relacji Alexisa de Saint-Lô wynika, iż osoby, które przyjmowały chrzest, były, przynajmniej w jego mniemaniu, odpowiednio przygotowane do przyjęcia tego sakramentu²⁶. Świadczy to, iż wśród *lançados* znajdowały się osoby nie tylko posiadające pewną znajomość zasad wiary, ale także dbające o przekazywanie ich, tak by w sytuacji pojawienia się duchownego mogły przyjąć ten sakrament. Było to o tyle ważne, że duchowni odwiedzający ten region w pierwszej połowie XVII w. przebywali tam krótko. Nie zakładali wówczas stałych placówek. Alexis de Saint-Lô wspominał o udzielaniu przez siebie wielu chrztów

²⁴ J.D. La Fleur (ed.), s. 30; J. Boulègue, s. 186-189.

²⁵ W 1615 r. na Zielonym Przylądku taką postacią był niejaki Gaspar Gonçalvo, który uważał się za chrześcijanina, a jednocześnie miał mieć cztery żony. G.E. Brooks, *Euroafricans...*, s. 84.

²⁶ A. de Saint-Lô, s. 99.

w Portodal, Joal i okolicach podczas swojej podróży w 1635 r.²⁷ Sakrament przyjmowali Portugalczycy, Mulaci i czarnoskórzy. Byli to *lançados*, ich służba i niewolnicy. Odwoływanie się do katolicyzmu było elementem wyróżniającym ich spośród mieszkańców wybrzeża.

Do *lançados* można też zaliczyć niektórych wyzwolonych niewolników. W pobliżu Portodal znajdował się port Serainne zamieszkały przez Mulałów i rdzennych Afrykanów, wszyscy mieli być katolikami okazującymi wielki szacunek duchownym. Kiedy przybył tam Alexis de Saint-Lô ze swoim towarzyszem, to mieszkańcy klękali przed nimi i całowali ich habity. Mieli to być byli niewolnicy, którzy odzyskali wolność po śmierci swoich panów i zebrali się właśnie w tej miejscowości. Żyli pod przywództwem czarnoskórego ojca Bernarda (Padre Bernard). Zajmowali się handlem z Holendrami i Francuzami. Autor relacji wyrażał nadzieję, że francuscy kapucyni w najbliższym czasie założą w tamtym regionie stałą placówkę i będą mogli wykorzystać mieszkańców tej miejscowości do nawracania sąsiadów²⁸.

Informacje zawarte w relacji są niezbyt dokładne. Niestety nie wiadomo, kiedy ta wioska powstała. Autor nie podaje okoliczności, w jakich byli niewolnicy uzyskali wolność. Wydaje się, że śmierć właścicieli nie była wystarczającym powodem. Nie jest wykluczone, iż niektórzy mogli w testamentach wyzwolić niewolników, lecz jest mało prawdopodobne, by dotyczyło to wszystkich mieszkańców. Przepuszczalnie część z nich była potomkami Portugalczyków lub *lançados*, stąd wspomniani Mulaci; mogli też być to zaufani niewolnicy, którzy w imieniu swoich panów zajmowali się handlem i w pewnych okolicznościach uzyskali samodzielność. Grupa ta miała z jednej strony poczucie odrębności

²⁷ A. de Saint-Lô, s. 99-102, 108-109, 116-117, 123-125.

²⁸ A. de Saint-Lô, s. 106-108.

i obcości wobec sąsiadów, z drugiej zaś język i wspólna wiara były czynnikami zapewniającymi jej spójność. Padre Bernard, ich przywódca, miał być pierwszą osobą, która tam się osiedliła. Jego pozycja nie wynikała tylko z tego faktu, ale przypuszczalnie był on też osobą posiadającą autorytet w kwestiach religijnych. Autor relacji podkreśla bowiem pobożność wspólnoty, być może stąd też tytuł Padre, jakim go tam określano.

Również nie okazywali lojalności wobec kraju swojego pochodzenia i utrzymywali kontakty handlowe z przedstawicielami wszystkich nacji europejskich, którzy tam przybywali²⁹. Celem misji Alexisa de Saint-Lô, poza chęcią nawracania i ugruntowywania chrześcijaństwa, było również wzmocnienie wpływów francuskich.

Przełamanie monopolu portugalskiego było możliwe także dzięki niektórym Portugalczykom, oferującym swoje usługi w charakterze żeglarzy i pilotów przedstawicielom innych nacji europejskich. Duży wpływ na to mieli również *lançados*, którzy byli obwiniani przez Portugalczyków o zrujnowanie ich handlu na obszarach od Zielonego Przylądka aż do Gambii³⁰.

Zmiana układu sił na wybrzeżu Senegambii spowodowała, że żadna z nacji europejskich nie zdobyła tam dominującej pozycji w I połowie XVII w. Co prawda dochodziło do potyczek między Europejczykami, ale regułą był brak wrogości. W portach wybrzeża Senegambii obok siebie kotwiczyły statki różnych nacji europejskich. W Senegambii zakładano placówki handlowe, w których przyplływające statki pozostawiały na jakiś czas faktorów. Jednym z ważniejszych miejsc handlowych w tym regionie była wyspa Gorée, na której swoją placówkę założyli Holendrzy. Sytuacja ulegała jednak stopniowej zmianie po powstaniu fortu francuskiego u ujścia Senegalu na wyspie, którą w latach sześćdziesiątych

²⁹ A. de Saint – Lô, s. 107.

³⁰ J. Boulègue, s. 187-188.

XVII w. zaczęto nazywać Wyspą św. Ludwika. Francuska kompania handlowa stopniowo zaczęła ograniczać dostęp innym nacjom europejskim.

Bibliografia

- Boulègue J., *Les royaumes wolof dans l'espace sénégalais (XIII–XVIII siècle)*, Paris 2013.
- Brooks G.E., *Landlords & Strangers. Ecology, Society, and Trade in Western Africa, 1000–1630*, Oxford 1993.
- 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*, Madison 1975.
- Da Ca' da Mosto A., *Podróże do Afryki*, Gdańsk 1994.
- Dapper O., *Description de l'Afrique*, Amsterdam 1686.
- Fleur J.D. La (ed.), *Pieter van den Broecke's Journal of Voyages to Cape Verde, Guinea and Angola (1605–1612)*, London 2000.
- Gadecki K., *Rola i funkcje lançados i tangomãos na przełomie XVI i XVII w.*, „Afryka”, nr 39, 2014, s. 83-104.
- Marees P. de, *Description et récit historique du riche royaume d'or de Guinée, autrement nommé la Côte d'or de Mina, gisante en certain endroit d'Afrique*, Amsterdam 1605.
- Saint-Lô A. de, *Relation du voyage du Cap Verd*, Paris 1637.

Streszczenie

Pod koniec XVI w. w Senegambii nastąpiły istotne zmiany. Portugalczycy utracili monopol handlowy. Pojawili się tam kupcy francuscy, angielscy i holenderscy. Żadna z nacji europejskich nie

była jednak w stanie narzucić swojego monopolu. Europejczycy uzależnieni byli od dobrej woli miejscowych władców. Dzięki konkurencji między Europejczykami władcy i kupcy afrykańscy uzyskiwali większe zyski niż w poprzednim okresie. Nadbrzeżne państwa stworzyły silniejsze armie, dzięki importowi koni i żelaza. Lançados (Portugalczyki zyjący w Afryce, którzy zbiegli spod jurysdykcji królów portugalskich.) odgrywali ważną rolę w rozwoju międzynarodowych i lokalnych sieci handlowych.

Słowa kluczowe: Senegambia, monopol, faktorie, Wolofowie, lançados

Some Remarks on the Coast of Senegambia in the First Half on the 17th Century

Abstract

The article considers an important changes which took place at the end of 16th century. The Portuguese lost the trade monopoly on the trade with the Senegambian coast. French, English, and Dutch merchants started to visit this region, but none of the European nations were able to impose a trade monopoly. The Europeans were depended on good will of local rulers. Thanks to commercial competition between Europeans Senegambian rulers and African merchants gained more profits than in previous times. The Coastal states created stronger armies thanks to import of iron and horses. The lançados (the Portugues who escaped royal jurisdiction) played important role in the development trade networks: international and local.

Keywords: Senegambia, monopoly, factories, Wolofs, lançados

JACEK ŁAPOTT

Uniwersytet Szczeciński

Professor emeritus

ORCID 0000-0003-2234-9134

KULTURA TELLEM – ZAPOMNIANE OGNIWO W ŁAŃCUCHU HISTORII LUDÓW AFRYKI ZACHODNIEJ

Znany holenderski afrykanista R.M.A. Bedaux już w 1972 roku stwierdził autorytatywnie, że artefakty kultury Tellem znajduwane w jaskiniach masywu Bandiagara należą do najstarszych z tych, jakie są znane w całej Afryce Subsaharyjskiej, a typ antropologiczny tej grupy etnicznej nie znajduje swojego odpowiednika w żadnej ze znanych populacji Afryki Zachodniej¹. Te ważne słowa wypowiedziane przez tego archeologa przed kilkudziesięcioma laty nie spotkały się jednak z właściwą reakcją środowiska naukowego. Społeczność Tellem nie doczekała się do tej pory swojego odkrywcy i popularyzatora na miarę M. Griaule'a, znanego badacza następców kultury Tellem – społeczności Dogon.

Obie grupy (Tellemowie i Dogonowie) spotkały się około XIII wieku na terenie masywu Bandiagara na południu dzisiejszego Mali. Faktem jest jednak, że w czasach działalności M. Griaule'a (I poł. XX wieku) wiedza o kulturze Tellem była jeszcze „zakryta” przed badaczami. W roku 1950 M. Griaule omawiając sztukę Afryki, wytwory kultury Tellem znalezione w jaskiniach masywu przypisuje kulturze Dogon².

¹ R.M.A. Bedaux, *Tellem, reconnaissance archéologique d'une culture de l'Ouest Africain au Moyen Age: recherches architectoniques*, „Journal de la Société des Africanistes” 1972, vol. 42, nr 2, s. 167.

² M. Griaule, *Arts of African Native*, London, Thames & Hudson, 1950.

Pomimo upływu lat nasza znajomość kultury Tellem niewiele posunęła się do przodu. Badania etnologiczne nad Dogonami i ich kulturą, prowadzone nawet „na quasi-przemysłową skalę”, jak zauważają C. Kleinitz i B. Dietz, poszerzały nieco naszą wiedzę o ich sąsiadach i następcach, natomiast wiedza o kulturze Tellem pozostała na poziomie stosunkowo krótkich badań podjętych na początku lat 60. ubiegłego wieku przez badaczy holenderskich³.

Rejon masywu Bandiagara, ojczyznę zarówno kultury Tellem, jak i współczesnych Dogonów, odwiedziłem po raz pierwszy m.in. wspólnie z Ryszardem Vorbrichem w 1977 roku. Potem powtarzaliśmy to wielokrotnie zarówno razem, jak i osobno. Byliśmy w Afryce razem w 1987 roku i spotkaliśmy się w kraju Dogonów w roku 2008. Rozpoczęte wtedy prace stały się dla mnie punktem wyjścia do szerszych opracowań naukowych. Trudno może uwierzyć, ale z przerwami poznawałem Dogonów i ich kulturę aż do 2018 roku – kiedy byłem tam ostatni raz⁴.

Wcześniej, w roku 2008, rozpocząłem badania w ramach projektu nad zmianami w dawnej i współczesnej historii Dogonów. W trakcie prac zaobserwowałem liczne odwołania moich informatorów do kultury Tellem i jej związków z kulturą Dogonów. Zdarzało się nawet, że Dogonowie określali Tellemów jako swoich nauczycieli. Dlatego po zakończeniu tamtego projektu (z 2008 roku) próbowałem podjąć ten temat jako oddzielny problem sformułowany w tytule „Kultura Tellem w tradycji ustnej społeczności Dogon z Mali”. Niestety nie udało mi się uzyskać na ten cel oddzielnego dofinansowania – miałem jednak zapisy wywiadów

³ C. Kleinitz, B. Dietz, *Art rupestre Au Pays Dogon: l'avant de Songo*, w: R.M.A. Bedaux, J.D. Waals (red.), *Regards sur les Dogon du Mali*, Leyde, Rijksmuseum voor Völkerkunde, 2003, s. 12.

⁴ Z racji charakteru tej publikacji postanowiłem, że opracowanie to będzie miało w części charakter opisowy.

z lat wcześniejszych oraz cel, który zamierzałem, mimo trudności, realizować (prace prowadziłem w 2015, 2017 i 2018 roku).

Projekt zakładał (być może nieco ryzykownie), że dzięki pamięci całej społeczności, przekazywanej z pokolenia na pokolenie w postaci tradycji ustnej, można odtworzyć – przynajmniej w części – zarówno dzieje, jak i obraz kultury ludu już nieistniejącego⁵. Powszechnie wiadomo, że tradycja oralna odgrywa w Afryce pierwszorzędną rolę i traktowana jest przez wielu tamtejszych badaczy jako pełnoprawne źródło historyczne. Z mojego dotychczasowego doświadczenia wynika, że tradycja ustna jest wciąż wśród Dogonów zjawiskiem żywym, a na dodatek charakteryzuje się układem segmentarnym. Istnieje wiedza dostępna wszystkim oraz wiedza zarezerwowana tylko dla wybranych osób czy określonej grupy ludzi (ród, kasta). Każdy z 80. tak zwanych prawdziwych rodów dogońskich ma „zapisaną w pamięci” własną historię dotyczącą najwcześniejszych dziejów, także czasów, gdy wraz z Tellemami zamieszkiwali masyw Bandiagara. Przekaz wiedzy nigdy nie następuje automatycznie z tytułu przynależności do danej grupy. Tę szczególną wiedzę może osiąść jedynie wybrana jednostka, która powinna spełniać liczne warunki. Oprócz przynależności do określonego rodu czy kasty musi wykazać się między innymi określonymi cechami charakteru, osobowości (łatwość zapamiętywania długich tekstów), musi urodzić się w określonym czasie itp. Dlatego tak ważne było w tym projekcie dotarcie do właściwych osób. Pomimo istniejącego ryzyka uważałem, że konieczne jest podjęcie tych prac, być może o charakterze zgoła ratunkowym, tym bardziej że łatwo można było zauważyć pojawiające się coraz liczniej zagrożenia. Ten złożony system „dziedziczenia wiedzy”

⁵ Potomkowie kultury Tellem żyjący, według niektórych informatorów, do dziś wśród Dogonów to temat oddzielny, wymagający zapewne badań interdyscyplinarnych (np. z antropologami fizycznymi).



Ryc. 1. Wioska dogońska (Ibi) z zabudowaniami Tellemów w jaskiniach.
Fot. J. Łapott

istniał prawdopodobnie przez wiele pokoleń. W ostatnich latach jego spójność uległa rozluźnieniu. Tym niemniej moje wieloletnie kontakty z Dogonami, wzajemny szacunek i zaufanie pozwoliły nie tylko na rozpoczęcie badań, zauważenie i opisanie tej sytuacji – ale i na uzyskanie szeregu nowych informacji.

Zanim przejdę do ich przedstawienia i próby odpowiedzi (lub nie) na nasuwające się w trakcie badań liczne pytania – kilka zdań tytułem wprowadzenia. Niestety bardzo mało można uzyskać przekazów o pierwszych kontaktach Dogonów z ludnością zamieszkującą region masywu Bandiagara przed ich przybyciem – Tellemami. Zwykle słyszy się, że ci ostatni uciekli (odeszli) w kierunku wschodnim. Według jednych przekazów – po przegranej

bitwie, według innych – na skutek nieporozumień (o czym dalej). Ludność tę Dogonowie nazywali Tellem, Peulowie – Kuriminkobe, a Mossi – Niuniosse⁶. G. Ciarcia stwierdza, że w języku dogon Tellem oznacza „my ich znaleźliśmy”⁷.

Jak wynika z do tej pory zgromadzonych danych, Tellemowie to kultura archeologiczna, historyczna. Dotychczasowe badania określają czas jej istnienia (mało precyzyjnie) na wieki od XI (XII) do końca XIV (XVI). Miejsce występowania to masyw Bandiagara usytuowany na południu Mali w rejonie Mopti. Habitat kultury Tellem jest dość niecodzienny, jej stanowiska znajdują się prawie wyłącznie w licznych jaskiniach usytuowanych w pionowych ścianach masywu. Teren ten jest trudno dostępny. Ściany mają czasami ponad sto metrów wysokości z licznymi skalnymi przewieszkami⁸.

Pozytywnym elementem tej sytuacji jest fakt, że wszystkie pozostałości kultury Tellem są doskonale widoczne – bez konieczności ich poszukiwania w trakcie „badań powierzchniowych”. Zupełnie inną sprawą jest jednak ich eksploracja.

Masyw Bandiagara zamieszkuje obecnie rolnicza społeczność Dogonów⁹. Ich niecodzienna historia oraz oryginalne w swym położeniu wioski, pełne glinianych budowli usytuowanych na

⁶ G. Dieterlen, *Les âmes des Dogon*, Paris, Institut d’Ethnologie, 1941, s. 5.

⁷ G. Ciarcia. *De la memoire ethnographique. Lexitisme du pays dogon*, Paris, Éditions de l’EHESS, 2003, s. 155.

⁸ Przewieszka to określenie alpinistyczne; według definicji to wyrzuszony fragment ściany skalnej. Stanowi część ściany nachylonej do poziomu pod kątem większym niż 90 stopni. W masywie Bandiagara większość przewieszek znajduje się na otwartej skale. Ich pokonywanie należy do umiejętności z zakresu alpinizmu.

⁹ Dogonowie doczekali się w ostatnich latach także kilku bardziej obszernych publikacji w języku polskim. Zob. L. Buchalik, *Dogon ya gali. Dawny świat Dogonów*, Żory, Muzeum Miejskie w Żorach, 2011, J. Łapott, *Dogonowie z Mali. Społeczność tradycyjna w procesie zmian*, Szczecin, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2012, J. Łapott, *Dogonowie z bliska*, Szczecin, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2019, t. 1, J. Łapott (red.), 2021, t. 2,



Ryc. 2. Wioska dogońska (Nombori) z zabudowaniami Tellemów powyżej.
Fot. J. Łapott

rumowisku skalnym, sprawiły, że w dwóch pierwszych dekadach XXI wieku stały się celem podróży licznych grup odwiedzających, nie tylko turystycznych¹⁰.

Ponadto zapoczątkowane w latach 30. XX wieku skrupulatne badania etnologów francuskich (M. Griaule, G. Dieterlen, D. Paulme i inni) sprawiły, że Dogonowie znaleźli się z czasem w swoistym kanonie historii badań etnologicznych¹¹.

J. Łapott (red.), 2022, t. 3. Tamże więcej informacji zarówno o kraju Dogonów, jak i kulturze zamieszkujących go społeczności.

¹⁰ J. Łapott, 2012, dz. cyt., s. 287.

¹¹ W tym miejscu zawsze przypomina mi się cytat z pracy M. Douglas: „O ileż więcej wiedzielibyśmy dziś o Nuerach, gdyby badała ich ekspedycja Griaule’a. I o ile gorzej znalibyśmy kulturę Dogonów, gdybyśmy sami ich badali!” (M. Douglas,

Koegzystencja obu grup w rejonie Bandiagary trwała co najmniej 150–200 lat (w Afryce to zwykle 7–10 pokoleń). Na początku zawierano przymierza oraz mieszane związki małżeńskie. G. Dieterlen podaje, że tego rodzaju przymierza zawarto w Piédonno, Sogodonno i Ougouru. Z czasem, wraz z wzrostem populacji Dogonów, relacje stały się wrogie. Dzieci z mieszanych małżeństw zdobywały prawo do ziemi. Tak było na przykład w Dalé, gdzie z czasem wszyscy Tellemowie stracili to prawo¹².

Przyjmuje się, że w XVI wieku w rejonie Bandiagary nie było już Tellemów. Dogonowie mówią zwykle, że „odeszli na południe lub wschód...”, zamieszkali w okolicy Yoro (przy granicy z Burkina Faso) i że to dzisiejsi Kurumbowie są potomkami dawnych Tellemów. Niestety badania archeologiczne oraz antropologiczne wykluczyły tę teorię¹³. Interesujące, że sami mieszkańcy Yoro także nie potwierdzali do końca tej tezy w trakcie prowadzonych tam przeze mnie penetracji i wywiadów z miejscową starszyzną¹⁴. Podobnie brak jest innych jednoznacznych dowodów na liczniejsze i bliższe związki Dogonów z Tellemami. Znalezione szczątki kostne dowodzą na przykład, że Tellemowie byli krótkogłowi, Dogonowie – długogłowi itp.

Tym niemniej w opublikowanym jeszcze w roku 1965 dziele *Le Renard Pâle* G. Dieterlen i M. Griaule piszą: „Pierwszymi

Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne, Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007, s. 187.).

¹² G. Dieterlen, *Les âmes des Dogon*, Paris, Institut d’Ethnologie, 1941, s. 53.

¹³ J. Huizinga, *New physical anthropological evidence Bering on the relationships between Dogon, Kurumba and the extinct West African Tellem population*, w: *Proceedings of the Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, 1968, seria C, t. 71, s. 23. R.M.A. Bedaux, *Tellem, reconnaissance archéologique d’une culture de l’Ouest Africain au Moyen Age: recherches architectoniques*, „Journal de la Société des Africanistes” 1972, vol. 42, nr 2, s. 167.

¹⁴ Co nie przeszkadzało wcale mieszkańcom tej wioski organizować Festiwal Kultury Tellem.



Ryc. 3. Jaskinie z zabudowaniami Tellemów w okolicy Ireli. Fot. J. Łapott

historycznymi społecznościami, które zajęły ten region, wydają się Kurumbowie, zwani Tellemami przez Dogonów¹⁵.

Jednym z pierwszych ich odkrywców był L. Desplagnes, który tak opisywał swoje wrażenia: „Te małe mieszkanka wznoszone były zawsze na stromej części góry, między szczelinami skał, przy-czepione do chropowatych ścian, zawieszane 150–200 metrów ponad otaczającą skały równiną”¹⁶.

Z kolei G. Beaudoin dodawał: „Według tradycji rolnicy – Dogonowie usuwali i niszczyli lasy w celu uzyskania miejsc na pola [uprawne – J.Ł.], niszczyli w ten sposób źródło utrzymania myśliwych

¹⁵ M. Griaule, G. Dieterlen, *Le Renard pâle*, t. 1: *Mythe cosmogonique*, z. 1, *Le creation du monde*, Paris, Institut d’Ethnologie, 1965, s. 14.

¹⁶ L. Desplagnes, *Le Plateau Central Nigerien*, Paris, Larose, 1907, s. 70.

Tellem, zmuszając ich do opuszczenia kraju”¹⁷. O dziwo, ta opinia o Tellemach jako przedstawicielach ludu zbieracko-łowieckiego najbardziej utrwaliła się w powszechnej opinii.

Wspomniane badania Holendrów nad kulturą Tellem prowadzone były przed 60 laty i koncentrowały się na eksploracji archeologicznej 34 jaskiń znajdujących się w okolicy Sangi – największej wioski dogońskiej. Rozpoznano tam dwie grupy historyczne: kulturę Toloy i kulturę Tellem. Współcześni Dogonowie nie rozróżniają Toloyów i Tellemów. Ci, którzy zamieszkiwali Bandiagarę przed nimi, noszą wspólną nazwę Tellem.

Tak naprawdę prekursorem i inicjatorem badań nad kulturą Tellem był H. Haan. Zimą 1960 roku zrobił rekonesans – przeszedł na piechotę wzdłuż całego rumowiska skał masywu (ma ono około 150 km długości). Na podstawie zebranych przez niego materiałów i dokumentacji, uzyskanych zarówno w 1960, jak i w 1962 roku, zaplanowano bardziej systematyczne badania. Wspólnie z zainteresowanymi instytucjami malijskimi, zwłaszcza z przedstawicielami Institut de Sciences Humaines w Bamako, podjęto pięć wypraw w ten rejon. Misje badawcze zorganizował Instytut voor Antropobiologie van de Rijksuniversiteit w Utrecht. Na czele kilkusobowej grupy stanął J. Huizinga, obok niego w pracach brali udział między innymi R.M.A. Bedaux, H. Haan, J.D. van der Waals (ale i inni)¹⁸.

Dostęp do badanych jaskiń był ułatwiony dzięki niecodziennym rozwiązaniom technicznym. Ekipa była wyposażona w system podnoszenia ciężarów, zaprojektowany przez H. Haana, składający się z aluminiowej kulistej klatki, podnośnika i kilkusetmetrowego kabla, dzięki któremu nawet najwyżej położone jaskinie mogły być

¹⁷ G. Beaudoin, *Les Dogon du Mali*, Paris, Armand Colin, 1984, s. 25-26.

¹⁸ Pamięć o tych badaniach przetrwała do dziś w pamięci starszych Dogonów.

spenetrowane. Klatkę wraz z badaczem opuszczano przy pomocy sytemu dźwigowego wsięgnika ze szczytu masywu. Łącznie przebadano 29 jaskiń w okolicy Sangi i 5 jaskiń w Pegue. Wszystko w swego rodzaju centrum kraju Dogonów.

Celem badań była nie tylko eksploracja jaskiń, ale i określenie tożsamości kulturowej ich mieszkańców oraz dokonanie badań nad typem antropologii fizycznej populacji znajdującej w grobach, wreszcie – rozpoznanie miejsca kultury Tellem w pamięci Dogonów¹⁹.

W dość płytkich jaskiniach znaleziono dwa rodzaje konstrukcji:

1. małe gliniane budowle o przekroju okrągłym, owalnym lub prostokątnym z zaokrąglonymi krawędziami,
2. gliniane ściany, którymi zamykano wejścia do jaskiń.

Wszystkie te konstrukcje zostały wykonane z ręcznie formowanych i suszonych na słońcu cegieł glinianych. Czasami cegły te ułożone były w jodełkę. Znajdowane w środku pozostałości roślin wskazywałyby, że budowle były wykorzystywane jako spichlerze.

Z kolei jaskinie zamknięte od zewnątrz ścianami pełniły funkcję cmentarzy. W jednej z nich (jaskinia C według zapisu Holendrów) pochowanych zostało około trzech tysięcy osób. Ściany jaskini były wzmocnione drewnianymi kolumnami, zakleszczonymi między podłogą a sufitem. Uczestnicy tej wyprawy, pomimo że znaleźli w jaskiniach wiele przedmiotów codziennego użytku, doszli do wniosku, że nie pełniły one funkcji mieszkalnych. Natomiast poziome drągi wbite mocno w ścianę masywu, z głębokimi nacięciami powstałymi od przesuwanego się po nich sznura, wskazywały, w jaki sposób transportowano niezbędne materiały do góry²⁰.

¹⁹ R.M.A. Bedaux, *Tellem, reconnaissance archéologique d'une culture de l'Ouest Africain au Moyen Age: recherches architectoniques*, „Journal de la Société des Africanistes” 1972, vol. 42, nr 2, s. 151.

²⁰ Inna sprawa, że nikt z tych badaczy nie próbował wytłumaczyć, w jaki sposób dostarczano materiał do zabudowanych jaskiń tam, gdzie nie było drągów,



Ryc. 4. Jaskinie z zabudowaniami Tellemów powyżej wioski Yougo Pirou.
Fot. J. Łapott

Liczne gliniane spichlerze (liczone w setkach budowli) świadczą o roli rolnictwa w kulturze Tellem. Wbrew powszechnym opiniom myślistwo i zbieractwo odgrywałyby podrzędną rolę.

Trudno jednak oszacować jednoznacznie procentowy udział łowiectwa i hodowli zwierząt w dostarczaniu żywności. Jako wyposażenie grobów zmarłych znajdowano bowiem zarówno czaszki zwierząt domowych (bydła i owiec), jak i zwierzyny łownej (karłowatego bawołu, antylopy, gazeli, kozła z buszu i strusia). Żelazne groty strzał, strzały, kołczany i łuki znajdowano także jako dary grobowe²¹.

i jak wznoszono te konstrukcje, jeśli nie było tam nawet tyle miejsca, aby budowniczy mógł postawić stopę.

²¹ R.M.A. Bedaux, *Tellem, reconnaissance archéologique d'une culture de l'Ouest Africain au Moyen Age: recherches architectoniques*, „Journal de la Société des Africanistes” 1972, vol. 42, nr 2, s. 172-173.

W trakcie eksploracji jaskiń (przypomnę – łącznie 34) znaleziono setki artefaktów rzucających nieco światłą na bogactwo i złożoność kultury społeczności Tellem. Nie był to „typowy” lud zbieracko-łowiecki – wznosił liczne, wykonywane z gliny, stałe budowle, w wielu wypadkach (niestety) także o niezidentyfikowanym przeznaczeniu. Rolnictwo nie było może szczególnie rozwinięte, rzemiosła wyprzedzały natomiast inne sąsiednie ludy o wiele pokoleń. Ceramika o bardzo urozmaiconych formach i znakomitej jakości nieznana jest w tym kształcie współczesnym Dogonom, podobnie jak obróbka drewna z licznymi statuetkami, zamkami do drzwi oraz drewnianymi podgłówkami²² (męskimi i żeńskimi). Znakomicie rozwinięte były: tkactwo bawełniane i wełniane z dziesiątkami oryginalnych wzorów, krawiectwo (znajdowano tuniki, spodnie, koce, spódnice, czapki), obróbka skóry – zdobione sandały i buty do końskiej jazdy²³. Znajdowano także wspomniane drewniane łuki, kołczany ze strzałami zakończonymi żelaznymi grotami. To samo żelazo zaczęto używać do wykonywania charakterystycznych podgłówków już w XIV wieku²⁴. Znajdowane były także liczne ozdoby wykonywane z brązu odlewane na wosk tracony. Podkreślę raz jeszcze – jak na „lud zbieracko-łowiecki” osiągi kultury naprawdę imponujące.

²² Podgłówki kładziono zmarłym nie tylko pod głowę, ale i pod biodra i stopy.

²³ R. Bolland, *Tellem textiles. Archaeological finds from burial caves In Mali's Bandiagara Cliff*, Amsterdam, Tropenmuseum/Royal Tropical Institute, 1991. Znalezienie takich butów (używanych następnie przez Dogonów) oraz liczne świadectwa tych ostatnich na temat powszechnego używania koni przez Tellemów to oddzielny temat badawczy. Koni nie był bowiem tutaj zwierzęciem rodzimym.

²⁴ R.M.A. Bedaux, *Tellem, reconnaissance archéologique d'une culture de l'Ouest africain au Moyen-Agge: les appuie-niuque*, „Journal de la Société des Africanistes”, 1974, t. 44 (1), s. 7-42.

Pomimo stosunkowo krótkiego czasu trwania badania holenderskie pozwoliły na wyodrębnienie w „przeddogońskim” osadnictwie kilku faz:

kultura Toloy – III–II wiek p.n.e.;

kultura Tellem:

faza I – datowana na V wiek n.e. (trwająca około 500 lat – nieutożsamiana z Tellemami),

faza II – datowana od początku XI wieku do początku XIII wieku,
faza III – od początku XIII wieku do połowy XV wieku²⁵.

Niestety, uzyskane informacje nie były pełne. Brak na przykład danych na temat populacji zamieszkującej rejon Bandiagary pomiędzy kulturą Toloy a kulturą Tellem. Brak było ustaleń na temat ewentualnego pochodzenia twórców kultury Tellem, kontaktów z innymi społecznościami („dyfuzja odkryć kulturowych”?), nie rozważano także seminomadycznego trybu życia Tellemów (jak sugerowali niektórzy informatorzy) itd.

Pomimo upływu lat nikt do tej pory nie pokusił się o zgromadzenie i uporządkowanie wiedzy na temat kultury Tellem, zachowanej w pamięci ich wielowiekowych sąsiadów – Dogonów²⁶. Nikt także nie pokusił się o stworzenie nawet mapy dokumentującej liczne świadectwa bytności tego nadzwyczaj pracowitego ludu, czyli spisu pozostałości ich zabudowań i stanowisk (swoistego zdjęcia czy planu archeologicznego tej kultury). Pozostałości kultury Tellem są tak liczne, że do tej pory niepoliczalne. Jeśli aktywność jej przedstawicieli trwała tylko około 400–500 lat, to skala pracy, którą wykonali, jest ogromna – są to bowiem najczęściej gliniane konstrukcje wypełniające i zamykające wejścia do naprawdę bardzo

²⁵ R.M.A. Bedaux, R. Bolland, *Tellem, reconnaissance archéologique d'une culture de l'Ouest africain au Moyen-Age: la Textiles*, „Journal de la Société des Africanistes”, 1980, t. 50, s. 9-23.

²⁶ Publikacje holenderskie dotyczą kilku tematów – architektury, wspomnianych podglówków i tkanin (zob. bibliografia).

licznych większych i mniejszych jaskiń. Są one doskonale widoczne w kraju Dogonów, w większości wiosek usytuowanych wzdłuż rumowisk (ale nie tylko). Są miejsca nad wioskami, gdzie takich jaskiń jest 100 i więcej. Pozostałości te, bez specjalnej pomyłki, należałoby liczyć w tysiącach²⁷. Konstrukcje Tellemów znajdują się także poza wioskami Dogonów, w rejonach zupełnie odosobnionych. W świetle nawet tych nielicznych i niepełnych informacji tytuł tego opracowania mówiący o zapomnianym ogniwie zdaje się w pełni uzasadniony.

Rodzi to pierwsze z wielu fundamentalnych pytań, na które do tej pory tak naprawdę nie otrzymaliśmy odpowiedzi: Jakie było prawdziwe przeznaczenie tych budowli? Funkcja wielu konstrukcji, czasami przywodzących na myśl miniatutki (10–20 cm wysokości), zaklejających dosłownie szpary w skale, a nie jaskinie, jest do tej pory nieznaną. Jak i dlaczego je wznoszono w tak niedostępnych miejscach? Wydaje się, że niektóre usytuowane wysoko stanowiska nie mają (w mojej opinii) żadnego logicznego uzasadnienia. Nie są ani spichlerzami, ani cmentarzyskami, ani nawet fetyszami. Trudno oszacować także wielkość populacji Tellemów, chociaż odkryte cmentarzysko (zapewne nie jedyne), gdzie pochowano około trzech tysięcy osób, wskazuje, że jak na owe czasy był to lud liczny. Podobnych pytań jest wiele. Przy tej skali omawianego zjawiska wyeksplorowane przez ekspedycję holenderską 34 jaskinie to tylko niewielki procent pozostałych. Teorie mówiące o bezpieczeństwie życia wśród urwisk upadają, jeśli nie uzyskamy więcej informacji i nie poznamy dokładnych odpowiedzi na te pytania²⁸. Zwłaszcza że w wielu miejscach budowle

²⁷ Brak wiarygodnych informacji na temat zagospodarowania wnętrza samych jaskiń. Niewidoczna z zewnątrz jaskinia może być w głębi znacznie większa.

²⁸ Należałoby także pamiętać, że 600 czy 700 lat temu gęstość zaludnienia Afryki była zdecydowanie mniejsza, a kontakt między „zagrożającymi” (?) sobie społecznościami – rzadki.

te są w zasadzie w zasięgu ręki. Zadając dziś Dogonom pytania o ich poprzedników, nie zawsze otrzymujemy wyczerpujące i do końca przekonujące odpowiedzi. Z kolei innym razem odpowiedzi te częstokroć się wykluczają w swoim przekazie, ale także nawet zaprzeczają niektórym wynikom badań Holendrów.

Próba rekonstrukcji jakiegokolwiek kultury na podstawie przekazu zapamiętanego w tradycji ustnej jest zajęciem zarówno trudnym, jak i ryzykownym. Trudnym z racji kłopotów z całościowym opisem tak złożonego zjawiska, jakim jest kultura, przy wykorzystaniu fragmentarycznej wiedzy współczesnych nosicieli tej wiedzy, a ryzykownym z uwagi na fakt, że przekaz ten trwający przez pokolenia ulegał może nie tyle świadomym deformacjom, ile uszczerbkom z racji przerwania ciągłości linii przekazu²⁹. Dodatkowa trudność to fakt, że opis uzyskiwany od informatorów dotyczy obcej, a nie własnej kultury. Jestem świadom ponadto faktu, że pomimo wieloletnich i wielokrotnych kontaktów z Dogonami nie zawsze docierałem do osoby odpowiedzialnej, dysponującej właściwym fragmentem wiedzy o Tellemach³⁰.

W kraju Dogonów problemem stała się także ostatnio „ewolucja wiedzy tradycyjnej” wskutek wspomnianej swoistej „inwazji turystycznej” na początku XXI wieku. Właściwie to ostatnie ćwierćwiecze (między około 1990 a 2014 rokiem) zaważyło mocno na zmianach kulturowych i przekazie rodzimej wiedzy i tradycji między pokoleniami. W tym miejscu wymaga to jednak niejakiego wytłumaczenia. Kraj Dogonów stał się w owym czasie swego rodzaju wizytówką turystyczną Mali, a niekończące się odwiedziny

²⁹ Według mojej wiedzy tradycja oralna w Afryce mniej ulega deformacjom przekazu niż się to, niejako „europocentrycznie”, sądzi.

³⁰ W terenie osoby odpowiedzialne, zwane czasami tradycjonalistami czy wtajemniczonymi, to osoby będące posiadaczami wiedzy niedostępnej innym, zobowiązane jednocześnie do znalezienia swoich następców i przekazania im jej w całości.

turystów należałoby liczyć, w skali roku, na sto tysięcy i więcej. Tubylcy szybko zorientowali się w nadchodzących zaletach takiej sytuacji – powstały liczne *campements* i hoteliki, restauracje i wiele grup lepiej i gorzej obeznanych z tematem przewodników. Powstały liczne *artisans* z bardziej i mniej oryginalnymi pamiątkami i zespoły demonstrujące tańce w maskach³¹. To stało się m.in. jedną z przyczyn zawirowań w przekazie tradycji ustnej. Przewodnik wiodący grupę turystów przez najciekawsze fragmenty kraju Dogonów musiał znać odpowiedzi na wszystkie (!) zadawane mu pytania. Jeśli ich nie znał, musiał je szybko wymyślić. Powtarzane następnie kolejny raz, także przez rodzimych słuchaczy, stały się „tradycją wynalezioną”. Po jakimś czasie ani ten wymyślający, ani inni nie pamiętali już, jak było naprawdę. Stąd uwaga o napotykanym trudnościach w weryfikacji uzyskiwanych danych na niektóre tematy. Dochodziło do przekłamania rzeczywistości czy nawet swego rodzaju strat w wiedzy tradycyjnej, gdy młodsze pokolenie Dogonów, zajęte obsługą turystów, zapominało o pozyskiwaniu tej prawdziwej, rodzimej wiedzy od starszego pokolenia – które naturalnym porządkiem rzeczy wymierało. Moje ostatnie penetracje potwierdzały tylko tę sytuację. Warto jeszcze wspomnieć tutaj o kolejnym zagrożeniu kultury tradycyjnej, jakim stał się ostatnio islam. W czasie mojego pierwszego pobytu w kraju Dogonów był on swego rodzaju ciekawostką, którą interesowały się pojedyncze osoby. Współcześnie są w kraju Dogonów wioski całkowicie zislamizowane (na przykład Songo). Te wioski, które zmieniają religię, tylko „zamurowują” wejścia do dawnych świątyń, jak mówią, nie patrzą na ołtarze i fetysze (ale i ich nie niszczą).

³¹ Wiele bardziej zaangażowanych w tę działalność rodzin przestało nawet uprawiać ziemię z racji profitów, które przynosili im turyści. *Campement* to regionalizm językowy – rodzaj hotelu o różnym poziomie wyposażenia (czasami jest to tylko miejsce do spania na płaskim dachu), *artisans* z kolei to rodzaj sklepiku-antykwarjatu dla turystów sprzedającego „pamiątki” (stare i nowe).

Inna sprawa, że to oddziaływanie jest dwustronne. W wioskach w większości zislamizowanych próbowano „reanimować” niektóre fragmenty kultury tradycyjnej (między innymi tańce masek), licząc na profity związane z obecnością turystów i tańcem przed nimi³². Nawet pomimo faktu, że Dogonowie muzułmanie deklarują, iż są muzułmanami tylko na 25 czy 30 procent – wpływy islamu są widoczne. Bo jak rozumieć twierdzenie, że „świat i ludzie powstałi wraz z narodzinami Mahometa i że Dogonowie (jak i wszyscy inni ludzie) pochodzą z Mekki”³³?

Inna sprawa, że ten boom turystyczny objął tylko część wiosek Dogonów. Szacuje się, że było ich nie więcej niż 40 – tych położonych w najbardziej ekstremalnych, atrakcyjnych dla turystów miejscach. Trzeba jednak zauważyć, że odbywało się to także z różnym natężeniem – jedne odwiedzano częściej, inne rzadziej. Obecnie populacja Dogonów mieszka w około 400 wioskach. Tych 40 narażonych na największe zmiany to tylko 10 procent. Nie wszystkie pozostałe miały, co prawda, Tellemów za sąsiadów, ale duża część na pewno tak – być może dobrze to rokuje dalszym badaniom.

Na dodatek od roku 2012, wraz z destabilizacją sytuacji politycznej (w zasadzie wojną domową), w Republice Mali nastąpiło całkowite załamanie ruchu turystycznego. Prawie wszystkie hotele i *campements* zostały zamknięte lub zamieszkały w nich rodziny właścicieli. Wiele nie zostało wykończonych, wiele popadło

³² Oddzielną sprawą jest sam poziom islamizacji. Wielu Dogonów, także muzułmanów, deklaruje, że są przede wszystkim Dogonami i jeśli będzie taka potrzeba, porzucą nowo przyjętą religię, by powrócić do animizmu (religii tradycyjnej), obejmując jakąś ważną dla grupy, a przynależną im funkcję.

³³ W rozpowszechnianiu tej ostatniej informacji celował jeden z moich przewodników (muzułmanin neofita) przy każdej okazji, tłumacząc to „niewtajemniczonym” Dogonom.



Ryc. 5. Jaskinie zabudowane przez konstrukcje Tellemów we wsi Yougo Pirou. Fot. J. Łapott

w ruinę³⁴. Dogonowie wrócili do uprawy roli. Ich wiedza na temat poprzedników – kultury Tellem – uległa także swoistej erozji. Wcześniej z racji zainteresowań turystów kultywowano i przekazywano (ale i – jak wspomniałem – „rozbudowywano”) wszelką tradycję oralną na ten temat, odziedziczoną po przodkach. Współcześnie ogranicza się ona li tylko do garści ogólników.

Dzięki wielokrotnym pobytom na tym terenie mogę odpowiedzianie stwierdzić, że obie grupy – Dogonowie i turyści – miały zasadniczy wpływ na współczesny obraz wiedzy o Tellemach. Część jaskiń z pozostałościami ich kultury jest łatwiej dostępna. Wielu Dogonów eksplorowało je bez litości, zabierając całe wyposażenie z przeznaczeniem na sprzedaż turystom. Widziałem wiele

³⁴ Więcej zob. posłowie do II wyd. *Dogonowie z Mali. Społeczność tradycyjna w procesie zmian* autorstwa K. Meissner.

razy handlarzy oferujących zainteresowanym całe worki takich artefaktów. Niestety, reakcja rządu malijskiego w takich wypadkach jest mało skuteczna. Brak także tutaj, w przeciwieństwie na przykład do Dżenne, stałej służby archeologicznej, która stałaby na straży tych tak łatwo dostępnych stanowisk i ich ruchomej zawartości. Nieliczne tablice informujące o zakazie nabywania i wywozu zabytków kultury Tellem nie zawsze są zauważalne. Ba, zdarza się, że przybywają tutaj poważni handlarze antyków nie tylko z Afryki (Bamako, Abidżan, Dakar), ale nawet z Europy i Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. Ubytek codziennego i obrzędowego wyposażenia z dużej części jaskiń jest tak duży, że próba odtworzenia prawdziwego obrazu tej kultury zda się dzisiaj (być może) niewykonalna. Jedyna nadzieja w fakcie, że wiele jaskiń zamieszkałych pierwotnie przez Tellemów jest tak trudno dostępnych, że oparły się temu rabunkowi.

W trakcie badań odwiedziłem kilkadziesiąt znanych mi wcześniej wiosek.

Próbowałem rozmawiać z miejscowymi osobami odpowiedzialnymi na temat ich historii oraz kontaktów przodków z kulturą Tellem³⁵. Wnioski, jak wspomniałem, nie zawsze są budujące.

Informacje uzyskuje się poprzez zadawanie licznych pytań, czasami nawet prowokujących. Częstokroć już po dwóch czy trzech pytaniach widać, że wiedza informatora na dany temat się wyczerpała. W innym przypadku wiedzę tę trzeba „wyciągać” licznymi dodatkowymi pytaniami. Wśród Dogonów trudno znaleźć „opowiadaczy” potrafiących mówić na zadany temat „bez końca”. Informacje należy pozyskiwać kolejnymi pytaniami – pytanie i odpowiedź.

³⁵ Plan zakładał próbę penetracji, w miarę możliwości, wszystkich wiosek dogońskich posiadających w swoim sąsiedztwie stanowiska kultury Tellem.



Ryc. 6. „Osoby odpowiedzialne” podczas wywiadu we wsi Yougo Dogoru.
Fot. J. Łapott.

Wstępne wyniki dotychczasowych prac można byłoby podzielić formalnie na dwie części:

Po pierwsze – liczne informacje cząstkowe, w miarę jednorodne, różniące się niezbyt istotnymi faktami.

Po drugie – nieliczne szersze opisy wykraczające swoją zawartością daleko poza te pierwsze.

Przeprowadziłem dziesiątki wywiadów. Trudno byłoby tutaj, w tej wstępnej sygnalizacji problemu, wybrać jako przykłady tylko te najciekawsze. W miarę możliwości nie stosuję skrótów i nie zmieniam stylu relacji. Starałem się przy ich prezentacji kierować zarówno różnorodnością ich zawartości, jak i wspomnianymi potwierdzeniami powszechnych opinii, takich jak te, że Tellemowie

byli silni w magii, potrafili przy jej pomocy unosić się do góry sami, a także unosić ciężary, a nawet latać itp.

Tych kilkanaście relacji zamieszczonych poniżej zarówno udziela nowych informacji, jak i potwierdza te stare, ale również stawia pytania, które wymagają odpowiedzi i dalszej weryfikacji³⁶.

Sanga

Nie mogę podać dokładnej daty, kiedy spotkaliśmy Tellemów. Tellemowie nie byli dosłownie Pigmejami. Byli normalni, zajmowali się łowiectwem i zbieractwem. Kiedy Dogonowie przybyli, nie mogli się porozumieć z Tellemami i przeprowadzili wojnę, ale to nie była wojna w sensie fizycznym, w której byli ofiary. To była walka magiczna. Rzucano na siebie zaklęcia i czary i z czasem Tellemowie odeszli w stronę granicy z Burkina, w stronę Yoro. Ale są też rodziny, które powróciły. Które są pomiędzy nami. Dzisiaj są wśród nas potomkowie Tellemów... Jest bardzo dużo budowli Tellemów. Tak, ale oni nie byli nieliczni. Ponieważ żyli jako zbieracze i łowcy, konstruowali spichlerze i przemieszczali się, i konstruowali w innym miejscu zabudowę. W porze deszczowej był sezon dla zbieraczy, czas, w którym składowano zboże i dzikie rodzyнки. Ten budynek, który jest największy, służył za spichlerz, ale i za grób. To niemożliwe, aby codziennie wchodzili i schodzili, chyba że za pomocą magii? Tak, posiadali pewną moc. Nawet dawniej, aby wznieść dom, używali mocy i uderzali ziemię, która wznosiła się na górę. Mój przyjaciel alpinista mówił, że trzeba mieć duże umiejętności, aby się wspiąć na tę skałę. Tellemowie mieli te umiejętności, z nimi jest jak z kowalami – muszą mieć umiejętności i wiedzę. Każda kultura ma swoją specyfikę. Mówiono, że wspinali się przy pomocy kleju, liny czy magii. Dla was jest to trudne, aby zrozumieć, ale dla nas jest to przekaz z ojca na syna. Tellem nie potrzebował stosować liny ani kleju, aby wspiąć się na falezę, automatycznie posiadał wiedzę, jak się wspiąć. Tak jak my potrafimy chodzić. Jest wiele jaskiń spłądrowanych przez

³⁶ Z racji ich wstępnego charakteru ograniczam się tylko do zaznaczenia miejsca ich pozyskania – wioski (nazwa na początku akapitu).

złodziei. Jest wiele jaskiń, które zostały złupione, tam, gdzie było dużo przedmiotów – to były jaskinie kowali Tellemów. Oni posiadali dużo przedmiotów. Chociaż przedmioty znajdowały się też w jaskiniach, które Dogonowie wykorzystywali jako groby dla osób ważnych dla wspólnoty. To znaczy, że chowano zmarłych razem z ich obiektami kulturowymi [sic! – J. Ł.], na przykład z fetyszem rodzinnym. Człowiek, który nie miał rodziny ani dzieci, był chowany z tymi wszystkim przedmiotami i to są te jaskinie, które zostały złupione... Są Tellemowie w Yoro, ale nie tylko. Są Tellemowie w Banani i Kundu. Nie możemy się zwrócić do nich jak do Tellemów, bo to jest źle widziane. Jak byliśmy w Yendoumanie, to mówiliśmy o potomkach Tellemów, ale oni powiedzieli, że to nieprawda. [Gdyby potwierdzili – J. Ł.] to świadczyłoby, że są niżsi społecznie. Była wojna i to jest grupa, która przegrała wojnę. Dlatego oni tego nie akceptują. Tak więc my, między Dogonami, wiemy, kto jest Tellemem, nawet jeśli oni noszą takie same nazwiska jak my. Na przykład ci z Banani są Girou, ci z Kundu to Darra, a ci z Yendoumanu to Temme. Oni mają silne związki rodzinne, ale pozostają na równi z innymi mieszkańcami. Dlatego dzisiaj nie dbamy o to, ale wiemy, kim są... Mieli silną magię. Można to zobaczyć nawet dzisiaj. Ale ja nie widziałem... Był Moke Dolo, który znał tę moc. Tak, żyją dzisiaj jeszcze osoby, które mają tę moc i znają te słowa. Nie możesz tego tak po prostu zobaczyć. Jest rytm, są pewne zasady. Żeby to zobaczyć, nie można zapłacić. Trzeba być blisko [trzeba się zaprzyjaźnić – J. Ł.].

Yendouman

Poczekajmy, aż starsi się przedstawią. Oto oni: Toniem Teme, Akonio Teme, Akoniju Teme, Alphonse Barni Teme, Daniel (Petit Tellem) Teme. Nasi przodkowie, gdy przybyli do Bandiagary, to spotkali Tellemów. Zgodnie z tym, co nam przekazali nasi starsi, zamienili z nimi tylko parę słów i Tellemowie wyruszyli dalej... Wyruszyli przed siebie w stronę Douenty. Powyżej Douenty jest wieś, która nazywa się Singey. Opuszczasz wioskę i jedziesz w stronę Douenty i przed Douenzą jest ta wioska... Na południe od Singey jest wioska Yoro i to druga wioska, w której mieszkają też Tellemowie... No tak.

Dogonowie spotkali tutaj Tellemów i zamieszkivali tutaj wspólnie. Tellemowie polowali i zbierali różne rośliny. Ponadto w tym czasie było tutaj wiele drzew i wiele zwierząt, które żyły poniżej [rumowiska skał – J. Ł.]. W czasie, gdy przybyli tutaj Dogonowie, był tutaj las, który oni zaczęli wycinać, aby zrobić miejsce na pola uprawne. Tellemowie zorientowali się, że las niebawem zniknie. Pomyśleli – zamiast zostać z Dogonami, lepiej ich zostawić i odejść. W tym czasie, gdy Tellemowie odeszli, również zwierzęta, które pozostały zaczęły zniknąć [Tellemowie byli „władcami” dzikiej zwierzyny – J. Ł.]. Było ich coraz mniej... Dogonowie i Tellemowie mieszkali razem, ale nie zawierali małżeństw. To nie było możliwe. Podobnie jest dzisiaj. Pozwólcie mi wyjaśnić. W Singey jest droga po jednej stronie mieszkają Tellemowie, po drugiej Dogonowie. W przypadku gdy chcą się spotkać w większym gronie, spotykają się w pobliżu tej drogi zamiast w wiosce. Wymieniają opinie, ale nie zawierają związków małżeńskich, czyli nie ma między tymi grupami bezpośredniego kontaktu... Tellemowie z Singey i Yoro mówią w tym samym języku, a Dogonowie mówią w innym języku. To znaczy, że Tellemowie z obu wiosek mówią w tym samym języku. Tak jak Dogonowie nie mogą żenić się z kobietami kowali, to tak samo jest z kobietami Tellemów. Tak jest po to, aby nie porzucać zwyczajów... Zgodnie z tym, co mówili przodkowie: „Dobry Dogon nie ma prawa współpracować z kimś nieszlachetnym – ani z kowalem, ani szewcem, ani z Peulem, ani Bellą [niewolnicy – J. Ł.], ani griotami. Dzieci niewolników nie wchodzi do tej grupy”... Tellemowie skonstruowali te domy tak wysoko ze względu na zwierzęta, które żyły niżej. Bardzo dobrze widziałem te konstrukcje. Aby tam się dostać Tellemowie, zmieniali się w wir przy pomocy magii. Mówili potem słowo w sekretnym języku i w ten sposób cełły wchodziły też na górę... Język Tellemów to język sekretny, którego oni strzegli. Nie ma żadnej osoby, która zna ten język wśród Dogonów. Tellemowie między sobą znają ten język – Dogonowie nie... Widzicie ta kawałki drewna wbite w skałę? Nie niszczą się do dzisiaj. To na nie Tellemowie zarzucali liny i się wspinali przy pomocy magicznych słów. Te kawałki drewna nie gniją nawet po deszczu, a gdybyś chciał je wyrwać, to ci się nie uda. Tylko

Tellemowie wiedzieli, jak się wspinać po tej drodze z patyków... Dawniej były obiekty w jaskiniach. Tak mówią starsi. Były tam stare statuetki. Antykwariusze splądrowali te jaskinie, wchodząc do nich po linach. Ale są też miejsca bardzo święte, nawet jeśli spodziewasz się, że do nich się dostaniesz, że będziesz mógł się wspiąć – nie uda ci się to. Jeśli nie jesteś Tellemem, nie będziesz mógł tam wejść. Wiemy, że w tym przypadku obiekty są w grotach dobrze chronione. To jest to, co mówię... Gdy zbliża się pora deszczowa, pojawiają się trąby powietrzne, które kręcą się w ich stronę – po to, aby czcić ich fetysze. Po tym wszystkim po oddaniu czci widzimy tam pióra kurze, krew, części kury złożone bogu Ammie i trochę boule le creme [papka z mąki prosa zmieszanej z wodą – J. Ł.]. To są znaki, po których poznajemy, że oni przyszli czcić swoje fetysze... Nie, nie możemy się dostać do jaskiń na piechotę. Nawet cmentarz Tellemów znajduje się na górze. W ten sposób organizowano pochówki... Groty są większe niż dom. Wejście jest bardzo wąskie, ale w środku jest bardzo dużo miejsca... Kiedy Dogonowie przyszli i spotkali Tellemów, to nie mieli oni ani osłów, ani koni. To jest niemożliwe, bo konie mieli tylko Peulowie. W tamtym czasie nie było żadnych środków do przemieszczania się... Zwierzęta Tellemów są dla nas niewidzialne. Zajmowali się łowiectwem, zbieractwem i rzeźbiarstwem. Tylko to Dogonowie widzieli w jaskiniach Tellemów. Dziś wraz ze zmianami Tellemowie zajmują się tą samą pracą, co Dogonowie, rolnictwem, hodowlą zwierząt, łowiectwem i rzeźbiarstwem... Myśliwi, którzy polowali z łukiem, to nie byli Tellemowie – to Dogonowie. Dziś nie poluje się z łukiem, ale są osoby, które potrafią wykonać zatrute strzały... Tkactwo to też nie jest domena Tellemów. Tkaczami byli Pikine, nazywamy ich Nienem – ludzie bardzo niscy. Pigmej to inaczej Pikine. Pikine to także są ludzie niewidzialni. Ten, kto ich zobaczy, nie będzie długo żył³⁷. Pikine to to samo co Andumbulu. Andumbulu są niewidzialni. Oni są wszędzie. Nawet teraz na nas patrzą... To jest Toniem Teme. Jeden z jego pradziadków rozmawiał z Andumbulu. W czasie, kiedy wracał z pola, niedaleko skały, która nazywa się skałą Andumbulu.

³⁷ Terminy Pikine i Nienem pojawiły się tylko podczas tego wywiadu.

Naprzeciwko niej jest wielki baobab. Tam ujrzał Andumbulu z jego małą brodą. Ich głowy są wielkie, są niskiego wzrostu, mają odwrócone stopy. Andumbulu interesują się dziećmi, często się z nimi bawią, ale jak ujrzą osobę dorosłą, natychmiast się chowają.

Songo

Tellemowie to są ludzie, których nigdy nie widziałem, ale ojciec mojego dziadka ich widział. Kiedy opuścił Mande i przybył tutaj na falezę, to zastał Tellemów na skałach³⁸. Stoczyli walkę. Była to bardzo poważna wojna, w wyniku której Dogonowie zostali tutaj, a Tellemowie odeszli. Są bardzo daleko... przy skale Minimini Samako – to nazwa dogońska.

Amagni

Tellemowie odeszli dawno. Kiedy Dogonowie przybyli tutaj, nie zgodzali się z Tellemami. Nasza praca to uprawa roli. Tellemowie zaś zajmowali się polowaniem, zabijaniem zwierząt i jedzeniem ich. Nie rozumieliśmy się zbyt dobrze. Oni odeszli do Burkina.

Yougo

Nie wiemy, czemu Tellemowie stworzyli swoje budowle... Kiedy przybyliśmy tutaj, Tellemowie byli w trakcie ucieczki. Dlatego część tych konstrukcji nie jest ukończona... Dogonowie i Tellemowie nie walczyli ze sobą. Byli sąsiadami, ale nie wrogami, ale i nie przyjaćmi... Nie zawierali małżeństw. Tellemowie byli nauczycielami Dogonów. Pierwszy kowal był Tellemem.

Gogoli

Tellemowie byli nauczycielami Dogonów... Wszystko robili przy pomocy magii. Za jej pomocą robili jedzenie, piwo i cegły. To była magia z Masinde [?! – J. Ł.]. Tellemowie mieli kasty jak Dogonowie.

³⁸ Faleza to potoczne określenie rumowiska skał ciągnącego się wzdłuż masywu Bandiagara. Wiele wiosek dogońskich usytuowanych jest na tym rumowisku.

Nie słyszałem o małżeństwach mieszanych... Tellemowie byli liczniejsi niż Dogonowie. Byli pierwsi i byli władcami ziemi. Jak odeszli, przekazali tę władzę Dogonom. Odeszli do Yoro. Zostawili dużo fetyszy i przychodzą wieczorem składać na nich ofiary... Słyszałem, że Tellemowie mieli skrzydła, ale i to, że lizali dłonie i wspinali się po skałach. Cegły szły na górę po uderzeniu kijem... Tellemowie używali podgłówek, u Dogonów mają je tylko hogonowie³⁹. Są podgłówki – pierwszy, aby wypocząć, inne dla zmarłych: po jednym pod kolana, biodra i głowę. Tak się też chowa hogona. Podgłówek to – ogo tumo... Tellemowie umieli zmniejszać zwierzęta, aby je transportować w górę... Na falezie za ścianami Tellemów są często wielkie jaskinie.

Bongo

Według mitu Dogonów z czterech przywódców rodzin, które zaludniły Bandiagarę, to Arou miał najsilniejszą magię. Ale ludzie, którzy tutaj mieszkali, też mieli magię. To były dwie różne magie. Magia Tellemów była silniejsza... Wiemy tylko, że znali silną magię, ale nie wiemy, czy była dobra, czy zła. Nie wiem, skąd przybyli Tellemowie. Słyszałem tylko o tym, ale o rzeczach, których nie widziałeś, nie powinno się mówić.

Sanga

Dogonowie jak przybyli na teren masywu, mieli problemy z Tellemami. Tellemowie wspinali się do swoich siedzib w skałach i to oni zabijali ludzi [Dogonów – J. Ł.], podcinając im gardła. To nie my, Dogonowie, zaczęliśmy. Tellemowie odeszli w stronę Yoro, zostawiwszy nas tutaj... Odeszli, bo wśród nas byli też tacy, którzy czynili im zło.

Banani

W tej chwili nie ma we wsi Tellemów, ale mieszkają ich krewni. Słyszałem od swojego ojca, że Tellemowie żyli tutaj przed nimi, ale nawet jego ojciec nie wiedział, w jaki sposób żyli. Odeszli – nie potrafi

³⁹ Hogon to wioskowy przywódca religijny Dogonów.



Ryc. 7. Zabudowania w wiosce Tellemów w Kundu Gumo. Fot. J. Łapott

odpowiedzieć, gdzie... Teraz ludzie już nie wchodzą do domostw Tellemów. Ale widzieli w ich domach szczątki Tellemów, nawet dzieci, widzieli ich kości. Widzicie te wystające patyki. To na nie zarzucano liny, aby się wspinać. Być może jak przyjedziecie tutaj następnym razem, to zorganizuję wam wejście na drogę Tellemów. To, co jest problemem, to fakt, że sam nie mogę się wspinać, jednak są inni, którzy mogą to zrobić. Bez mojej zgody nikt nie może rozpocząć wspinaczki. Ja jako jedyny z rodziny [jest potomkiem Tellemów – J. Ł.] nie szedłem na dół, do Banani. Mieszkam ciągle w starej wiosce na górze... Kiedy tam wchodziłem, oglądałem wszystko, widziałem miejsca większe i mniejsze – były magazyny i były domy. Nie ma tam miejsca na plac publiczny, ale jedna grotta jest ogromna. Ogromna grotta, ale nie większa niż ten plac [plac ma ok. 15 m na 10 m – J. Ł.]. Nie ma tam wody – woda jest na dole... Wszystkie potrzebne materiały wnoszono z dołu do góry. Było to dla nich łatwe, bo byli

jak ptaki. Przywiązywali sobie potrzebne rzeczy i w ten sposób się z nimi wspinali przy pomocy magii [w tym momencie tłumacz Josef polizał sobie dłoń, aby pokazać, jak to robiono – J. Ł.]. Gлина do budowy ich domów pochodziła z dołu. Nie była to jednak ta sama glina, co do wyrobu garnków... Tellemowie używali także kamienia do budowy domów – ale nie tutaj. Po drugiej stronie doliny, tutaj [wskazuje w górę – J. Ł.], wszystkie domy robione są z gliny formowanej ręcznie. Tellemowie także uprawiali ziemię, ale w mniejszej skali. Wtedy było dużo lasów, zwierząt i ptaków – tym głównie żywili się Tellemowie. Słyszałem, że Tellemowie zajmowali się myślistwem – ale nie może tego potwierdzić, bo nie widziałem. Nie zna języka Tellemów. Ludzie mówią, że Tellemowie przychodzą tutaj dziś od strony Burkina Faso, składają ofiary i odchodzą. Pióra kurczaków złożonych w ofierze porywa wiatr i zrzuca na dół. Na tej podstawie ludzie wierzą, że to Tellemowie złożyli ofiarę. On jest ostatnim potomkiem Tellemów. Nie ma tutaj Tellemów – ci, co zostali, stali się Dogonami... Kiedy Tellemowie odchodzili, zostawili tutaj swoje córki. Tymi dziewczynkami opiekowali się Dogonowie. Te dziewczynki zawierały małżeństwa z Dogonami, rodziły dzieci, nie znały jednak dobrze kultury Tellemów, stały się Dogonkami. O nich mówimy, że są to rodziny Tellemów. Ale teraz to są już prawdziwi Dogonowie.

Sanga

Jak Dogonowie przyszli, zastali tutaj Tellemów, ale przez magię nie widzieliśmy się. Kiedy zaczęli nas widzieć, uciekli w stronę równiny. Spotkaliśmy ich w rumowisku skał, ale nie wiemy, gdzie mieszkali... Spotkaliśmy ich tutaj, ale nie wiedzieliśmy, skąd przyszli. Byli władcami ziemi, ale ponieważ odeszli, ziemia należy do nas... Nie wiemy, dlaczego odeszli. Nie było konkretnego powodu. Tellemowie wiedzieli, że ich magia jest silniejsza, i nie chcieli jej nam przekazywać. Woleli odejść i zachować ją dla siebie... Docierali do swoich siedzib na górze przy pomocy magii. Nie było schodów, wspinali się po linie. Wystarczyło, że ją chwycili, i od razu znajdowali się na górze... Wciągnęli tak nawet konia. Mieli konie, aby na nich jeździć

i pięknie galopować. Oni nie wszczynali wojen... Pierwszy kowal był Tellemem, podobnie jak pierwszy, który pracował w skórze [w społeczności Dogonów obie te grupy zawodowe należą do niższych kast – J. L.].

Koro

Tellemowie odeszli. To była ich decyzja – to fetycze kazały im odejść...

Ourou

Tellemowie odeszli, bo Dogonowie chcieli przejąć ich totemy...

Komokani

Tellemowie odeszli do wioski na równinie, która nazywa się Kundogo, to za Bankas... Dogonowie nie maszerowali długo z Mande. W tamtych czasach istniała magia, która przenosiła różne rzeczy z miejsca na miejsce jak wiatr.

Idyeli

W części domów Tellemów nie ma już niczego, do pozostałych nie można dojść. Tellemowie, którzy przychodzą tutaj, są niewidzialni i tylko oni znają drogę do swoich siedzib z fetyczami. Są cztery miejsca, gdzie składają ofiary... Jest jedna rodzina Tellem. Ich prawdziwe nazwisko to Ganame, ale my nazywamy ich Guindo⁴⁰. Oni bardzo dobrze znają język dogoński. Języka Tellemów używają wtedy, kiedy mówią językiem magii.

Idyeli

Gdy mieszkaliśmy w pobliżu Tellemów, nie mogliśmy rozbijać w stępie zboża. Gdy oni usłyszeli odgłos ubijania, przestraszyli się i uciekli, zostawiając nas tutaj. Odeszli do Yoro... Wszystkiego, co wzbudza strach, nauczyliśmy się od Tellemów. Są Dogonowie, którzy znają

⁴⁰ Współcześnie Guindo to nazwisko rzemieślnika zajmującego się wśród Dogonów obróbką skóry. Wszyscy należą do niższej kasty.

magię Tellemów... Transportowali wszystko przy pomocy magii. Na dole obwiązywali liną glinę i kamienie lub naczynia z wodą, wypowiadali kilka słów i to wszystko transportowało się samo w górę... Wystarczyło, że Tellem włożył to [rodzaj gwizdka? – J. Ł.] do ust, dmuchnął i od razu znalazł się na górze... Gdy chciał zejść, robił to samo, tylko wciągał powietrze. Wszystkie materiały do konstrukcji domu mogli wciągać na cienkiej bawełnianej nici... Nawet zwierzęta, ale i drób, i barany, konie... Groty nie były małe. Są tam domy, a za nimi wielkie groty, a nawet place, na których można tańczyć... Tellemowie wymyślili buty do końskiej jazdy i podkowy.

Nombori

Tellemowie stwierdzili, że wolą żyć oddzielnie, sami, i nie chcą się mieszać z Dogonami. Wszyscy Dogonowie zostali schwytani [znaleźli się pod ich władzą – J. Ł.]. Tellemowie byli liczniejsi. Odeszli w stronę Yoro i Oumori – w stronę południa... Niczego tutaj po sobie nie zostawili... W zasadzie są trochę niżsi niż Dogonowie, potrafią się lepiej wspinać i mają lepszą magię... Tellemowie zwykli wykradać i wyjadać proso uprawiane przez Dogonów, gromadzili je w swoich spichlerzach.

Nombori

Tellemowie byli liczniejsi niż Dogonowie... Nie widzieliśmy, aby uprawiali ziemię, ale przy wejściu do grot znaleźliśmy owoce i warzywa, zboże, fonio i orzeszki ziemne. Teraz nie wiemy, czy gromadzili to dzięki nam [podkradając – J. Ł.], czy uprawiali ziemię, w każdym razie nikt nie widział Tellemów uprawiających pole... Wiemy tylko, że nie mieli ochoty zostać i żyć wśród nas. Nikt ich stąd nie wyrzucał. Odeszli sami, odeszli w stronę Yoro... To prawda – potrafili latać. Przemieniali się w różne postaci, ptaki i zwierzęta. Dzięki magii potrafili się przemieszczać. Mogli stąd polecieć do Ouahigouya i bardzo szybko wrócić... Mogli zmniejszyć konia, przetransportować go do jaskiń, a potem powiększyć... Widziałem tam wielkie groty. W części były groby, część była pusta, część przeznaczona dla zwierząt, w innych była kuchnia, a w jeszcze innych magazyny. To ich

dziadkowie je eksplorowali, oni nie mogą nic na ten temat powiedzieć. Ich przodkowie wchodziłi do jaskiń po odchody ptasie, także by łąpać ptaki i przygotowywać z nich lekarstwa. Natomiast nie wchodziłi tam po statuetki. Współcześnie okrada się jaskinie. Dawniej tego nie było... Dzięki jaskiniom i magii domów Tellemów nie niszczy deszcz. Magia zatrzymywała deszcz... Niestety nie zastaliśmy Tellemów tutaj, a przydałaby się nam ich wiedza... Tellemowie kradli naszą żywność. Czerpali z różnych miejsc po trochu. To tu, to tam. Nikt z nas tego nie widział. Tellemowie nauczyli nas obróbki żelaza i wykonywania ceramiki. Tellemowie są jak my, ale są trochę niżsi.

Sanga

To Tellemowie stworzyli masyw Bandiagara i rumowisko kamieni oraz jaskinie tam na górze przy pomocy magii. Jeśli zobaczysz małe jaskinie – to miejsca, w których Tellemowie je tworzyli. To nie było w Sanga, ale tam.

Sanga

Tellem to znaczy „ci, co mają dużo sekretów”. Dogonowie żyli z Tellemami i mieli wiele wspólnych spraw. Ale Tellemowie nie lubili współpracy i w końcu odeszli. Mieli wiedzę na każdy temat... Część fetyszy Tellemów została przejęta przez Dogonów. Są w Ireli, Yaye czy Neni. Do dziś składa się tam ofiary i wypowiada słowa w sekretnym języku. Ale nie jest to język Tellemów, słowa zostały przetłumaczone... Glinę wnosili do góry przy pomocy magii. Uderzali ją patykiem i szła [do góry – J. Ł.]. Do tego potrzebne było słowo sekretne. Oczywiście jak uderzysz patykiem, nic samo nie wejdzie... Wiedzę tę przekazał mi ojciec. Sam wybrał już także następcę, ale chłopiec jest młody, chodzi do szkoły, ale stopniowo będzie przekazywał mu te historie. Ma na imię Dimogo. On dostał wiedzę od ojca Dimo, ten od Basso, Basso od Amene, Amene od Omoyere... Wszystko, czego dowiedział się od ojca, zostanie przekazane synowi w takiej samej wersji. Sprawdza go, czy dobrze zapamiętał: „Powiedz mi teraz to, co ja ci przekazałem”... Kobietom nie przekazujemy historii. To nasza własność. Kobieta porzuci swojego męża i da historię innemu mężczyźnie. Odwrotnie jest

to możliwe – kobieta mężczyźnie. O rzeczach, których nie widziałem na własne oczy i nie słyszałem na własne uszy, nie będę mówił.

Banani

W Banani są Tellemowie. Ale to jest zakazane, aby mówili o sobie, że są Tellemami. To zakazane. Ci, co są w Kundu, to nie są prawdziwi Tellemowie, ci z Banani są bardziej prawdziwi... Przed Tellemami mieszkali tutaj Nongon. Tellemowie nie chcieli, aby Nongon tutaj zostali. Oni robili dużo statuetek – tak jak Tellemowie. Te statuetki są inne niż Tellemów. Nie uprawiali roli – żywili się mięsem... Tellemowie gdziekolwiek idą, zabierają do worka mały domek z gliny. Gdy zatrzymują się i wyjmują go – domek staje się wielki i mogą w nim zamieszkać... Tellemowie mieli moc sprowadzania deszczu, gdy maszerowali, deszcz padał, ale nie spadał na nich... Mogę powiedzieć tylko to, czego nauczył mnie ojciec, ale wiele zapomniałem... Podczas pobytu w wojsku musiałem przyjąć islam i przez islam zapomniałem trochę tego, czego nauczył mnie ojciec... Gdy Tellemowie uciekli, zostawili wszystko w grotach. W pewnym momencie jednak powrócili i zabrali wszystko... Swoją wiedzę przekazują siostrzeńcowi. Czasem zabieram go na górę do grotki Tellemów, aby mu wszystko wyjaśnić i wszystko opowiedzieć. Byłem bardzo mały, jak dziadek przekazywał mi te informacje. Pamiętam, jak dziadek dał mu kawałek specjalnej liny i zrobił na niej siedem suptów. „Jeśli wyjdę z tym w nocy, to stanę się niewidzialny”.

Ireli

Domy Tellemów, które teraz widzicie, wydają się małe, ale jak do nich wejdziecie, zobaczycie dużą grotę. Są tam pogłębione otwory i korytarze. Byli alpiniści francuscy i włoscy, którzy tam weszli i wszystko przetrząsnęli. Wszystkie obiekty porzucone przez Tellemów są pozbawione magii i są widoczne. A pozostałe, na których składają ofiary, są niewidoczne. Nasi przodkowie przyszedli z Kani Kombole i zastali tutaj bardzo dużo Tellemów. Zapytali ich, czy mogą zostać. Powiedzieli, że są bardzo liczni. Tellemowie się zgodzili. Dogonowie powiedzieli, że część z nich została niedaleko i muszą po nich wrócić

i potem przyjdą razem, aby się osiedlić. Poszli po swoich braci, ale jak wrócili, nie było już żadnego Tellema. Zajrzeli do grot, ale nie było tam nikogo i to było dla nich dziwne. Opowiedzieli innym, jak wyglądało to spotkanie. Doszli do wniosku, że jak ich nie ma, to nie ma sensu ich szukać. Tellemowie nigdy nie powrócili... Stolicą Tellemów była Ireli. Była bardzo mocna magią... W Ireli odbywał się sąd Tellemów. Sądy sądziły tylko Tellemów... Robili badania starych cmentarzy Tellemów i znaleźli kości nóg mające jeden metr długości. Byli bardzo wysocy. Wyżsi niż my. Do jaskiń wnosili wszystko przy pomocy magii... Widzieli tylko kości koni – nie widzieli innych zwierząt... Znaleźli „kulturę Tellemów” [sic! – J. Ł.] – naczynia Tellemów, duże naczynia na wodę, podgłówki i żelaza, i drewna, strzały. Znaleźli materiał, w który owija się zwłoki zmarłego i ubrania z bawełny.

Kundu Gumo

Źródło w grocie nigdy nie wysycha [grota jest kilkadziesiąt metrów nad poziomem sawanny]... Jak wszyscy Tellemowie opuszczali masyw, mój dziadek pozostał. Jesteśmy prawdziwymi Tellemami. Skopiowaliśmy swój język, ale mówimy językiem Dogonów. Nie będę odpowiadał na inne pytania, bo za krótko się znamy.

Ibi

Niektórzy Tellemowie wchodzili na górę przy pomocy magii, inni przy pomocy wiatru, a jeszcze inni za pomocą niewielkiej liny.

Yougo Pirou

Jak przyszli Dogonowie, nie było już tutaj Tellemów. Tellemowie jak poczuli zapach Dogonów – to przyciszyli głosy. Nie lubili ich zapachu i postanowili odejść.

I tak dalej, i tym podobnie... Każdy badacz terenowy znajdzie w tych opisach sporo nowych informacji wartych weryfikacji, ale także tematów do nowych pytań. W badaniach terenowych dobre pytanie to połowa sukcesu. Jak mówiłem, niektóre wątki się

powtarzają, inne opowieści są zupełnie różne. Według tradycji, jak wspomniałem, w kraju Dogonów mieszka 80 „prawdziwych” rodów dogońskich, każdy z własną historią. Być może stąd pochodzą różnice? Czasami informator rozpoczyna opowieść dotyczącą zgoła innych spraw niż w zadanym pytaniu. Jest wiele nie do końca jednoznacznych odpowiedzi. Jak – mówią Dogonowie – „trzeba byłoby się lepiej poznać”, aby dotrzeć do tych „osób odpowiedzialnych”, które nie opowiedziały jeszcze wszystkiego.

Oddzielnym tematem jest eksploracja stanowisk kultury Tellem, być może na początek przy pomocy tak zwanych bezzałogowych statków powietrznych (dronów) z kamerą filmową, następnie koniecznie trzeba by zrobić mapę stanowisk, potem eksploracja jaskiń... itd., itd. Praca na całe lata.

Olbrzymia większość wiosek Dogonów jest (i była) wolna od turystów i rabusiów, a jaskinie są nienaruszone. To być może tam należałoby szukać informacji o interesującej nas grupie. Jestem oczywiście świadom zakresu tych wcale niemałych prac. Liczę jednak na współdziałanie kolejnego pokolenia antropologów, etnologów czy archeologów. Ale ostrzegam: jak napisali C. Clément i D.A. Grisoni, „nowi etnologowie kontynuują badania [M. Griau-le’a – J.Ł.], jak my ich doskonale rozumiemy. Gdy raz pozna się ten lud [czytaj: ten kraj i ludy Tellemów i Dogonów – J. Ł.], ma się naprawdę ochotę tam zostać i się zakorzenić”⁴¹.

⁴¹ S.O. Dolo, C. Clément, D.A. Grisoni, *La Mère des masques. Un dogon raconte*, 2002, s. 21.

Bibliografia

- Beaudoin G., *Les Dogon du Mali*, Paris, Armand Colin, 1984.
- Bedaux R., *Tellem, reconnaissance archéologique d'une culture de l'Ouest africain au Moyen-Agge: les appuie-niuque*, „Journal de la Société des Africanistes”, 1974, t. 44 (1), s. 7-42.
- Bedaux R., *Tellem, reconnaissance archéologique d'une culture de l'Ouest africain au Moyen-Agge: le poterie*, „Journal de la Société des Africanistes”, 1983, t. 53, z. 1-2.
- Bedaux R.M.A., *Tellem, reconnaissance archéologique d'une culture de l'Ouest Africain au Moyen Age: recherches architectoniques*, „Journal de la Société des Africanistes” 1972, vol. 42, nr 2, s. 167.
- Bedaux R.M.A., Bolland R., *Tellem, reconnaissance archéologique d'une culture de l'Ouest africain au Moyen-Agge: la Textiles*, „Journal de la Société des Africanistes”, 1980, t. 50, s. 9-23.
- Bedaux R.M.A., Waals J.D. (ed.), *Regards sur les Dogon du Mali*, Rijksmuseum voor Völkerkunde, Leyde 2003.
- Bolland R., *Tellem textiles. Archaeological finds from burial caves In Mali's Bandiagara Cliff*, Tropenmuseum / Royal Tropical Institute, Amsterdam 1991.
- Buchalik L., *Dogon ya gali. Dawny świat Dogonów*, Żory, Muzeum Miejskie w Żorach, 2011.
- Ciarcia G., *De la memoire ethnographique. Lexitisme du pays dogon*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2003.
- Desplagnes L., *Le Plateau Central Nigerien*, Paris, Larose, 1907.
- Dieterlen G., *Les âmes des Dogon*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1941.
- Dolo S.O., Clément C., Grisoni D.A., *La Mère des masques. Un dogon raconte*, Paris, Edition du Seuil 2002.
- Douglas M., *Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne*, Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007.
- Griaule M., *Arts of African Native*, London, Thames & Hudson, 1950.
- Griaule M., Dieterlen G., *Le Renard pâle*, t. 1: *Mythe cosmogonique*, z. 1, *Le creation du monde*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1963.

- Huizinga J., *New physical antropological evidence Bering on the relationships between Dogon, Kurumba and the extinct West African Tellem population*, w: *Proceedings of the Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, 1968, seria C, t. 71.
- Kleinitz C., Dietz B., *Art rupestre Au Pays Dogon: l'auvnt de Songo*, w: R.M.A. Bedaux, J.D. Waals (red.), *Regards sur les Dogon du Mali*, Leyde, Rijksmuseum voor Völkerkunde, 2003.
- Łapott J., *Dogonowie z Mali. Społeczność tradycyjna w procesie zmian*, Szczecin, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2012.
- Łapott J., *Dogonowie z bliska*, Szczecin, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2019, t. 1, J. Łapott (red.), 2021, t. 2, J. Łapott (red.), 2022, t. 3.
- Meissner K., *Posłowie. Gdy zabrakło toubabu... Skutki wstrzymania turystyki masowej wśród Dogonów z Mali*, w: J. Łapott, *Dogonowie z Mali. Społeczność tradycyjna w procesie zmian*, Szczecin, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2015, wyd. II, s. 417-424.

Streszczenie

Kultura Tellem to jedna z najciekawszych starożytnych grup archeologicznych w Afryce Zachodniej. Jego pozostałości są doskonale widoczne w jaskiniach znajdujących się nad współczesnymi wioskami Dogonów w Mali. Liczba tych stanowisk, liczona dosłownie w tysiącach, pozwala zakładać nie tylko pracowitość tej społeczności, ale także niezwykle bogaty bagaż kulturowy. O imponującej kreatywności tej grupy świadczą liczne przedmioty ceramiczne, tkackie, skórzane, rzeźbione w drewnie oraz przedmioty związane z produkcją i wykorzystaniem żelaza, znalezione w tychże jaskiniach. Przez pewien okres (XIII-XVI w.) Tellemowie zamieszkiwali ten region Mali wraz z Dogonami. W końcu ich drogi się rozeszły

i zgodnie z powszechną ustną tradycją Tellemowie wyemigrowali na wschód, do Burkina Faso. Pozostawione po sobie artefakty materialne od lat fascynują zarówno badaczy, jak i kolekcjonerów antyków. Dostarczenie większej ilości informacji na temat dawnych funkcji opuszczonych obiektów oraz śladów materialnych przyczyniłoby się do lepszego opisu historii kulturowej wielu ludów Afryki Zachodniej. Autor podjęła próbę poszerzenia naszej wiedzy na ten temat, zbierając informacje o kulturze Tellemów, jaka pozostała w pamięci ich dawnych sąsiadów – Dogonów.

Słowa kluczowe: tradycja ustna, kultura tradycyjna, eksploracje archeologiczne, historia Afryki Zachodniej, badania terenowe, etnoturystyka

Tellem culture – a forgotten link in the chain of history of the peoples of West Africa (summary)

The Tellem culture is one of the most interesting ancient archaeological groups in West Africa. Its remains are perfectly visible in the caves located above the modern Dogon villages of Mali. Their number, counted literally in thousands, allows us to assume not only the diligence of that community, but also the unusual cultural baggage. Numerous ceramic, weaving, processed wood and leather objects as well as items related to the production and use of iron found in the caves testify to the impressive creativity of this group. For a certain period of time (13th-16th century) the Tellem inhabited this region of Mali together with the Dogon. In the end their ways parted and, according to common oral tradition, the Tellem migrated east to Burkina Faso. The material artefacts left

behind have fascinated both researchers and antique collectors for years. Providing more information about the past functions of the abandoned structures and material traces would probably contribute to a better description of the cultural history of many peoples of West Africa. The author has attempted to broaden our knowledge on the subject by collecting information about the Tellem culture as it remained in the memory of their former neighbours – the Dogon community.

Keywords: oral tradition, traditional culture, archaeological exploration, history of West Africa, field research, ethno-tourism

Notka biograficzna

Dr hab. Jacek Łapott, prof. US (*professor emeritus*)

Etnolog-afrykanista. Długoletni kierownik Działu Kultur Poza-europejskich Muzeum Narodowego w Szczecinie. Twórca zbiorów afrykańskich tego muzeum. Autor ponad 80 wystaw na tematy afrykańskie, prezentowanych w kraju i za granicą. Organizator i kierownik wielu wypraw afrykańskich, autor i redaktor pięciu książek i ponad 80 artykułów na temat kultur ludów Afryki. Wieloletni wykładowca Uniwersytetu Szczecińskiego.

MACIEJ ZĄBEK

Uniwersytet Warszawski

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

ORCID: 0000-0003-2337-3064

ZWYCZAJE ZWIĄZANE Z PICIEM PIWA W KRAJU DOGONÓW

Wstęp

Piwo to jeden z najważniejszych artefaktów dla ludów afrykańskich, które żywią się głównie zbożem. W dużym stopniu było ono kręgosłupem cywilizacji tego kontynentu, łączącym jego różnorodne subregiony. To najważniejszy moderator kultury, przenikający rozległe obszary życia zbiorowego od sfery religijnej przez polityczną i gospodarczą aż po struktury społeczne. Ma wpływ na geopolitykę, migracje, techniki i idee oraz historię tysiącletniej konfrontacji między wyznawcami religii rodzimych i islamu.

Niniejszy artykuł to próba krótkiego opowiedzenia o zwyczajach związanych z piciem piwa w Afryce na przykładzie społeczności Dogonów, gdzie kultura tej używki należy po dziś dzień do najlepiej rozwiniętych w regionie. Inspiracją do jego napisania był dla mnie pobyt w kraju Dogonów w 2008 r. w ramach wyprawy kierowanej przez Jacka Łapotta, najbardziej doświadczonego dogonisty w Polsce, oraz dostępna literatura przedmiotu, o własnych doświadczeniach z piciem afrykańskiego piwa nie wspominając.

Na wstępie podkreślenia wymaga znaczenie wspólnego picia piwa przez etnografów i Afrykanów. Wcale nie jest to w przypadku białych przebywających w Afryce oczywiste, gdyż do dziś

tradycyjne afrykańskie piwo domowe (w Mali nazywane ogólnie *dolo*), choć smaczne i zdrowe, ale z natury mętne i gęste, budzi odrazę u wielu Europejczyków, zwłaszcza gdy zobaczą, w jaki sposób jest ono spożywane. Biali widząc tykwy krążące z ręki do ręki, a zwłaszcza od ust do ust, odczuwają często obrzydzenie. W dodatku jeśli pochodzą z kultur o problematycznym stosunku do picia wszelkich napojów z udziałem mitycznego alkoholu, to widzą w tym jeszcze jedno źródło grzechu. Znani są z tego szczególnie przedstawiciele kultur o tendencjach purytańskich, kojarzący picie piwa z rozpustą, nadużywaniem alkoholu, niekontrolowanymi wybuchami przemocy oraz przesadnymi wydatkami. Uważającymi, jak niektórzy protestanci, piwo z prośba za złe, prymitywne i pogańskie. Bachanalia i libacje afrykańskie porównują z piciem jednoznacznie orgiastycznym, alkoholizmem, degradacją, nieporządkiem i marnotrawstwem, a w dodatku zagrożeniem dla porządku społecznego, gospodarki i zdrowia fizycznego lub moralności pijących¹.

Na szczęście niektórzy etnolodzy, którzy podjęli studia nad piciem piwa w Afryce, np. Gerhard Müller-Kosack², Éric Jolly³ czy Patrick A. McAllister⁴, w reakcji na wspomniane wyżej skojarzenia, jak również przerażające dyskursy różnych współczesnych alkoholologów, dostarczają nam opisy prawdziwej rzeczywistości, gdzie picie piwa zamiast niszczyć lokalne społeczności, cementuje

¹ Znany z rygorystycznego purytanizmu Kościół ewangelicki ogłosił nawet w kraju Dogonów pełen zakaz wytwarzania i spożywania napojów alkoholowych, kojarząc picie piwa z rozpustą i pogańskimi „orgiami”, patrz: Mabile, *Monbalu: Soldat du Christ en Pays Dogon, au Mali par Georges Mabile*, Mali, Drukarnia Bene, 1981, s. 23.

² G. Müller-Kosack, *The Way of the Beer*, Mandaras Publishing, London 2003.

³ É. Jolly, *Boire avec esprit. Bière de mil et société Dogon*, Société d'ethnologie, Nanterre 2004.

⁴ P.A. McAllister, *Xhosa Beer Drinking Rituals. Power, Practice and Performance in the South African Rural Periphery*, Carolina Academic Press, Durham 2006.

je, zamiast rujnować budżety gospodarstw domowych, absorbuje wytwarzane przez nie nadwyżki, a zamiast ucieleśniać rozkład czy chorobę alkoholową, symbolizuje po prostu życie. I tak afrykańskie piwo z prośa w większości antropologicznych tekstów jawi się jako napój zjednoczenia i braterstwa, życia i zmartwychwstania⁵.

Ten inny punkt widzenia etnografów wynika prawdopodobnie z tego, że nasze badania terenowe nie są pracą jak wszystkie inne, ale przede wszystkim osobistą przygodą, na którą składają się spotkania, emocje, relacje międzyludzkie oraz chwile wyjątkowo intensywnej przyjemności. Co więcej, antropolog nieuczestniczący w piwnych imprezach sam wykluczałby się z głównych centrów życia społecznego i towarzyskiego Afrykanów, tracąc jednocześnie okazję do wzbudzenia do siebie zaufania, przełamania naturalnego dystansu oraz nawiązania relacji. U tradycjonalistycznych Dogonów jeśli przybysz powstrzymuje się od picia piwa razem z nimi, to w ich oczach gardzi nie tylko trunkiem, ale również nimi. Chcąc nie chcąc antropolog, jeśli nie ma być potraktowany jak intruz, powinien stać się szczerym miłośnikiem piwnych imprez. Wspólne biesiadowanie to zawsze zaproszenie do kontaktu, komunikacji, towarzyskości, a także do śpiewania i zabawy, którymi kończy się każda męska popijawa⁶.

Dobrze jest pamiętać, że kultury wypracowują własne wzory dobrze i źle pijących. Wszędzie pić trzeba umieć. Dogonowie różnią między dominującymi pijakami, „pijącymi intensywnie”, którzy robią show przy współudziale wszystkich biesiadników, dobrze odgrywają oczekiwaną przez innych rolę, dają wspaniałe popisy oratorskie, a marnymi, zdominowanymi pijakami, nieprzestrzegającymi reguł, wycofującymi się z gry i niepotrafiącymi

⁵ R. Verdier, *Le pays Kabtye. Cité des dieux, rité des hommes*, Karthala, Paris 1982, s. 194.

⁶ Por.: M. Leiris, *D'Afriquefantôme*, Gallimard, Paris [1934] 1981, ss. 105-104.

radośnie biesiadować. Ogólnie rzecz biorąc, „impresowicz kulturalny” to u Dogonów człowiek, który umie pięknie przemawiać, śpiewać, a jak trzeba – milczeć. Ma kontrolę nad wszystkim, co wchodzi i wychodzi z otworów jego ciała. Natomiast zły pijący, ochlapłus – to człowiek, który nie kontroluje tego, co mówi, pozwalając sobie na skandaliczne wybuchy złości, tak samo jak nie panuje nad oddawaniem moczu i przelewami ustnymi. Ważny przy tym jest status pijącego. Starzec po dobrym picciu może mieć nawet pewne trudności ze wstawaniem lub chodzeniem prosto, ale zawsze będzie trzymał fason, zachowywał się powściągliwie i przyzwoicie. Szczególnie osoby sprawujące władzę u Dogonów starają się utrzymać kontrolę nad swoim pijaństwem.

Dogoni twierdzą, że „piwo (*dolo*) przyczynia się do napełnienia człowieka duchem”, podkreślają jego stymulujące i dopingujące oddziaływanie. Daje młodym mężczyznom pewność siebie, poprawia bystrość, pamięć i dar elokwencji. Dogoni mówią: „Jeśli pijesz piwo, to nabierasz dowcipu”⁷. Szczególnie ważną rzeczą jest dzielenie się piwem, gdyż dla mieszkańców wiosek w Bandiagara to nie jest tylko wspólne picie, lecz również dzielenie się wspólną przeszłością, troskami dnia codziennego, a co najważniejsze – przyczynianie się do tworzenia wspólnej tożsamości. Podobnie jak niemieckie bractwa piwne (*verbindung*), także posiedzenia piwne w Afryce dają ich uczestnikom wrażenie silnej wspólnotowości.

Miejsca picia piwa

W kraju Dogonów jest obecnie kilka rodzajów miejsc, gdzie można spokojnie wypić *dolo*. Jeśli nie liczyć stosunkowo rzadkich

⁷ É. Jolly, *Boire avec esprit. Bière de mil et société Dogon*, Société d’ethnologie, Nanterre 2004, s. 112-113.

libacji rytualnych przy ołtarzach przodków czy od czasu do czasu w domostwie u samej piwowarki (*dolotière*), tradycyjne picie celebrowano najczęściej na wiejskich targach. Są one do dziś jednym z najważniejszych miejsc wymiany społecznej. Targi organizowano zawsze w ostatni dzień pięciodniowego tygodnia dogońskiego, co oznaczało, że nie zawsze można się było napić codziennie. Dopiero w latach 60. powstały nowe przybytki piwne, tzw. kabarety, a potem standardowe bary z piwem butelkowym, które zaczęły pełnić w kraju Dogonów funkcję pubów piwnych czynnych każdego dnia.

Wcześniej mężczyzna, który nie chciał opuszczać swojej wioski, musiał czekać na dzień targowy lub liczyć na dobrą wolę *dolotière*, która uwarzy mu *dolo* w obejściu domowym.

Każde miejsce do picia piwa rządziło się innymi zasadami. Na targowisku sprzedaż i konsumpcja były odgórnie uregulowane tradycją. To nie piwowarka była odpowiedzialna za porządek przy picu, ale obecna tam starszyzna. Zasady wymagały, by pierwszym degustatorem był najstarszy z obecnych mężczyzn, który oceniał walory napitku, stopień fermentacji i smak. Dopiero po jego akceptacji *dolotière* rozlewała trunek wszystkim chętnym. Dotyczyło to także ceny piwa. Nie miała ona charakteru rynkowego. Ustalali ją starsi mężczyźni, których nazywano mierniczymi *dolo*. Zbierali oni pieniądze od pijących i dopiero na zakończenie przekazywali *dolotière*. Nalewającym był z kolei najmłodszy z uczestników, a jednocześnie uznany za najbardziej sprawiedliwego. Obsługiwał towarzystwo według ustalonej kolejności, od najstarszego do najmłodszego, stosując zawsze tę samą miarę, a pusty dzban odnosił piwowarce. Podczas picia na targowisku obowiązywała w granicach danej grupy rodowej ściśle przestrzegana hierarchia wieku. Osoby z poszczególnych grup wiekowych nie spoufalaly się ze sobą. Piwosze nie wybierali sobie kompanów do picia, nie decydowali też o ilości ani chwili, w której chcieli się nasycić.

Otoczeni bliskimi i dalszymi krewnymi byli zobowiązani do przestrzegania relacji starszeństwa wieku, pokrewieństwa i wymogów parytetu. Margines swobodnego zachowania był dla pijących bardzo niewielki.

Pod koniec lat 60., wraz z końcem europejskiego panowania w Afryce i pojawianiem się coraz większej liczby szkół w regionie, obyczaje w tradycyjnych społecznościach Dogonów zaczęły stawać się coraz swobodniejsze. Zmiana ta była najprawdopodobniej efektem osłabienia władzy starców⁸. Kobiety produkujące piwo przejęły całkowitą kontrolę nad swoim biznesem, zaczęły swobodnie zarabkować i sprzedawać piwo nawet w dni powszednie. Stworzyły do tego celu niezależne miejsca, piwiarnie (*kènyè giri*), nazywane powszechnie z francuska *cabaret* (knajpa, bar lub klub). Piwowarki nadal sprzedawały tam, jak na targu, tradycyjne piwo z prosa lub sorga, ale już na własny rachunek i odpowiedzialność, a klientela podchodziła do picia w sposób coraz bardziej zindywidualizowany.

Francuska nazwa *cabaret* dobrze odzwierciedlała charakter tych dogońskich przybytków jako nie tylko pijalni piwa, ale swego rodzaju miejsc rozrywki pijaków, zabaw, śpiewów i popisów połączonych z odgrywaniem określonych scen przy współudziale wszystkich obecnych. Kabarety dogońskie zaczęły przypominać trochę dawne sudańskie puby piwne (*anadi*), które nad Nilem padły ofiarą wprowadzonego tam prawa islamskiego; jedne i drugie miały w sobie coś ze starożytnych greckich sympozjonów⁹.

Kabarety stały się ogromnie popularne, zwłaszcza wśród mężczyzn w średnim wieku, przyciągając także mieszkańców

⁸ J.Ch. Houet, *Villages perchés des Dogon du Mali. Habitat, espace et société*, L'Harmattan, Paris 1994.

⁹ M. Ząbek, *Konsumpcja piwa w Egipcie i Sudanie. Szkic historyczny*, w: M. Leśniewski, M. Ząbek (red.), *Jedność w różnorodności. Zbiór studiów nad różnymi aspektami dziejów Afryki*, WUW, Warszawa 2022, ss. 13-48.

okolicznych wsi i coraz młodszą klientelę, mimo że podział na grupy wiekowe był nadal zauważalny. Picie poza rodzinnym domostwem stało się rodzajem ucieczki od kontroli rodziny, dla męskiej młodzieży – szansą znalezienia dziewczyny, a dla pokolenia ojców – okazją, aby zostać zauważonym i zdobyć pewien autorytet.

Z czasem kabarety stały się przestrzeniami indywidualnej wolności, gdzie można było pozwolić sobie na swobodne zachowanie: wygłaszać np. żartobliwe i sarkastyczne komentarze pod adresem innych uczestników, obrażać się nawzajem i wchodzić w spontanicznie interakcje. Piwosze miejscowi wyzwolili się trochę z uścisku swojego rodu, zyskując większą autonomię i wolność. W kabarecie każdy miał prawo do mówienia i ekscentryczności, mógł się wyróżnić, robiąc jakąś burdę, drakę czy przedstawienie, nie przejmując się relacjami z uwagi na wiek i pokrewieństwo. Imprezowicze zyskali możliwość poznawania innych osób i swobodnego nawiązywania przyjaznych więzi nawet z ludźmi przybyłymi z odległych wiosek.

Dzięki kabaretom te pragnienia można było zaspokoić. W społeczności Dogonów doszło na przełomie lat 60. i 70. XX w. do znaczącej zmiany społecznej, a one same stały się nowymi kluczowymi instytucjami zacieśniającymi więzy społeczne w ich świecie. Przychodziły do kabaretów nawet osoby niepijące, lubiące po prostu posiedzieć na dziedzińcu w obejściu *dolotière* wyłącznie dla przyjemności rozmowy i żartowania z innymi mieszkańcami wioski. Dzięki kabaretom nawet niektórzy muzulmanie nie zrezygnowali całkiem z picia, choć często odmawiali przebywania w kabarecie, kupując piwo na wynos do domu. Piwo pite w domu to kolejna symptomatyczna zmiana, pokazująca, jak trunek dawniej święty, spożywany kolektywnie podczas libacji lub na targach, lubrykant społeczny, zaczął w Afryce, jak na Zachodzie, przekształcać się w napój rekreacyjny spożywany samotnie lub w małej grupie osób w domowym zaciszu.

Wreszcie od początków lat 80. XX w., wraz z początkiem rozwoju turystyki w Mali, powstał w kraju Dogonów trzeci rodzaj miejsc do spożywania piwa, jakimi są po prostu zwykłe, proste bary, ale urządzone już na wzór zachodni. Powstają one przy hotelach dla turystów, różniąc się nie tylko wyglądem, ale i podawanym tu trunkiem. Nie jest to już lokalne piwo z prosa, lecz lager, ogólnie rzecz biorąc – piwo butelkowe produkowane przez filie zachodnich koncernów. Na wsiach nikt z Dogonów nie pije raczej piwa przemysłowego, choć w latach szczególnego rozkwitu turystyki było ono obecne we wsiach Bandiagara na tzw. *campement*, czyli w miejscach noclegów turystów zachodnich poznających wioski dogońskie pieszo.

Bardziej luksusowe bary powstały w miastach dopiero w latach 90. XX wieku. Warto zauważyć, że zakładano je na terenie już zislamizowanym, choć ich klientami poza turystami są zazwyczaj miejscowi wychowankowie misji katolickich, bogatsi Malijczycy (nie tylko Dogonowie), zatrudnieni w instytucjach rządowych, firmach turystycznych lub organizacjach pozarządowych. Są wśród nich lokalni biznesmeni, urzędnicy, nauczyciele i pracownicy katolickich misji, wszyscy marzący o życiu na wzór zachodni i dostaniu się do Europy. Do niedawna byli jeszcze bywalcami kabaretów w Bandiagara i często nadal są miłośnikami piwa rodzimego, które piją, gdy wracają do rodzinnej wioski. Klienci ci preferują piwo butelkowe uchodzące za trunek dystyngowany i nowoczesny, który świadczy o ich dobrych manierach, wykształceniu i pozycji społecznej. Podobnie jak niegdyś egipcscy i sudańscy *effendiya*, wierzą w wyższość rzeczy nowoczesnych nad tradycyjnymi, zachodnich nad afrykańskimi, przewagę piwa jęczmiennego typu europejskiego nad afrykańskim, chmielonego, przezroczystego nad tradycyjnie mętłym z prosa lub sorga¹⁰. Znaczenie ma fakt,

¹⁰ Ibidem, s. 35.

że piwo butelkowe jest droższe, a ta różnica w cenie podkreśla tylko status elit miejskich przesiadujących w barach, a nie – jak wieśniacy – w kabaretach. Te ostatnie zaczęły być uważane za lokale drugiej kategorii. Klienci barów podkreślają to też swym zachowaniem i wymaganiami wobec właściciela lokalu. Domagają się od niego wygodnych mebli, markowych butelek, czystych szklanek, podstawek pod kufle i podkładu muzycznego. W przeciwieństwie do kabaretów praktykuje się tu tzw. picie uprzejme. Wymagana jest samokontrola, zbyt głośne zachowanie się i upijanie w sposób nieumiarkowany jest tu źle widziane i potępiane jako wulgarne i prymitywne.

W przeciwieństwie do bywalców kabaretu, którzy szukają dla siebie przede wszystkim przestrzeni wolności i dobrej zabawy, miejscy klienci barów wydają się ponownie, jak tradycyjni piwosze na targowiskach, narzucać sobie pewne ograniczenia. Wspólne picie piwa i dla nich jest źródłem towarzyskości i afirmacji tożsamości, a w środowisku w dużej mierze zislamizowanym – nawet formą manifestacji światopoglądowej. Próbują tu pogodzić tradycyjną, męską, odświętną konsumpcją piwa na targowiskach z „picciem kulturalnym” według wzorów uważanych za nowoczesne i europejskie.

Różnice w picciu piwa w kontekście pokoleniowym

Wśród Dogonów piją piwo prawie wszyscy, nawet dzieci i hipokrytyczni konwertyci na islam oraz członkowie niektórych purytańskich kościołów protestanckich. Nie wszyscy jednak piją zawsze tyle samo i w ten sam sposób. W zależności od wieku i płci zachowaniem pijących rządzą także pewne normy. Wiele też zależy od miejsca i czasu. Każda z grup ma określone sposoby popadania w odurzenie, choć – jak wszędzie – może być jeszcze spora różnica

między tym, co powinno się robić, a tym, co faktycznie się robi bez narażania się na potępienie.

Grupy wiekowe u Dogonów tworzą chłopcy, którzy razem przeszli obrzezanie, zazwyczaj w wieku od 9 do 12 lat. W ramach grupy są zobowiązani do wzajemnej pomocy przez całe życie. Grupy najstarszych mężczyzn są oczywiście na szczycie hierarchii, pełniąc funkcję autorytetów. Spośród nich wybiera się hogona, kapłana i lidera wioski¹¹. Z perspektywy jednak zwyczajów związanych z piwem zdaniem Érica Jolly'ego podział jest prostszy. Mamy chłopców przed okresem obrzezania, maksymalnie do 12-15 lat, w tym małe dzieci do 6 lat. Następnie tzw. synów z obrzezania, tj. młodych (*sagatsrj*) po obrzezaniu do około 37 lat, ojców, tj. dojrzałych, „zrealizowanych” (*ana*) mężczyzn do sześćdziesięciu paru lat, i wreszcie starców (*ana pep*) blisko siedemdziesiątki lub powyżej. W przypadku kobiet większe znaczenie niż wiek ma status małżeński (panny, mężatki, wdowy). Istotne jest także rozróżnienie między miejscowymi kobietami ze wsi a przybyszkami¹².

Zaczynając od najmłodszych, podkreślić trzeba, że dostęp do piwa nie jest u tradycjonalistycznych Dogonów uwarunkowany koniecznością ukończenia określonego wieku. Piwo nie jest spozstrzegane, jako niebezpieczna używka alkoholowa, jak w niektórych krajach zachodnich, tak że nawet małym dzieciom nie zabrania się go pić, a lekkie ich upojenie nie wywołuje u dorosłych sprzeciwu czy szoku. Inna rzecz, że dzieciom w wieku do 6 lat zazwyczaj ono nie smakuje, jest dla nich zbyt kwaśne. Piją jednak piwo o słodkim smaku, nie do końca sfermentowane, którym częstuje ich *dolotière*. Matki zwykle też dają dzieciom kilka tykw dobrego piwa, gdyż wtedy lepiej się bawia, a poza tym jego spożywanie jest zdrową

¹¹ G. Dieterlen, *Caractères religieux de la chefferie au Soudan français*, w: *Rapport du Congrès International d'Histoire des Religions*, Rome 1955.

¹² É. Jolly, *Boire avec esprit.*, op. cit., s. 89

formą uzupełnienia ich diety. Normalną jest również rzeczą, że dziadkowie zabierają swojego trzy- lub czteroletniego wnuka do kabaretu, by dzielić się tam z nim piwem.

Młodzi chłopcy po obrzezaniu piją już regularnie, choć unikają picia ze starszymi i rzadko piją publicznie. Kiedy do kabaretu przychodzi grupa kawalerów, *dolotière* kieruje ich zwykle do osobnego pomieszczenia, gdzie czekają na nich piwo i talerz ryżu. Córki piwowarek zazwyczaj już wcześniej rezerwują je dla nich na przywitanie. Dla dogońskich nastolatków picie piwa to niezbędna rzecz do romansowania i zabawy z młodymi dziewczętami, bez których nie wyobrażają sobie imprezowania.

Każdy wiek ma swoje własne przyjemności, sposoby picia i mówienia. Kawalerowie rozkoszują się upijaniem, zabawą i żartami z pannami. Wspólne picie piwa i uwodzenie dziewczyn to forma potwierdzenia swej męskiej tożsamości oraz udowodnienia jej sobie i innym na długo przed zawarciem małżeństwa. To możliwość zbliżenia z dziewczętami i pierwszych z nimi doświadczeń seksualnych. Piwo uważa się tu za mediatora zakochanych, jak również stymulant znoszący zahamowania i pomagający pokonać naturalną w pewnym wieku nieśmiałość. Młodzi, jeśli tylko okoliczności na to pozwalają, zazwyczaj starają się wykorzystać każdą okazję, aby kupić piwo od swoich kochanek, a dziewczęta czują się zobowiązane do dostarczenia im go. Każda ze stron stara się pokazać, że jest godna swojego partnera, dając mu błyskotliwą odpowiedź. Jeśli chłopak okazałby się niezdolny do takich zalotów, dziewczyna może porzucić słabego uwodziciela. Chłopcy pijący piwo są bardziej śmiali i przedsiębiorczy oraz otwarcie flirtują z dziewczynami. Wytwarzają swawolną i żartobliwą atmosferę sprzyjającą upojeniu, sprośnym żartom, erotycznym zaczepkom oraz lubieżnemu dokuczaniu. Wygląda to w ten sposób, że chłopiec na początku próbuje wręczyć swoją tykwę piwa dziewczynie, do której się zaleca. Ta najpierw chichocze, wymienia rozbawione

spojrzenia z koleżankami, po czym bierze naczynie i pije. Chłopiec wtedy już śmiało ją prowokuje, próbując np. zajrzeć jej pod sukienkę i rozwiązać przepaskę biodrową¹³.

Podanie tykwy piwa dziewczynie jest tu słabo zamaskowaną zachętą do nawiązania bliższej więzi, jej przyjęcie – znakiem akceptacji i milczącej aprobaty. Picie ze wspólnej tykwy jeszcze bardziej podsyca grę wstępną, tradycyjne frywolne pogawędki prowadzące do przedmażeńskich stosunków seksualnych. Aby mogli się regularnie spotykać, zalotnik musi jednak obiecać dziewczynie małżeństwo oraz złożyć wstępny dar jej rodzicom, a swoim przyszłym teściom, w postaci pieniędzy, orzeszków kola (lub tytoniu) i kilku sztuk odzieży. Wtedy para może regularnie spotykać się wieczorami. Jest to najlepszy czas w życiu chłopców, którzy już jako dorośli mężczyźni, jak pisała Geneviève Calame-Griaule, stale będą wspominać te niezapomniane chwile, gdy jako młodzieńcy pili nocą piwo i żartowali z dziewczynami¹⁴.

Grupa mężczyzn w wieku od czterdziestu paru lat do blisko siedemdziesięciu jest najbardziej widoczna zarówno na targowiskach, jak i w kabaretach. Należą oni do tzw. średniego pokolenia ojców, których stać na picie w dużych ilościach, otwarte i nieskrępowane. Mają oni więcej praw niż młodzież, natomiast mniej już pragną uwodzić kobiety, a bardziej zależy im, aby zaimponować swoim towarzyszom i wyróżnić się między nimi. Wyrażają to poprzez sposoby picia. O ile nastolatki z powodu miłosnych przekomarzań starają się pić i bawić we własnym gronie z dala od spojrzeń dorosłych, to ojcowie nie boją się wystawiać na widok publiczny. Przychodzą do kabaretów głównie dla męskiego towarzystwa, w którym kobiety są raczej niechętnie widziane. Ich spotkania przy piwie przyjmują formę przyjacielskich rozmów

¹³ É. Jolly, *Boire avec esprit.*, op. cit., s. 94-95.

¹⁴ *Ibidem*, s. 96.

między żonatymi mężczyznami, gorących dyskusji i konkursów krasomówczych, wyrażają tym samym zarówno solidarność między sobą, współudział, jak i współzawodnictwo. Chcą wzbudzać podziw lub strach, ugruntować swą sławę niezrównanych „dowcipnisiów”, a trochę „chuliganów”, „niepokonanych pijaków” lub śpiewaków, innymi słowy – dobrych wiejskich „kabareciarzy”. Niektórzy specjalizują się w odgrywaniu pantomim lub wygłaszaniu dowcipnych ripost. Inni są utalentowani w ostrych i nierzadko wulgarnych przyśpiewkach o podobnych, wydaje się, funkcjach, jak w polskiej kulturze ludowej. Celem wszystkich przebywających w kabarecie jest skupienie na sobie uwagi, konkurowanie z innymi dowcipnisiami i śpiewakami, aby zdobyć sobie na końcu uznanie człowieka spełnionego (*ana*) i w pełni dojrzałego (*ire*), czyli kogoś, kto wzbudza podziw lub strach u swych kolegów, znajomych i sąsiadów. Kabaret to dla nich idealne miejsce, aby zwrócić na siebie uwagę¹⁵.

Picie piwa przez czarnych muzułmanów

W Koranie, jak wiadomo, wino (*chamr*) zostało potępione, choć w żadnym wersecie nigdy nie zostało całkiem zakazane. Zgodnie jednak z późniejszą szariacką zasadą analogicznego rozumowania (*kijas*), potępienie zostało uznane za zakaz (*haram*) i rozciągnięte na wszystkie napoje i produkty wpływające mniej lub bardziej na psychikę ludzką, w tym także piwo. Kontrowersje związane z takim rozumowaniem sprawiały jednak od początku, że muzułmanie podchodzili do tego zakazu dość ambiwalentnie i niekonsekwentnie. U większości zislamizowanych mieszkańców strefy Sudanu dominował pogląd, że swojskie piwo z prosa lub

¹⁵ Ibidem, s. 127.

sorga to nie jest *chamr*, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę jego dobroczynne właściwości. Dlatego jego picie, zwłaszcza w celu tylko konsumpcyjnym, nie mogło być grzechem.

Lokalni prawnicy muzułmańscy uznali dodatkowo, że szariat zabrania wszelkich sfermentowanych napojów przede wszystkim dlatego, że były one często stosowane w celu odprawiania libacji (ofiary dla przodków lub duchów), tymczasem w islamie nie ma pośredników w komunikacji muzułmanina z jego Bogiem. Nie ma w związku z tym ofiary, świętości jedzenia lub picia. Stąd piwo mogło być tolerowane, o ile tylko nie wykorzystywano go w celu odprawiania libacji. Wyjaśnia to, dlaczego w zislamizowanych społecznościach sudańskich rola obrzędowa piwa w zasadzie całkowicie zanikła, choć nie zanikły sam zwyczaj delectowania się nim i przekonanie o jego zdrowotnych właściwościach.

Koczownicy arabscy, którzy napływali z północy od strony Maroka i Sudanu Wschodniego, pasterze Baggara lub Szowa, chętnie wymieniali produkty zwierzęce na piwo na lokalnych targach. Podobnie muzułmańscy łowcy niewolników nie byli za bardzo posłuszni nakazom alimów ani wysyłających ich na pogan emirów lub sułtanów, którzy popularyzowali czasami wyidealizowany obraz islamu. Pili piwo, choć formalnie uchodziło ono za napój Kafrów (*al-kafirun*) lub kirdi (tj. niewierzących i pogan). Powiadano: „Ci, którzy polują na niewolników przez cały rok, nie czytają Koranu!”¹⁶. Watażkowie arabscy kierowali się głównie swymi gospodarczymi i politycznymi interesami, będąc wolni od purytańskich zasad, w jakie obfituje islam. W praktyce byli głęboko uwikłani w istniejące tu wcześniej tradycje afrykańskie, zanim ich religia stała się wyznaniem większości. Władcy państw sudańskich od Fundżu nad Nilem po Songhaj nad Nigrem nie

¹⁶ Patrz: G. Müller-Kosack, *The Way of the Beer*, Mandarinas Publishing, London 2003.

byli te¿ w stanie zabronić swoim muzułmańskim lub pogańskim poddanym picia piwa lub innych produktów do piwa podobnych. Zresztą w pierwszym okresie ekspansji islam odnosił sukces m.in. dlatego, że był systemem żywym i elastycznym, zdolnym wchłonać i przyswoić sobie wiele rzeczy, w tym i afrykańskie zwyczaje związane z pićciem piwa.

W 1869 r. Nachtigal, który dotarł do Tibesti, był zaskoczony, widząc Tubu, uchodzących za fanatycznych muzułmanów, wśród których delektowanie się winem daktylowym (*labqi*) aż do upojenia było praktyką dość powszechną¹⁷.

Ta swego rodzaju tolerancja wobec wina palmowego i piwa z sorga utrzymywała się w strefie Sudanu Zachodniego (m.in. dzisiejszego Mali) aż do czasów tzw. świętych wojen Fulbe. Przywódcy tego ludu zostali zainspirowani naukami Sidiego al-Muchtara al-Kuntiego, będącego z kolei pod wpływem rozwijających się od lat 70. XVIII w. ruchów reformatorskich w islamie (wahabizmu z Arabii i bractwa Senusija z Libii). Powszechne nieprzestrzeganie szariatu w strefie sudańskiej posłużyło Fulbe jako pretekst do organizacji dżihadu na początku XIX wieku. Atakowali nie tylko na pogan w Bandiagara (Dogoni) czy górach Mandara (Kirdi), traktowanych jak rezerwuary niewolników, lecz również te państwa muzułmańskie, które ich zdaniem mieli zamieszkiwać „źli muzułmanie”, np. miasta Hausa i Kanuri. Uruchomili proces, który trwa do dnia dzisiejszego: wykluczania piwa z codziennej diety społeczności muzułmańskich i narzucania przekonania, że wierzący i Kafrowie nie mogą żyć razem. Wprowadzili politykę segregacji i zewnętrznego odróżniania się od „bałwochwalców” ubraniem, stylem życia, jedzeniem i pićciem oraz nadali sobie prawo

¹⁷ G. Nachtigal, (1879–1889) – *Sahara and Sudan*, tłum. z niemieckiego, t. 1, Prometheus Books, London 1971–1987, s. 292.

do wypowiedziania im wojny, plądrowania ich wsi i zniewalania, a w razie oporu do mordowania.

Nie oznaczało to jednak, że piwo całkowicie zniknęło z życia czarnych muzułmanów, i jest ono przez wielu z nich spożywane do dnia dzisiejszego. Współczesne Mali jest dziś krajem zamieszkanym przez większość muzułmańską. Niemniej władze tego kraju nie zabroniły, jak dotąd, spożywania napojów alkoholowych nawet podczas ramadanu. Zdarza się oczywiście, że bary i kluby nocne bywają zamykane w święta muzułmańskie, ale z uwagi na decyzję właściciela, a nie pod przymusem lub z braku klientów. Inna rzecz, że wielu muzułmanów, którzy spożywają dziś napoje alkoholowe, ma typową dla hipokrytów tendencję do picia w nadmiarze i szybkiego upijania się, co charakterystyczne jest dla kultur, w których dominują wobec używek tendencje represyjne.

Skutkiem tych tendencji jest również wzrost popularności jeszcze innego rodzaju napojów uważanych w kraju Dogonów za nowoczesne, miejskie i bardziej męskie niż piwo. Są to destylaty, najczęściej domowej produkcji. Dużą popularnością cieszy się zwłaszcza rodzaj rumu produkowany z wytlóków trzciny cukrowej. Picie wysokoprocentowego alkoholu w oczach młodzieży dowodzi, że są na tyle silni i dorośli, że mogą wytrzymać moc tego trunku. Rum przyciąga i fascynuje szczególnie sezonowych migrantów, zakotwicza młodych ludzi w świecie współczesności i odrywa ich od tradycji. Odwrócenie się od piwa w stronę wysokoprocentowych używek spotyka się z potępieniem przez tradycjonalistów, a także przez wykształcone elity miejskie, w tym oczywiście muzułmanów, ostrzegających przed szkodliwością nielegalnych trunków domowej roboty. Prawda jest jednak taka, że przedstawiciele tych grup sami po nie również sięgają, choć mniej ostentacyjnie.

Pijaństwo kobiet

W społeczeństwie Dogonów warzenie piwa i jego sprzedawanie jest pracą kobiet, ale głównie z myślą o piciu go przez mężczyzn. Same kobiety spożywają go znacznie mniej niż płeć przeciwna i co do zasady jest to dość uniwersalna prawidłowość, choć niepozabawiona wyjątków. Jest to norma w całej afrykańskiej kulturze piwa.

Z faktu tego rodzą się jednak pewne problemy i lęki mężczyzn. Kobiety przechodzą bowiem menstruację, rozumianą jako wchodzenie w stan nieczystości, co wywołuje u płci przeciwnej prawdziwy strach. Jest tak dlatego, że kobieta miesiączkująca robiąca piwo może poważnie je splugawić. Mężczyźni oczyszczają się przed każdym rytuałem i każdą ważną czynnością, ale z kobietami nigdy nie ma pewności, czy są czyste. W przekonaniu mężczyzn piwo jest nośnikiem kobiecej nieczystości, a nawet kobiecej agresji. Dlatego gdy mężczyzna przychodzi do *dolotière*, by pierwszy raz spróbować świeżo uwarzonego piwa, zawsze prosi piwowarkę, aby pierwsza spróbowała piwa z nowej partii. Z pozorów jest to ładny gest grzecznościowy, ale w rzeczywistości jest to męski zwyczaj zabezpieczenia się przed czarami kobiet.

Okresowa nieczystość i produkowanie piwa dają oczywiście kobietom pewną formę władzy nad mężczyznami. Mężczyźni są od kobiet uzależnieni, ale obawiają się ich nieczystości menstruacyjnych w piwie oraz nieodpowiedzialności i złej woli, zwłaszcza że mogą okazać się wiedźmami. Lęki mężczyzn przed okresową nieczystością kobiet mają charakter dość uniwersalny i oczywiście nie ograniczają się tylko do piwa i Dogonów. Przykładem z innej części świata mogą być Gruzini, którzy z tych samych przyczyn nie pozwalali kobietom zbliżyć się do produkcji wina, zwłaszcza miazdzenia winogron stopami, wołac robić to sami.

W kraju Dogonów z powyższych względów, choć nie tylko, większość kobiet (z małymi wyjątkami) nie chodzi do kabaretów. Te, które nie robią piwa same, wpadają do nich tylko od czasu do czasu, by kupić piwo do domu, dla siebie i dzieci. Są jednak przypadki, że małe grupki przyjaciółek spotykają się w kabarecie, naśladując męskie wzory picia i zachowania. Na ogół z umiarkowaniem i bez upijania się, ale nawet wtedy budzą u mężczyzn zaniepokojenie.

W przypadku kobiet celem picia wydaje się w większym stopniu sama przyjemność konsumpcji, zaspokajanie pragnienia i poszukiwanie dzięki niemu bardziej doznań smakowych niż towarzyskości lub miłości. Niemniej jednak wyjątkowo zdarzają się też kobiety, które potrafią pić, bez najmniejszego skrępowania, nawet więcej niż mężczyźni, choć wiadomo, że organizmy kobiet wykazują mniejszą niż u mężczyzn zdolność do obrony przed negatywnymi konsekwencjami nadużywania alkoholu. Faktem jest też, że pijaństwo kobiet prawie we wszystkich kulturach spostrzegano jako groźniejsze, choć uzasadniano tę opinię na różne sposoby. Ogólnie jednak rzecz biorąc, uważano, że o ile męskie picie wzmacnia męską tożsamość poprzez siłę słów lub gestów, to kobiece picie zagraża często samemu wizerunkowi kobiecości, zwłaszcza gdy staje się nieumiarkowane i publiczne.

U Dogonów, z męskiego punktu widzenia, nawet rzadko spotykane pijaństwo kobiet jest głęboko nieprzyzwoite i szokujące. Jest tak dlatego, że kojarzy im się ono przede wszystkim z niepohamowaną kobiecą seksualnością, odślanianiem przez nie w stanie odurzenia części intymnych, nieskromną nagością, nietrzymaniem moczu, pożądaniem i agresją seksualną. Dogoni opowiadają, że takie kobiety, gdy się upiją, to po pierwsze, zdejmują spódnicę i oddają mocz na stojąco albo nawet w marszu, po drugie zaś, mogą rzucić się z pożądaniem na każdego mężczyznę będącego w ich zasięgu. Z punktu widzenia Dogonów mężczyzna pijany

może być niepohamowany w jedzeniu i może wymiotować, kobieta jednak zmienia się w nienasyconą nimfomankę, ma ogromny apetyt seksualny i „zjada” mężczyzn. Może też upoić męża, aby go zgwałcić lub zabić, wcześniej pozbawiając go męskości. Naturalny jest więc lęk, jaki odczuwają mężczyźni przed takimi kobietami, tym bardziej że w grę może wchodzić jeszcze obawa przed ich czarami. Takie kobiety mogą być wiedźmami czy „ogrzycami” (żeńską formą ogiera), tj. kobietami pochłoniętymi chęcią zemsty i nienawiścią, które chcą pozbawić mężczyzn władzy i dzieci. Mogą ich zatruć, wykastrować lub pożreć ich potomstwo.

Tak więc mężczyźni, choć nie zakazują kobietom pobytu w kabaretach, jak do niedawna robili to jeszcze Irlandczycy w swoich barach, to co do zasady obawiają się ich, kiedy te tam przychodzą. Wyjątkiem są może tylko stare wdowy, których zanikająca seksualność i status społeczny nie są już zagrożeniem, nawet gdy się upiją. Wdowy mają poza tym tę zaletę, że nie mogą już zawstydzać swoich mężów, dlatego cieszą się większą wolnością i spośród kobiet to one najczęściej odwiedzają kabarety. Niektóre przychodzą same, bez żadnych koleżanek, i siedzą razem z mężczyznami, nie przejmując się, że naruszają delikatną granicę przyzwoitości. Są to zwykle wdowy po kowalach lub griotach, stanowiących u Dogonów osobne kasty. W kabaretach są tolerowane, gdyż nawet ewentualne ich upicie się nie jest już seksualnie groźne.

W przyśpiewkach, które odnotował Éric Jolly, występują często kobiety słynące z picia piwa, utalentowanego śpiewu i sztuki uwodzenia. Jedna z nich opowiadała o kobiecie o imieniu Yapay, która odwiedzała kabarety w różnych wioskach, rzucając wyzwania lokalnym śpiewakom, pijąc bez ograniczeń i otwarcie flirtując z mężczyznami, do czasu, aż zirytowane kobiety w jednej ze wsi pobiły ją na śmierć. W praktyce jednak, jak pisze wspomniany autor, rzadko się takie bohaterki spotyka, gdyż bez wątpienia trudno pogodzić kobiecość z męskimi sposobami picia. Dlatego

może – poza aseksualnym pijaństwem przekwitłych babć oraz panien flirtujących z kawalerami – zasadniczo nie ma miejsca na pijaństwo wśród zameężnych kobiet u Dogonów¹⁸.

Rytualna rola piwa. Droga *sigi*

Piwo w kulturze Dogonów, jego konsumpcja, wymiana i dzielenie się nim są ściśle związane z systemem rodowym, przodkami i historią tego ludu. Ponadto trunek ten wydaje się podkreślać różnice między mężczyznami i kobietami. W trakcie obrzędów małżeńskich pan młody nalewa piwo ze swojego dzbana ofiarnego do rytualnej tykwy. Pierwszą przekazuje naczelnikowi wsi, drugą swoim wujom. Wuj bierze do ust piwo i spryskuje nim klęczącą dziewczynę, zaklinając ją, aby urodziła wiele dzieci, następnie podaje jej tykwę. Ona wypija część piwa, a resztą oblewa swe ciało. Piwo jest tu wyraźnym symbolem płodności, dlatego panna młoda myje się w nim. Podobnie dużą rolę odgrywa piwo w obrzędach związanych ze sprowadzaniem deszczu. Zaklinacze deszczu mówią, że „bez piwa nie ma deszczu”, i myją w nim swoje narzędzia, kamienie i moździerz. Piwo pojawia się niemal wszędzie, choć najczęściej jest po prostu spożywane i niekoniecznie wyraża coś więcej, jak np. w trakcie zbioru zbóż czy na pogrzebach, które wymagają dużych ilości jedzenia i piwa do zabawienia gości. Głównym rytuałem są tam jednak bezkrwawe ofiary poprzedzone tańcami i śpiewami. W ofiarach tradycjonalistów dominują słowo mówione i pokarmy składane na ołtarzu. Dopiero wieczorem starszyzna pobłogosławiwszy przybytek, udaje się na piwo do właściciela domu.

¹⁸ É. Jolly, *La bière de mil dans la société dogon*, Université Paris X, Nanterre 1995, ss. 374-376.

Największą jednak rolę piwo odgrywa podczas święta odrodzenia *sigi* (*sigui*). Jeden z mitów związanych z tym świętem prawdopodobnie najlepiej tłumaczy jego znaczenie dla Dogonów. *Sigi* to jeden z najbardziej znanych rytuałów Dogonów, m.in. za sprawą filmu zrealizowanego przez Jeana Roucha w latach 1967–1973¹⁹ oraz dzięki komentarzom i książkom Marcela Griaule’a²⁰ i Germaine Dieterlen²¹. Antropologom jednak – z uwagi na wyjątkowe skomplikowanie tematu i liczne sprzeczności w przekazach – nie udało się do tej pory wyjaśnić, czym *sigi* jest tak naprawdę. Stąd trudno ten temat właściwie streścić, jak ujął to lakonicznie Jacek Łapott: „próby jego przedstawienia w formie encyklopedycznej, tak naprawdę mijają się z celem”²².

Przypomnijmy tylko podstawowe fakty. *Sigi* obchodzi się raz na 60 lat we wsiach położonych w centralnej części kraju Dogonów. Święto trwa kilka lat (trzy, pięć lub siedem w zależności od wersji przekazu), podczas którego życie w wioskach jest odnawiane²³. Według Marcela Griaule’a organizowane jest na pamiątkę objawienia ludziom daru mowy przez ich mitycznego przodka, a następnie jego śmierci i pogrzebu, a tym samym pojawienia się śmierci w świecie człowieka. Podczas rytuałów produkcja, konsumpcja i dzielenie się piwem budują sukcesję męskich pokoleń. Ceremonie obejmują wspólne tańce, którym towarzyszą różne

¹⁹ J. Roucha (1969), *La caverne de bongo* (film, kolor 35 mm, CFE Producteur), z komentarzami G. Dieterlen i J. Roucha. Patr: <https://images.cnrs.fr/en/video/525> [sierpień 2023].

²⁰ M. Griaule, *Masques dogons*, Institut d’ethnologie [Travaux et mémoires, XXXIII], Paris, s. 166-227.

²¹ G. Dieterlen, *Les cérémonies soixantennaires du Sigui chez les Dogon*, Africa, XLI (i), 1971, ss. I-IO.

²² J. Łapott, *Rytuał sigui – pamięć i tożsamość. Koniec wielowiekowej tradycji*, w: J. Łapott (red.), Lucjan Buchalik, *Dogonowie z bliska*, t. III, Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2022, s. 238.

²³ Ostatnie *sigi* odbyło się w latach 1967–1973.

pieśni i recytacje w sekretnym języku *sigi so*, a także wspólne picie dużych ilości piwa, szczególnie przez starców i inicjowanych, co nadaje im nowy status. Odbywają się one w poszczególnych wioskach położonych wzdłuż klifu Bandiagara i teoretycznie każdy Dogon przynajmniej raz w życiu powinien uczestniczyć w *sigi*. Wtedy dopiero staje się prawdziwym Dogonem i mężczyzną, kimś obdarzonym mocą i zdolnością zapładniania. Dlatego po zakończeniu święta wszyscy oczekują, że urodzi się wiele dzieci.

Jedna z wersji mitu, przytoczona przez krytyka Griaule'a, holenderskiego antropologa Waltera van Beeka, opowiada, jak powstał ten rytuał, kończący się rozbudowaną instrukcją warzenia piwa przeznaczoną dla kobiet. Bohater tej wersji mitu Sen Senu po obrazie właściciela drzewa tamaryndowca i sporze z ojcem postanawia pójść swoją drogą, czyli drogą *sigi*. W jej trakcie spotyka różne udomowione zwierzęta, które po wymianie pozdrowień pytają go, dokąd zmierza, na co Sen Senu odpowiada, że podąża drogą *sigi*. Na co one odpowiadają mu, że to trudna droga i to dzikie zwierzęta ostatecznie zarządzają inicjacją. W końcu spotyka słonia (w niektórych wersjach lwa), który mówi mu, że to on posiada *sigi*. Sen Senu nakazuje mu, aby w takim razie zrobił to, co do niego należy. Słoń wówczas zjada Sen Senu, który przez całe trzy, pięć, a może siedem lat pozostaje w jego brzuchu. Do chwili, gdy słoń pójdzie do wodopoju, a po ugaszeniu pragnienia wypróżni się, wydalając bohatera. Odnajduje go jego siostra. Sen Senu nakazuje jej: „Idź warzyć piwo!”. Podaje jej przy tym szczegółowe instrukcje dotyczące kiełkowania ziaren prosa, sposobu ich mielenia, zbierania drewna na opał, robienia owsianki i jej fermentacji oraz zasad warzenia „prawdziwego piwa”. W ten sposób jako pierwsza poznaje nową wiedzę o tym, jak zrobić piwo²⁴.

²⁴ W.E.A. van Beek, *Becoming human in Dogon, Mali*, w: G. Aijmer (ed.), *Coming into existence: Birth and metaphors of birth*, Institute for Advanced Studies in Social Anthropology (IASSA), University of Gothenburg, 1992, ss. 47-70.

Kiedy piwo zgodnie z instrukcją zostało już uwarzone, do Sen Senu przybyli starsi („długie brody”) z pytaniem, kto będzie pierwszy pić. Sen Senu zaśpiewał wówczas jedną z dwunastu pieśni *sigi* i odpowiedział: „Wybaczcie, jesteście starsi, ale jeśli nie znacie drogi *sigi*, to ja będę pierwszy”. Starsi zgodzili się z nim, potwierdzając, że to on był w brzuchu słonia i wie więcej od nich. W ten sposób według mitu Sen Senu wrócił do domu, a *sigi* pojawiło się w wioskach Dogonów²⁵. *Sigi* wydaje się symbolizować tu dzikiego człowieka, który niczym sumeryjski Enkidu żył na pustyni i powrócił do cywilizacji, poznawszy piwo. Odradza się w dziczy i przybywa do nowego, chwalebego i superpłodnego życia w ludzkiej osadzie. Dlatego podczas święta *sigi* Dogonowie podążają drogą Sen Senu, przodka, który dał im piwo.

Droga Sen Senu to droga przodka Dogonów, który udał się w podróż w poszukiwaniu swoich zasad duchowych; droga, która wiodła go od wodopoju do wodopoju przez kilka lat. Te lata obejmują mityczne epizody, które w trakcie święta odrodzenia *sigi* są co roku aktualizowane przez różnych aktorów. Święto nie jest obchodzone wszędzie w tym samym czasie. Ma charakter mobilny, przenosząc się z wioski do wioski wzdłuż osi wschód–zachód u podnóża klifu Bandiagara, począwszy od wioski Yougo Dogorou, mitycznego miejsca, z którego Sen Senu wyruszył na poszukiwanie swoich duchowych zasad i w końcu tam powrócił.

Przygotowania do tej uroczystości są długie i staranne. Ci, którzy będą mówić w rytualnym języku *sigi so*, są przez trzy miesiące inicjowani w jaskini i buszu. Żyją tam jak zwierzęta – bez ubrania, bez mówienia, śpiąc na ziemi, ale uczą się w tym czasie sekretnego języka i innych tradycji Dogonów. Święto wiąże się ze sporymi wydatkami dla wszystkich mężczyzn mających mniej niż 60 lat. Każdy uczestnik musi zaopatrzyć się w kompletny kostium maskujący

²⁵ Ibidem.

i dodatki, w tym rzeźbione tykwy, skórzane torby i odzież. Musi też partycypować w kosztach przygotowania rytualnego piwa z prosa i prezentów (np. olej sezamowy, tytoń, sól, suszone ryby i pewna suma pieniędzy) dla osób powyżej sześćdziesiątego roku życia – z pokolenia, które uczestniczyło w ostatnim *sigi*.

Kiedy wczesnym rankiem rozpoczyna się uroczystość, jak opisuje to Walter van Beek, u podnóża klifu formuje się długa linia mężczyzn *sigi*, od najstarszych na czele po dzieci, które ledwo co nauczyły się chodzić. Rozpoczynają się tańce, które przenoszą się od wodopoju do wodopoju w każdej wiosce, w której przebywał Sen Senu. Tam czeka już na mężczyznę długa kolejka garnków z piwem. Inicjowani recytują wtedy mit *sigi* w języku *sigi so*, opowiadają także, jak przebywali ze swoimi towarzyszami w buszu. Składają następnie podziękowania za jedzenie i piwo, nie zapominając o przestroгах, jak się zachowywać zgodnie z zasadami wobec starszyny, pobratymców i obcych. Najstarszy z wtajemniczonych wylewa z dzbana trochę piwa na ziemię, a następnie nalewa do tykwy każdemu z młodych i pozwala pić. Zaczyna się zbiorowe picie i podawanie sobie tykw z piwem od najmłodszego do najstarszego. Kiedy w końcu piwo się skończy, mężczyźni wracają do domu, ale po to, aby tam ponownie pić piwo, które uwarzyły ich kobiety. Cały dzień spędzają na jedzeniu i picu w domach krewnych, rówieśników i przyjaciół. Tykwy, z których mężczyźni pili podczas święta, nie będą już na co dzień używane. Przechowuje się je w spichlerzu starszego rodu aż do śmierci ich właściciela. I tak przez kilka kolejnych lat, na pamiątkę okresu, w którym Sen Senu przebywał w brzuchu słońca.

Sigi wydaje się rodzajem karnawału (święta odwrócenia), gdzie hierarchia wiekowa poniekąd jest na opak, a role męskie i żeńskie są mieszane, gdyż mężczyźni stroją się na święto jak kobiety, a kobiety pozostają w swych codziennych strojach. Święta, w których celebryje się nie historię ludu czy wsi, lecz mitycznej jednostki.

Piwo wysuwa się w nim na plan pierwszy, choć nie używa się go w celach libacyjnych.

Kiedy ojcowie, najstarsi z wtajemniczonych, nalewają piwo swoim dzieciom, to przychodzi na myśl, że dzielenie się jest tu swego rodzaju hołdem ciągłości, odrodzenia i promocji pokoleniowej. W pewnym sensie – inscenizacją narodzin nowego pokolenia, podkreśleniem życia i śmiertelności człowieka i jeszcze jednym z licznych przykładów w kulturze człowieka uczczenia życia w rytualnym akcie pijaństwa. Nie wykluczałbym, że to jest właśnie odpowiedź na pytanie, czym jest rytuał *sigi*.

Niedługo może będzie można się przekonać samemu, jak jest naprawdę. Następne święto *sigi* teoretycznie powinno się odbyć już w 2028 roku, choć – jak pisze Jacek Łapott – „nie wszystko w Afryce przebiega zgodnie z zasadami arytmetyki”²⁶. Ostatnie wydarzenia w Mali świadczą, że rola islamu w tym kraju będzie w dalszym ciągu rosła i niekoniecznie będzie to islam jak przed wiekami, który będzie tolerował pogan, ich religię i używki²⁷.

²⁶ J. Łapott, *Rytuał sigui – pamięć i tożsamość. Koniec wielowiekowej tradycji*, w: J. Łapott (red.), L. Buchalik, *Dogonowie z bliska*, t. III, Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2022, s. 236.

²⁷ Patrz: M. Ząbek, *Prawo muzułmańskie w świeckiej Republice Mali*, w: E. Prądzyńska, A. Szczepańska-Dudziak, L. Buchalik (red.), *Afryka – pasja życia. Tom jubileuszowy dedykowany dr. hab. Jackowi Łapottowi prof. US w 70. rocznicę urodzin*, Muzeum Miejskie w Żorach, Żory 2019.

Bibliografia

- Beek W.E.A. van, *Becoming human in Dogon, Mali*, w: G. Aijmer (Ed.), *Coming into existence: Birth and metaphors of birth*, Institute for Advanced Studies in Social Anthropology (IASSA), University of Gothenburg, 1992, ss. 47-70.
- Buchalik L. (red.), *Afryka – pasja życia. Tom jubileuszowy dedykowany dr. hab. Jackowi Łapottowi prof. US w 70. rocznicę urodzin*, Muzeum Miejskie w Żorach, Żory 2019.
- Dieterlen G., *Les cérémonies soixantennaires du Sigui chez les Dogon*, „Africa”, XLI (i), 1971, ss. I-IO.
- Dieterlen G., *Caractères religieux de la chefferie au Soudan français*, w: *Rapport du Congrès International d'Histoire des Religions*, Rome 1955.
- M. Griaule, *Masques dogons*, Institut d'ethnologie [Travaux et mémoires, XXXIII], Paris 1938, s. 166-227.
- J.Ch. Houet, *Villages perchés des Dogon du Mali. Habitat, espace et société*, L'Harmattan, Paris 1994.
- Jolly É., *Boire avec esprit. Bière de mil et société Dogon*, Société d'ethnologie, Nanterre 2004.
- Jolly É., *La bière de mil dans la société dogon*, Université Paris X, Nanterre 1995.
- Leiris M., *D'Afriquefantôme*, Gallimard, Paris [1934] 1981, ss. 105-104.
- Łapott J., *Rytuał sigui – pamięć i tożsamość. Koniec wielowiekowej tradycji*, w: J. Łapott (red.), L. Buchalik, *Dogonowie z bliska*, t. III, Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2022.
- Mabille G., *Monbalu: Soldat du Christ en Pays Dogon, au Mali par Georges Mabille*, Mali, Drukarnia Bene, 1981, s. 23.
- McAllister P.A., *Xhosa Beer Drinking Rituals. Power, Practice and Performance in the South African Rural Periphery*, Carolina Academic Press, Durham 2006.
- Müller-Kosack G., *The Way of the Beer*, Mandarins Publishing, London 2003.

- Nachtigal G., (1879–1889) – *Sahara and Sudan*, tłum. z niemieckiego, t. 1, Prometheus Books, London 1971–1987.
- Roucha J. (1969), *La caverne de bongo* (film, kolor 35 mm, CFE Producteur), z komentarzami G. Dieterlen i J. Roucha. Patrz: <https://images.cnrs.fr/en/video/525> [sierpień 2023].
- Verdier R., *Le pays Kabtye. Cité des dieux, rité des hommes*, Karthala, Paris 1982, s. 194.
- Ząbek M., *Konsumpcja piwa w Egipcie i Sudanie. Szkic historyczny*, w: M. Leśniewski, M. Ząbek (red.) *Jedność w różnorodności. Zbiór studiów nad różnymi aspektami dziejów Afryki*, WUW, Warszawa 2022, ss. 13-48.
- Ząbek M., *Prawo muzułmańskie w świeckiej Republice Mali*, w: E. Prądzyńska, A. Szczepańska-Dudziak,

BEER DRINKING CUSTOMS IN THE DOGON COUNTRY

Abstract

This article is an attempt to concisely tell about the customs related to beer drinking in Africa on the example of the Dogon community in Mali, where the culture of this stimulant is still one of the most developed in the region. The author, apart from a general introduction, characterizes the places where beer is drunk, the differences in behavior between age groups and genders as well as the followers of Islam. The text ends with a description of the ritual role of beer during the “rebirth festival” – *sigi*, which is interpreted here as a celebration of beer, drunkenness and life.

Keywords: Africa, Dogon, beer, customs and rituals.



Fot. 1. Dolotière i jej piwo. Fot. J. Łapott



Fot. 2. Pićm piwa na targowisku. Fot. J. Łapott



Fot. 3. Garnki i kanistry z piwem (*dolo*) na targowisku. Fot. J. Łapott



Fot. 4. Picie piwa przez dzieci aby się lepiej bawiły. Fot. M. Ząbek



Fot. 5. Picie etnografa z rozmówcą w trakcie wywiadu. Fot. J. Łapott



Fot. 6. Picie piwa w obejściu domowym Dogonów w czasie badań. Fot. J. Łapott



Fot. 7. Autor degustujący świeże *dolo*.
Fot. J. Łapott

MAREK KULCZYK*, SYLWIA KULCZYK**

* REFUGIO

ORCID: 0000-0002-6746-3654

** Uniwersytet Warszawski,

Wydział Geografii i Studiów Regionalnych

ORCID: 0000-0002-5380-2088

WOKÓŁ ŚWIĘTEGO KAMIENIA, CZYLI POLITYKA POZA HORYZONTEM. SARRAOUNIA MANGOU (NIGER) WOBEC WYZWAŃ WSPÓŁCZESNEGO ŚWIATA

Wszyscy składają mu wizyty, najwięksi politycy. I wszystko się sprawdza.

Haladou Mamane, Niamej 2023

Jeśli Azna składają ofiarę ze zwierzęcia, nie wolno jeść tego mięsa; ale jeśli wam coś mówią albo przewidują przyszłość, trzeba im wierzyć.

Ousmane dan Fodio¹

Sarraounia Mangou była królową Azna z Lougou, wioski położonej na północny wschód od Dodondoutchi. Jako wielka wojowniczką oparła się inwazji Tuaregów (w czasach) przed kolonizacją francuską. Walczyła z imperium Sokoto, które próbowało nawrócić jej lud na islam. Odniosła zwycięstwo przeciw francuskiej kolumnie Voulet-Chanoine, która po ciężkich walkach spaliła Lougou 15 kwietnia 1899 r. Sarraounia odmówiła poddania się, wycofała się i nadal nękała wroga. Ostatecznie zdeorganizowana i zdemoralizowana

¹ S.S. Manzo, Baoura; *Dans le civil, il s'appelle Gamba Sarki: C'est l'actuel Baoura de Bagagi*, 2014, <https://nigerdiaspora.net/Archives-Nigerdiaspora-2003-2020/index.php/societe-archives/item/68991-baoura-dans-le-civil-il-s-appelle-gamba-sarki-c-est-l-actuel-baoura-de-bagagi> [dostęp 26.06.2023].

przez opór Sarraounii kolumna (wojsk francuskich) kontynuowała swój marsz w kierunku Konni.

„Podręcznik historii i geografii, poziom pierwszy liceum”², Niger

Siła tradycji

Historia Sarraounii Mangou, jednej z centralnych postaci animistycznego kultu Bori, sięga prawdopodobnie szesnastego wieku i islamizacji jednego z najważniejszych miast ludu Hausa – Daoura (współczesna Nigeria). Zgodnie z ustną tradycją pierwsza Sarraounia Mangou³ była prawowitą władczynią Daoury, którą musiała opuścić w wyniku konfliktu o władzę z braćmi ojca. Szukając nowego miejsca osiedlenia, wysłała przodem swojego reprezentanta Baoura, który ostatecznie wskazał położoną na wschód od Dogondoutchi (współcześnie południowy Niger, historyczny region Arewa) lokalizację jako miejsce osiedlenia. Dziś jest to wieś Lougou. Jak głoszą ustne przekazy⁴, podczas wędrówki ludzie z orszaku Sarraounii znaleźli pod drzewem cztery święte kamienie. Jeden z nich (Toungouma) przemówił, obiecując wskazać miejsce pod baobabem, gdzie ma spocząć. Miejsce to znajduje się około trzech kilometrów w linii prostej od Lougou.

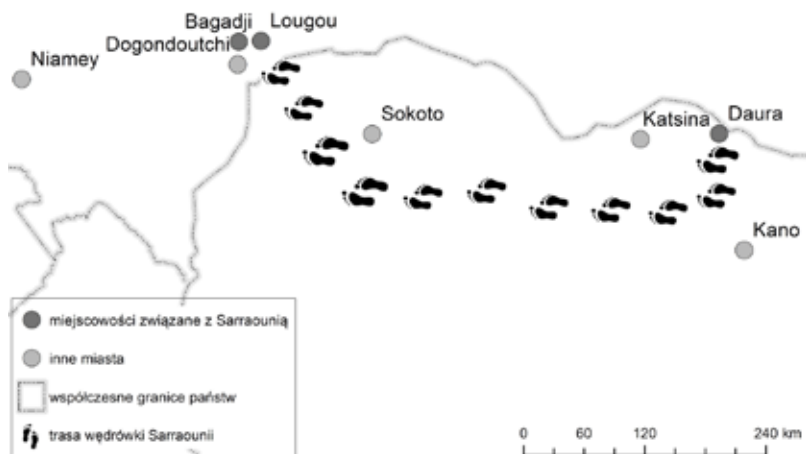
Funkcja Sarraounii Mangou jest przekazywana, a raczej dziedziczona, w linii żeńskiej. Kolejną królową wskazują stopy niesionej na marach zmarłej poprzedniczki⁵. W chwili wyboru nowa Sarraounia, która zawsze jest dojrzałą i zamężną kobietą, zostaje odizolowana

² E. Bertho, *Nouvelles Figures de Sarraounia à l'école et dans les médias*, „Nordic Journal of African Studies”, t. 25(3-4) 2016, s. 316-328.

³ W jęz. hausa – królowa. Tu traktowana jako nazwa własna. Spotyka się też inne zapisy, np. Saraunia, Saraouniya.

⁴ Informacje pozyskane przez autorów na miejscu.

⁵ W ten sam sposób wyznacza się też miejsce domu nowej władczyni.



Ryc. 1. Lokalizacja Lougou oraz Bagadji. Widać, iż Sarraounia Mangou po opuszczeniu Daoury przenieśli się ze swym dworem na drugą stronę krajów Hausa (w linii prostej około 450 kilometrów), oddalając się od terenów Kanem-Bornu. Trasa oddana ideowo, niewykluczone, że królowa wraz z dworem poruszała się bardziej na północ, po granicach miast-państw Hausa i obszarów nadających się do upraw. Ta druga trasa wskazywałaby na brak sojuszników i polityczną samotność królowej

od rodziny i społeczności. Resztę życia spędza w nowym domu, który może opuszczać jedynie nocą. Poza towarzyszącą jej kobietą nikt nie ma prawa zobaczyć jej oblicza⁶. Przez ostatnich 40 lat (do 7 stycznia 2023 r.) rolę tę pełniła Aljjimah Gado. Fakt śmierci

⁶ Zdanie o kobiecie jest interpretacją autorów, którzy widzieli taką scenę w 2018 roku. W blasku świecy widoczna była także we wnętrzu chaty twarz Sarraounii, jednak w momencie, gdy zostaliśmy zauważeni, dwórka natychmiast zdmuchnęła płomień. Można też znaleźć informacje, iż królowa opuszcza dom dwa razy w tygodniu z okazji sądów, ale tego autorzy na miejscu nie potwierdzili.

Aljjimah Gado był szeroko relacjonowany w nigerskiej prasie⁷. Jej następczynię Kambari Kahiyę z wioski Toudoum Barewa intronizowano 9 stycznia.

W Nigrze, ale i poza granicami kraju Sarraounia znana jest dzięki bitwie, którą w wyniku jej determinacji Azna stoczyli z francuską ekspedycją wojskową Vouleta i Chaoine'a zmierzającą do jeziora Czad w 1899 roku (ryc. 2). Odniesione zwycięstwo (a raczej sukces w wymiarze politycznym przez uniknięcie podporządkowania kolonizatorom) jest jednym z filarów identyfikacji narodowościowej o znaczeniu panafrykańskim, przywoływanym w Afryce Zachodniej podobnie jak zwycięstwo Zulusów pod Isandlwaną na południu kontynentu. Bitwa ta postrzegana jest powszechnie jako symbol skutecznego oporu stawionego dokonującym masakr kolonizatorom, uczy się o niej w szkołach. Wydarzenie to było też inspiracją dla napisanej w 1980 roku przez Abdoulaye Mamani noweli, na podstawie której z kolei Mauretańczyk Med Hondo zrealizował w 1986 roku film „Sarraounia”⁸. Imieniem Sarraounii Mangou nazywane są szkoły, a nawet stacje radiowe.

Władza Sarraounii Mangou obejmuje aspekty duchowy (zajmuje się magią, jest wyrocznią) oraz sądowy i polityczny. Wszelkie funkcje administracyjne przypadają dworzanom, którzy poza towarzyszącą królowej służką – opiekunką – są mężczyznami. Lougou jest licznie odwiedzane przez szukających u Sarraounii rady oraz pomocy w rozstrzygnięciu sporów. To ostatnie dokonuje

⁷ Zob. Boubacar Chékaraou, *La nouvelle Saraounia est désormais connue*, „Échos Du Niger”, 10 stycznia 2023 r., sprawą interesował się też organ rządowy „le Sahel”, ale nie zdążył wysłać reportera – za późno dostał informację o terminie intronizacji (informacja własna, redaktor naczelny wydawnictwa ONEP Siradji Sanda).

⁸ W 1987 r. film ten zdobył pierwszą nagrodę na festiwalu filmów panafrykańskich FESPACO, postać Sarraounii jest też przywoływana w przewodnikach turystycznych; zob. J. Gleeds, *Niger*, Bradt travel Guides Ltd., Chalfont St. Peter 2006, s. 137-140.



Ryc. 2. Miejsce bitwy z widocznymi kośćmi poległych. Niektóre mogiły, w tym dowodzącego, oznaczone są kamieniami. Obok oryginalne artefakty z bitwy. Fot. Sylwia i Marek Kulczykowie, 2018 r.

się przy pomocy świętego kamienia Toungouma. Dwaj strażnicy pochodzący z najstarszego i najmłodszego rodu w Lougou tworzą zeń rodzaj wahadła. Podejrzany ma przejść pod kamieniem. Jeśli jest winny, kamień go uderzy⁹. Użycie kamienia jako wyroczni wpisuje się w tradycję polubownego rozstrzygania sporów na poziomie lokalnym. Jego islamskim odpowiednikiem są sądy koraniczne sprawowane przez kadich¹⁰.

W 2006 roku Lougou umieszczono na tzw. liście informacyjnej Komitetu Ochrony Dziedzictwa UNESCO (ang. *tentative list*). Jako elementy dziedzictwa godne ochrony wskazano zarówno elementy niematerialne (animistyczną kulturę ludu Azna¹¹, w tym kult królowej oraz sposób sprawowania przez nią władzy sądowniczej), jak

⁹ Relacja własna. Nie spotkaliśmy osoby, która widziała taki przypadek, natomiast rozmówcy byli przekonani o takim działaniu kamienia.

¹⁰ Będący przy rozmowie, wyznający islam A. Alfounamouk natychmiast zauważył podobieństwo do krytycznego momentu sądów koranicznych – przysięgi na Koran. Równocześnie jako Tuareg z północy był zaskoczony, iż tradycja wyboru słynnej Sarraounii Mangou jest kontynuowana.

¹¹ Hausa, którzy zachowali wierzenia przedislamskie.

i materialne (m.in. „pałac” królowej, święty kamień, miejsce bitwy oraz cmentarz). Dokumenty przedłożone komitetowi UNESCO¹² zawierają również informację o zagrożeniu tradycyjnych wartości kulturowych; w dokumencie nie wskazano wprost ich charakteru, wspomniano jednak o zmianach zachodzących w świadomości społecznej. Zmiany te, związane przede wszystkim z postępującą islamizacją społeczeństwa, zachodzą od około ćwierci wieku¹³.

W obliczu zmian

Pierwszy raz odwiedziliśmy Lougou w styczniu 2012 roku. Łątwość, z jaką wskazywano nam drogę do, odległej o około 40 km od głównej drogi i innych osad, wioski, dowodziła dużej rozpoznawalności miejsca. W Lougou był już wówczas, wybudowany w początku XXI wieku, meczet, rozlegały się też nawoływania do modlitw¹⁴. Swoją wizytę musieliśmy uzgodnić z dworem królowej i szefem wioski, odpowiedzialnym przed administracją państwową. Do Lougou przyciągnął nas niezwykle *entourage* kobiety, która ma władzę opartą na starych wierzeniach. Jednak wyniesione z tej pierwszej wizyty wrażenie było dokładnie odwrotne. Dostęp do Sarraounii limitował dwór złożony wyłącznie z mężczyzn, kontrolujących wszelkie przepływy finansowe i administrujących wioską¹⁵. Przebywająca w niedużym domu w stylu tradycyjnej

¹² *Le site de Lougou*, <https://whc.unesco.org/en/tentativelists/5046/> [dostęp 23.07.2023].

¹³ Informacja z kilku źródeł, m.in. A. Alfounamouk, informacja ustna.

¹⁴ Rozmówcy podkreślali, że jeszcze kilka lat wcześniej nawoływanie do modlitw nie byłoby możliwe.

¹⁵ Wizyta u królowej była powodowana chęcią zarejestrowania zanikającego świata, ale aby wejść do chaty, potrzebny był pretekst, który nie naruszy pozycji Sarraounii – zwykle pozdrowienia nie były wystarczające. Życzenie dobrej drogi wywołało rozczarowanie – tylko tyle? – zatem autor zażyczył sobie, „aby jego



Ryc. 3. Wnętrze chaty Sarraounii Mangou. Królowa ubrana w biały samodział jest odwrócona od przybyszów, nie można zobaczyć jej oblicza. Dworzanin podaje w tykwie napój – wodę – na którą królowa rzuciła zaklęcie. Zwraca uwagę niezwykle skromne wyposażenie, nie ma mebli ani żadnych oznak zbytku poza porzuconą nogą gotowanego kurczaka i orzechami koła wypadłymi z ręki nieobecnej myślni dwórki. Rys. Marek Kulczyk, 2012

chaty dżerma Sarraounia jawiła się raczej jako królowa pszczół, całkowicie uzależniona od świata zewnętrznego i skazana na wypełnianie ściśle zaprogramowanych obowiązków, będących źródłem dochodu o niejasnej dla autorów dystrybucji (ryc. 3). Informacji na temat świętego kamienia odmówiono.

kobiety były z niego zadowolone” – to wywołało pomruk zrozumienia i las uniesionych prawych pięści. Mimo umowności całej sytuacji autorzy znają osobę z Europy, na której ta wizyta wywarła bardzo silne wrażenie.

Przy drugiej wizycie, we wrześniu 2018 roku, planowaliśmy dotrzeć do położonego na uboczu Lougou drogą widoczną na rosyjskiej mapie z czasów ZSRR¹⁶. W Dogondoutchi, 30-tysięcznej stolicy regionu Arewa, odradzano nam tę drogę ze względu na jej stan, co okazało się prawdą. Ten aspekt na pewno nie wskazywał na marginalizację roli królowej w ostatnich sześciu latach. Na miejscu pytania o święty kamień wywołały ożywioną dyskusję, w końcu przyznano, że kamień ukradziono w grudniu 2017 roku. Podczas odwiedzin w miejscu sądu pokazano nam rozpowszechniany przez telefon film, przedstawiający rzekome zniszczenie Toungoumy (ryc. 4).

Tożsamość złodzieja nie była tajemnicą¹⁷. Obecnie zamieszkiwał w odległej o kilkanaście kilometrów wiosce Soba Sitra¹⁸. Na miejscu okazało się, że sprawca przebywa w więzieniu. Odbiliśmy jednak dłuższą rozmowę z młodym, aspirującym do roli marabuta człowiekiem, który pomagał w kradzieży¹⁹. Kwestia kradzieży i zniszczenia kamienia była tłumaczona następująco: „Jesteśmy muzułmanami (...) Nie mamy nic przeciwko innym religiom, można oddawać cześć Bogu, ale nie można czcić kamienia, to obrazoburcze (...) Tu mieszkają dwie rodziny (...) Od wieków jesteśmy muzułmanami, nasi dziadowie też nimi byli”.

¹⁶ Więcej o rosyjskich mapach Afryki pisze E. Sobczyński, *Wpływ doktryny politycznej i militarnej ZSRR (UW) na polską kartografię wojskową w latach 1945–1990*, w: *Wojna a mapa*, red. M. Krotofil, R. Rybak, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017, s. 11–70.

¹⁷ Ślady motocykla, którym wieziono kamień, doprowadziły policję do złodzieja.

¹⁸ Odpowiedź udzielona autorom, zapis ze słuchu.

¹⁹ Na tę rozmowę czekaliśmy dość długo. Jak się okazało, w międzyczasie odmalowano pomieszczenie, w którym miała się odbyć rozmowa (na kolor rozjaśnionej ultramaryny) i podłączono do akumulatora wentylator. Można zauważyć, iż kolor czerwony nie jest tolerowany w obecności Sarraunii Mangou.



Ryc. 4. Film pokazujący rzekomą destrukcję Toungoumy. Fot. Sylwia i Marek Kulczykowie, wrzesień 2018 r.

Z powyższego niewiele wydawało się prawdą. Po pierwsze, okolica do niedawna była bastionem Azna i pozostawała niemal całkowicie animistyczna. Po drugie, w wiosce w ogóle nie było widać starszych ludzi – niezwykle był już sam fakt przyjęcia w miejscu publicznym przez tak młodego człowieka. Po trzecie, osada była nowa, z małymi i niedawno wybudowanymi domami bez śladu meczetu. Po czwarte, ewidentnie założono ją w niekorzystnym miejscu – na wyniesionym, suchym i jałowym terenie z dala od wody, w przeciwieństwie do innych wiosek w okolicy. W sumie wyglądało to raczej na obóz banitów niż integralną część systemu osadniczego, narracja młodego rozmówcy odpowiadała zaś procedurze udowadniania władania ziemią opisaną przez R. Vorbricha²⁰.

Nasze zainteresowanie tematem w krótkim czasie wzbudziło niepokój lokalnych władz, co zostało pozytywnie wyjaśnione na poziomie prefekta.

²⁰ R. Vorbrich, *Rywalizacja o ziemię a bariery rozwojowe w Kamerunie*, w: W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – napięcia i konflikty*, Bernardinum, Pelplin 2014, s. 41.

Biegunowo inne było spotkanie z pełnomocnikiem rządu do spraw zaginięcia Toungoumy. Haladou Mamane, ówczesny dyrektor muzeum regionalnego w Dosso, jest człowiekiem bardzo dobrze zorientowanym w lokalnych stosunkach. Znał też zmarłego Baourę, którego mądrość wysoko cenił i na którego osobę (ku naszemu zaskoczeniu) zwracał uwagę. Spytany o święty kamień wyjaśnił: „Już nie zajmuję się tą historią. To sprawa między nimi. Ten, co ukradł, siedzi w areszcie. Policja znalazła szczątki kamienia. Ale strażnicy mówią, że to nieprawda, ukrył go, i chcą odzyskania kamienia. Policja ma szczątki, ale nie wie, co robić. Na razie trzymają sprawcę”.

Prawdopodobnie kompetencje i pozycja królowej zmieniały się czasie. Dla naszych rozmówców było oczywiste, że królowa włada ziemią – gdy przyszła do Lougou, ziemia była niezamieszкана, a ona objęła ją w posiadanie. Powstaje pytanie, jak nieopuszczająca w świetle dziennym domu królowa miała rozstrzygać spory ziemskie, do których potrzebna jest wiedza z zakresu nie tylko historii, ale i fizyczna znajomość terenu oraz jego obecnego stanu?

Być może pewną wskazówką jest tu pozycja królewskiego doradcy – Baoury. Po przybyciu Sarraounii do Lougou został on wysłany do odległego o dzień drogi, położonego bliżej doliny Maouri, Bagadji (Bagaji, Bagagi), gdzie miał nadzorować rolnicze zagospodarowanie tego rejonu. Baoura prawdopodobnie był kowalem, a więc wywodził się z kasty, której tradycyjnie powierzano misję mediacji (na przykład obecnie wciąż wysyła się kowali do rodziców dziewczyny z propozycją małżeństwa). Kowale dysponują też pewnymi mocami magicznymi²¹. Wysłanie Baoury do innej osady (nie wiemy, czy faktycznie chodziło jedynie o sprawy

²¹ S. Rasmussen, *Neighbors, Strangers, Witches, and Culture-Heroes: ritual powers of smith/artisans in Tuareg society and beyond*, University Press of America 2013.

gospodarcze) doprowadziło do sytuacji, w której powstał drugi istotny ośrodek związany z kultem Bori. Mimo to Baoura nigdy nie stał się postacią uznaną oficjalnie, tak, jak Sarraounia, która w czasach kolonialnych dostawała urzędniczą pensję, w 1963 roku w Niamey aprobowała kandydata na szefa wioski, a w 1991 roku stała za marszem kobiet z Lougou do stolicy, który zapoczątkował szerszą aktywność polityczną kobiet w Nigrze²². Jednak w XXI wieku układ sił między królową a jej doradcą zaczął się zmieniać.

Na stronie nigerdiaspora.net 18 grudnia 2014 roku równocześnie ukazały się dwa artykuły dwóch różnych autorów. Mówiły one o postaci Baoury²³ oraz o fenomenie świętego kamienia²⁴. Zastanawiające jest już samo zestawienie dwóch tekstów, pozycjonujące na tej samej płaszczyźnie kowala i królową, funkcję Baoury i rolę Toungoumy. Szczególnie interesujący jest pierwszy, bardziej emocjonalny artykuł, będący pokłosiem rozmowy z Baourą. Tekst kładzie nacisk na brak konfliktów i konkurencji pomiędzy następczyniami Sarraounii. Co więcej, wskazuje na możliwość alternatywnego rytuału wyboru nowej władczyni poprzez zastąpienie ciała zmarłej Sarraounii czarnym psem. Inaczej mówiąc, dostrzegano potencjalny konflikt i źródła jego rozwiązania upatrywano w odwołaniu wyboru nowej królowej. Zorientowani w sprawie mogli domyślać się przyczyny takiego kierunku myślenia: Aljjimah Gado miała już ponad osiemdziesiąt lat, nie miała jednak córki, która byłaby jej oczywistą spadkobierczynią. Wygląda na to, że wiernych przygotowywano na kolejne wybory

²² A.T. Alou, *Niger and Sarraounia: One hundred years of forgetting female leadership*, „Research in African Literatures”, t. 40 (1) 2009, s. 42-56.

²³ S.S. Manzo, op. cit.

²⁴ S.S. Zakaria, *Toungouma: Pierre sacrée de jugement et de divination*, 2014, <https://nigerdiaspora.net/Archives-Nigerdiaspora-2003-2020/index.php/societe-archives/item/68993-toungouma-pierre-sacree-de-jugement-et-de-divination> [dostęp: 26.06.2023].

królowej, które mogły dać zaskakujący wynik. Ostatecznie 9 stycznia 2023 roku, dwa dni po śmierci Sarraounii, mary wskazały jako jej następczynię Kambari Kahię z wioski Toudoun Barewa, siostrę zmarłej królowej. Można zatem oceniać, iż zarządzanie kryzysem było niezwykle sprawne i doprowadziło do szybkiego zamknięcia spekulacji. Zanim jednak do tego po przeszło ośmiu latach doszło, podjęto dwie próby kradzieży świętego kamienia²⁵. Druga była skuteczna i znacząco osłabiła pozycję królowej. Kiedy w lutym 2023 roku, miesiąc po śmierci Sarraounii, ponownie rozmawialiśmy z Haladou Mamane (obecnie dyrektorem Muzeum Narodowego w Niameyu), jego wypowiedź różniła się od tej, którą zanotowaliśmy pięć lat wcześniej. Dużą większą rolę przypisał on Baourze:

„Sarrounia jest wyrocznią, ale to Baoura wyjaśnia jej wyroki²⁶ (...) Ona jest znana z bitwy, wszyscy o tym mówią, ale to on ją organizował i powiedział, co robić. Wszystko dzięki Baourze. To on wyjaśnia, mówi, co robić (...) Wszyscy składają mu wizyty, najwięksi politycy. I wszystko się sprawdza (...) Co będzie z tym, co ukradł [kamień]? Cóż, on jest jednym z nich – to jest dworzanin królowej”. Później dowiedzieliśmy się, że sprawcą był wnuk Baoury.

Dyskusja

W opisywanym przypadku ważna jest postać królowej, kobiety, w obliczu zmian wnoszonych przez kojarzony z męskością islam. Można tu mówić o pewnym „napięciu genderowym”. Pierwszą kwestią jest sam mit założycielski i opuszczenie przez Sarraounię

²⁵ Przy pierwszej próbie samochód złodzieja odmówił posłuszeństwa (informacja własna).

²⁶ Użyto wyrażenia *est eclairicien*.

Mangou miasta Daura. Można go konfrontować z legendą o studni Kusugu w Daurze, uzasadniającą przejęcie władzy przez męską linię potomków za sprawą nie sporu o sukcesję, ale sił nadnaturalnych²⁷. Oto więc mamy konflikt nie tylko władzy, ale i płci, który dobrze może oddawać tytuł pracy Antoinette Tidjani Alou „Niger i Sarraounia: sto lat zapomnienia kobiecego przywództwa”²⁸. Kolejną kwestią jest zakres kompetencji Sarraounii.

Sarraounia emigrowała jako prawowita królowa, miała więc pełnię władzy tak politycznej, jak i religijnej. Obecnie mówi się o aspekcie religijnym, którego emanacją są akty wróżenia i rzucania uroków. Natomiast aspekt sądowniczy, prawdopodobnie najistotniejszy atrybut władzy, jest niekiedy kontestowany.

I tak w trakcie wizji na miejscu dworzanie – strażnicy królowej mówili, że to Sarraounia przebywająca w Lougou kieruje ruchami odległego o pięć kilometrów²⁹ kamienia, który „uderza tak mocno, że krwawi cała twarz”. Jednak złodziej wyraźnie odzierał kamień od królowej, twierdząc, że „kamień nakazał mu

²⁷ „... Daura was believed to be one of the largest Hausa cities of that time. It had queens as head of government [...] During the reign of Queen Daurama, the major source of water for Daura was the Kusugu well. But people were only allowed to fetch water on fridays because of a strange snake that lives inside the well. That was how people continue to starve until one day when a person who was believed to be a Baghdadi prince, Bayajidda (Abu Yazid) came to Daura because he could not get the throne after the death of his father [...]”; pisownia oryginalna, za: <https://en.wikipedia.org/wiki/Kusugu> [dostęp 8.07.2023]. Istnieje kilka wersji tego podania.

²⁸ A.T. Alou, *Niger and Sarraounia: One hundred years of forgetting female leadership*, „Research in African Literatures”, t. 40 (1) 2009, s. 42-56, zob. też E. Bertho, *Sarraounia, une reine africaine entre histoire et mythe littéraire (Niger 1899–2010)*, s. 3-4, w: *Genre & histoire*, Hal-01551439, 2011, która jednak nie wspomina o postaci Baoury.

²⁹ Faktycznie w linii prostej około trzech kilometrów. Wydłużenie drogi może mieć związek ze sposobem sprawowania sądu i zwiększaniem presji psychicznej, patrz przypis 10.

zniszczyć mieszkający w nim duch, który przeszedł na islam”³⁰. Z kolei rosnąca pozycja Baoury, „objaśniacza” wróżb, osłabia pozycję królowej jako wyroczni.

Na postać Sarraounii i ewolucję zakresu jej wpływów warto spojrzeć w szerszym kontekście politycznym. W dominującej na południu Nigru tradycji Hausa, od czasów Ousmana dan Fodio posiadanie władzy było konsekwencją dżihadu, a więc było bezpośrednio związane z religią i z niej wynikało³¹. Prezydent Nigru w latach 2011–2021 Mahamadou Issoufou był podejrzewany o praktykowanie animizmu, ponieważ gdy jeszcze pracował w spółce wydobywczej SOMAIR, nie robił przerw na modlitwę. Jednak od momentu wyboru na prezydenta uczestniczył już we wszystkich uroczystościach religijnych. Kilka dziesięcioleci wcześniej inny prezydent Nigru, Seyni Kountché, rządzący w latach 1974–1987, wykorzystywał autorytet poważanego w całym kraju wielkiego marabuta z Kiota, uzasadniając zwiększenie opadów swoim zbliżeniem z islamem^{32,33}.

Niger uzyskał niepodległość drogą referendum przeprowadzonego w 1958 roku. Do głosowania stanęło nieco ponad 37 procent uprawnionych, oddano przeszło 78 procent głosów „tak”³⁴.

³⁰ A. Masquelier, *Heritage out of Control: When Heritage Turns to Rubble*, allegralaboratory.net, 2022 [dostęp 23.07.2023].

³¹ C. Oumarou, *Power Relations, Contestation and Identity Construction in Hausa Folklore from Niger Republic: A Case Study of Two Tales*, 2020, „Advances in Literary Study”, t. 8, s. 133-151.

³² *Niger – religion*, https://www.globalsecurity.org/military/world/africa/ne-religion.htm?utm_content=cmp-true [dostęp 26.06.2023].

³³ *Bonkano: Le marabout qui voulait devenir Président!*, <https://www.arolketchraconte.com/2022/04/06/bonkano-le-marabout-qui-voulait-devenir-president/> [dostęp: 26.06.23].

³⁴ *1958. Nigerien constitutional referendum*, https://en.wikipedia.org/wiki/1958_Nigerien_constitutional_referendum [dostęp 27.06.2023]. Podawane są też jednak inne dane, na przykład 36 proc. lub jeszcze mniej, w źródłach anglosaskich.

Uważa się, że korzystny dla Francji rezultat, wiążący była kolonię z metropolią, został osiągnięty dzięki mobilizacji lokalnych władz (mianowanych przez kolonizatorów). Jednak porównanie z krajami regionu ukazuje sprawę w innym świetle: na przykład na Wybrzeżu Kości Słoniowej ponad 97 procent uprawnionych zagłosowało z niemal 100-procentowym wskazaniem na „tak”³⁵. Fenomen ów Klaas van Walraven wiąże z nacjonalistycznym ruchem Sawabo, kierowanym przez Djibo Bakary’ego. Nazwał go „anomalią Nigru”³⁶, próbując tłumaczyć manipulowaniem listami wyborców przez opcję profrancuską. Obok jednak pojawia się inna myśl. Trudno przypuszczać, aby administracja czy partia polityczna, nawet rządząca, miała tak ogromną kontrolę nad obywatelami i była w stanie przeniknąć ich myśli. Wydaje się raczej, że lokalne autorytety nie były bynajmniej marionetkami i mogły doprowadzić do zignorowania referendum.

W 2012 roku autorzy rozmawiali z szefem sekcji politycznej jednej z ambasad w Nigrze. Osoba ta narzekała na „wioskowość polityki”, trudność kontaktu oraz rozproszenie rozmówców. Było to świeżo po jej podróży do odległych zakątków kraju i było całkowicie zrozumiałe – Sahel jest miejscem, gdzie nic nie zastąpi bezpośredniej rozmowy, listy zaś często pozostają bez odpowiedzi. Jednak najbardziej intrygujące było pytanie, dlaczego w państwie, które dysponuje rządem, administracją i osobami mającymi spotykać się z dyplomatami, takie kontakty w ogóle były potrzebne. Na to pytanie nie udzielono nam odpowiedzi. Być może jest to specyfika

³⁵ 1958. *Ivorian constitutional referendum*, https://en.wikipedia.org/wiki/1958_Ivorian_constitutional_referendum [dostęp 27.06.2023]. Podobne rezultaty przyniosły wyniki w innych krajach regionu, np. w Czadzie, Dahomeju czy Senegalu.

³⁶ K. van Walraven, K. *Decolonization by referendum: the anomaly of Niger and the fall of Sawaba, 1958–1959*, 2009, „The Journal of African History”, t. 50(2), s. 269-292.

kraju, w którym w samym tylko parlamencie zasiadają przedstawiciele osiemnastu partii. Poza nim rozproszenie polityczne jest jeszcze większe. W 2020 roku w Nigrze było zarejestrowanych lub ubiegało się o rejestrację 147 partii politycznych³⁷. Taka sytuacja wynika w ocenie autorów nie tyle z podziałów ideologicznych, ile z ze specyfiki kraju, to jest rozproszenia ludności, utożsamiania polityków z konkretną grupą etniczną czy nawet rodziną³⁸ i tendencją do reprezentacji raczej lokalnych środowisk niż państwa jako całości. Wiodąca w ostatnich latach siła polityczna PNDS Tarayya (Partie Nigérien pour la Démocratie et le Socialisme) postrzegana jest jako „partia władzy” i kierowana przez związanych z Francją ludzi z północy kraju, takich jak arabskiego pochodzenia prezydent Mohamed Bazoum czy pochodzący z regionów Tahoua i Agadez Mahamadou Issoufou i Chérif Ould Abidine. Partia ta jest socjalistyczna z nazwy, socjalistyczno-demokratyczna deklaratywnie i realizuje program stricte liberalny. Wśród swych partnerów ma Komunistyczną Partię Chin, a w statucie promuje wartości określone jako typowe dla społeczeństwa Nigru, to jest: solidarność, pracę, godność, tolerancję, dyscyplinę³⁹. Trudno nie zauważyć uniwersalności tych przymiotów, a jednak w wyborach w 2004 roku partia uzyskała zaledwie 17 spośród 113 miejsc w Zgromadzeniu Narodowym i w celu zdobycia władzy musiała stworzyć koalicję z jedenastoma innymi partiami⁴⁰.

³⁷ Wywiad własny, jednak wykaz https://fr.wikipedia.org/wiki/Liste_des_partis_politiques_au_Niger [dostęp: 27.06.2023] pokazuje 81 partii. Trzeba też wspomnieć o dużej zmienności relacji pomiędzy politykami, skutkującej dużą zmiennością nazw ugrupowań politycznych.

³⁸ Na przykład władza w Partie Nigérien pour l'Autogestion (PNA) przeszła z ojca na córkę, Rakiatou Kaffa-Jackou.

³⁹ Statuts 7ème Congrès, https://pnds-tarayya.net/wp-content/uploads/2019/10/Statuts-7%C3%A8me-Congr%C3%A8s_24-25-Mars-2018.pdf [dostęp 27.06.2023].

⁴⁰ Fr. *coordination des forces démocratiques*.

W tym kontekście naturalna jest dbałość o utrzymanie kontaktu z okręgami wyborczymi w terenie, czasem idąca bardzo daleko. Na przykład były prezydent kraju Mahamadou Issoufou w ostatnim roku sprawowania władzy podniósł wynagrodzenia władz samorządowych (*chefs coutumier*). Jego następcą Mohamed Bazoum zauważył ze zdumieniem, że niektórzy z tych lokalnych szefów pełnią funkcje publiczne kolejną kadencją bez przeprowadzenia wymaganych prawem wyborów, co najwyraźniej nie wywołało wzburzenia ani jego poprzednika, ani wyborców. Zarówno Sarraounia Mangou, jak i Baoura, do którego „wszyscy politycy przychodzą”, bardzo dobrze się wpisują w opisywaną logikę. Ich znaczenie podkreśla przypisywana Ousmanowi Dan Fodio wypowiedź: „Jeśli Azna składają ofiarę ze zwierzęcia, nie wolno jeść tego mięsa; ale jeśli wam coś mówią albo przewidują przyszłość, trzeba im wierzyć”⁴¹. Nie jest istotne, czy Ousman Dan Fodio naprawdę wypowiedział te słowa – ważniejsze, że są publikowane w prasie, a ich kontekst jest rozumiany przez czytelników.

Czy wielowiekowa tradycja i nimb antykolonialnego oporu uchroni Azna przed konwersją na islam? Na tak postawione pytania Baoura odpowiada stanowczo: „To niemożliwe! Tylko Bóg może położyć kres praktyce „tsahi”! Nie człowiek, kimkolwiek jest!”⁴².

Podsumowanie

Opisane zmiany, jakie w ostatnich latach zaszły na dworze Sarraounii Mangou, można postrzegać jako dopełnianie islami-zacji Sahelu i zanikanie starych kultur. Można też jednak wskazywać na kontekst bliższy opisywanemu przez J. Różańskiego

⁴¹ S.S. Monzo, op. cit.

⁴² Ibidem.

fenomenowi kameruńskiego Rei Bouba – Lamido (odpowiednik sułtana u Fulbe), który wobec słabości państwa, wywodzeniu władzy z religii i sile lokalnych tradycji wciąż utrzymuje swoje wpływy.⁴³ Przeprowadzone wywiady, wizje lokalne i kwerenda prasy pozwoliły zarysować trajektorię zachodzących zmian, lecz wiele pytań pozostało bez odpowiedzi:

Czy wokół Sarraounii istniał jakiś spisek, zawiązany może już w chwili jej wyboru?

Skoro pierwotnie kamienie były cztery, dlaczego nie podjęto poszukiwań trzech pozostałych?

Czy złodziej Toungouma faktycznie jest konwertytą?

Dlaczego rozmówcy kładą nacisk na pozycję Baoury?

Przeprowadzone badania wskazują, że jakkolwiek dla Azna to Sarraounia Mangou wciąż jest autorytetem rozstrzygającym spory, to pozycja jej dworzanina Baoury w ostatnich latach znacząco się wzmocniła. Prawdopodobnie nie bez znaczenia jest fakt, że Baoura – jako osoba publiczna, mniej izolowana, udzielająca wywiadów – jest w stanie lepiej zagospodarować kapitał społeczny. Wskazują też jednak, iż w pozornie zislamizowanym kraju stare wierzenia wciąż stanowią znaczące aktywa nie tylko kulturowe, ale i polityczne. Inaczej niż w innych podobnych przypadkach, władczyni nie stała się turystyczną ciekawostką⁴⁴.

Postać i rola Sarraounii Mangou ściśle wpisują się w historię polityczną Nigru, charakteryzującą się dużym znaczeniem lokalnych autorytetów o wpływach przekraczających granice kraju. Bez wątplenia jednak animistyczny kult Bori, który przetrwał wiele

⁴³ J. Róžański, *Rei Bouba jako przykład państwa teokratycznego*, w: Cisko W., Róžański J., Ząbek M. (red.), *Bilad as-Sudan – Stare kultury i nowe wyzwania*, Bernardinum, Warszawa–Pelplin 2022, s. 198-223.

⁴⁴ Znajomy Tuareg widząc zachowanie dworzan Sarraounii, kpil z ich braku obeznania z potrzebami turystów, wytykając im brak praktyki w obsłudze tego typu potrzeb. Wrażenie autorów było podobne.

kryzysów z okresem kolonialnym włącznie, jest współcześnie narażony na szczególne napięcie związane z postępującą islamizacją, ale i wdrażaniem struktur administracyjnych i politycznych nowoczesnego państwa. Paradoksalnie kradzież świętego kamienia rozbudziła zainteresowanie Sarraounią, a zatrzymanie przez policję złodzieja dowodzi braku możliwości zignorowania społeczności Azna w kraju o kulturze wywodzącej się z islamu. Niewykluczone, że w czasach niepewności znaczenie królowej Mangou znów zacznie rosnać. Komentarze pod informacjami w mediach społecznościowych w pierwszych dniach po zamachu stanu w lipcu 2023 faktycznie przywoływały postać królowej Mangou⁴⁵. Do mediacji z przywódcami puczu zaproszono inne ważne postacie z kręgu kultury Hausa, np. sułtana Sokoto Muhammada Sa'adu Abubakara⁴⁶. Jeszcze bardziej wyraziste wydają się rozmowy z sułtanami Damagaramu i Kano w chwili, gdy junta odmówiła negocjacji z delegacją CEDEAO⁴⁷.

Tymczasem nowa Sarraounia, Kambari Kahiya, nie jest młodą kobietą, a święty kamień wciąż nie rozsądza sporów.

⁴⁵ Tzn. zamachu z 26 lipca 2023 r., patrz komentarze do stron na fb, Air-Info Agadez, *Des manifestants en colère ont caillassé ce matin les bâtiments administratifs de l'ambassade de France à Niamey*, 30.07.2023 [dostęp 30.07.23] oraz <https://www.facebook.com/damagaramville>, g. 8.59 [dostęp 12.08.2023].

⁴⁶ Wizyta miała miejsce 3 sierpnia 2023 r., za: https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=686531243491047&id=100064025311359 [dostęp 3.08.23], zob. też: <https://www.facebook.com/PAirInfoAgadez> [dostęp 3.08.2023].

⁴⁷ Ang. ECOWAS, informacja bieżąca min: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=692349339598501&set=a.506441414855962> [dostęp 8.07.2023].

Literatura

1958. *Ivorian constitutional referendum*, https://en.wikipedia.org/wiki/1958_Ivorian_constitutional_referendum [dostęp: 27.06.2023].
1958. *Nigerien constitutional referendum*, https://en.wikipedia.org/wiki/1958_Nigerien_constitutional_referendum [dostęp: 27.06.2023].
- Alou A.T., *Niger and Sarraouinia: One hundred years of forgetting female leadership*, „Research in African Literatures”, t. 40 (1) 2009, s. 42-56.
- Bertho E., *Nouvelles Figures de Sarraouinia à l'école et dans les médias*, „Nordic Journal of African Studies”, 25 (2016) nr 3-4, s. 316-328.
- Bertho, E. *Sarraouinia, une reine africaine entre histoire et mythe littéraire (Niger 1899–2010)*, „Genre & histoire”, 2011, s. 3-4.
- Bonkano, le marabout qui voulait devenir Président*, <https://www.arolketchraconte.com/2022/04/06/bonkano-le-marabout-qui-voulait-devenir-president/> [dostęp: 26.06.2023].
- Chékaraou B., *La nouvelle Saraouinia est désormais connue*, „Échos Du Niger”, 10.01.2023
- Des manifestants en colère ont caillassé ce matin les bâtiments administratifs de l'ambassade de France à Niamey*, https://www.facebook.com/PAirInfoAgadez?__cft__%5b0%5d=AZVYSTjCDQTVkT-nEmwaUB75-vgELmcimbOsYpqsvCYEUIYnDqZAJhUK-PvwkjjXt99BxP34LtluhIrg9OVgkMekJwkFm3rkBNy8cuiLj-Gongv5mvcq30b9FEfgJO1fyqmn_ONzRWY_XH-pESt0jOq6VGACpZn8oZkCUV51DhvdDQmq1-AXjXgLNU3KK_e3qJUeQE&__tn__=-UC%2CP-R [dostęp: 30.07.2023].
- Gleeds J., *Niger*, Bradt travel Guides Ltd., UK, Chalfont St. Peter, 2006, s. 137-140
- Une délégation de la CEDEAO à Niamey pour rencontrer les nouvelles autorités*, [https://www.facebook.com/PAirInfoAgadez?__cft__\[0\]=AZV5tdS0JToI8IdZnOGDbcfyi9c7x1PB0MWhmTQKT78YA xQyA6otICqw5801CU8rlbpk2vEobBUSvbZo9jLst5mvqfdz-](https://www.facebook.com/PAirInfoAgadez?__cft__[0]=AZV5tdS0JToI8IdZnOGDbcfyi9c7x1PB0MWhmTQKT78YA xQyA6otICqw5801CU8rlbpk2vEobBUSvbZo9jLst5mvqfdz-)

keSk9cr7gR4eYd7_CbQhjzDaQP1VMnwXQfqJ6X9y-r8HQ7LeRK9U8vhDGcz70Eq9lBjy5ZU0hDVo5qAh-ZF8i1QWZl-vUX7BtMvVkuU6I&__tn__=-UC%2CP-R [dostęp: 3.08.2023], patrz też: <https://www.facebook.com/PAirInfoAgadez> [dostęp: 3.08.2023].

<https://whc.unesco.org/en/tentativelists/5046/> [dostęp: 23.07.2023].

<https://en.wikipedia.org/wiki/Kusugu> [dostęp: 8.07.2023].

Manzo S.S., *Baoura; Dans le civil, il s'appelle Gamba Sarki: C'est l'actuel Baoura de Bagagi* (2014), <https://nigerdiaspora.net/Archives-Nigerdiaspora-2003-2020/index.php/societe-archives/item/68991-baoura-dans-le-civil-il-s-appelle-gamba-sarki-c-est-l-actuel-baoura-de-bagagi> [dostęp : 26.06.2023].

Masquelier A., *Heritage out of Control: When Heritage Turns to Rubble*, allegrolaboratory.net, 2022 [dostęp: 23.07.2023].

Niger – Religion, https://www.globalsecurity.org/military/world/africa/ne-religion.htm?utm_content=cmp-true [dostęp: 26.06.2023].

Oumarou C., *Power Relations, Contestation and Identity Construction in Hausa Folklore from Niger Republic: A Case Study of Two Tales*, 2020, „*Advances in Literary Study*”, t. 8, s. 133-151.

Rasmussen S., *Neighbors, Strangers, Witches, and Culture-Heroes: ritual powers of smith/artisans in Tuareg society and beyond*, University Press of America 2013.

Różański J., *Rei Bouba jako przykład państwa teokratycznego*, w: Cisko W., Różański J., Ząbek M. (red.), *Bilad as-Sudan – Stare kultury i nowe wyzwania*, Bernardinum, Warszawa–Pelplin 2022, s. 198-223.

Sobczyński E., *Wpływ doktryny politycznej i militarnej ZSRR (UW) na polską kartografię wojskową w latach 1945–1990*, w: M. Krotofil, R. Rybak (red.), *Wojna a mapa*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017, s. 11 – 70.

Statuts 7ème Congrès, https://pnds-tarayya.net/wp-content/uploads/2019/10/Statuts-7%C3%A8me-Congr%C3%A8s_24-25-Mars-2018.pdf [dostęp: 27.06.2023].

- Vorbrich R., *Rywalizacja o ziemię a bariery rozwojowe w Kamerunie*, w: W. Cisko, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Billad as-Sudan – napięcia i konflikty*, Bernardinum, Pelplin 2014, s. 25-50.
- Walraven K. van, *Decolonization by referendum: the anomaly of Niger and the fall of Sawaba, 1958–1959*, „The Journal of African History”, 50 (2009), z. 2, s. 269-292.
- Zakaria S.S., *Toungouma: Pierre sacrée de jugement et de divination (2014)*, <https://nigerdiaspora.net/Archives-Nigerdiaspora-2003-2020/index.php/societe-archives/item/68993-toungouma-pierre-sacree-de-jugement-et-de-divination> [dostęp: 26.06.2023].

Abstract

The article discusses the events of 2017–2023 around the court of Sarraounia Mangou, one of the icons of the identity of the inhabitants of Niger, and at the same time the central figure of the original, pre-Islamic beliefs.

The theft of the sacred stone – Toungouma – seems to be part of the process of Islamization of the southern part of Niger. Perhaps it also reveals the conflict within the Azna community itself, the followers of the Bori cult.

The conducted research shows that although for Azna it is Sarraounia Mangou who is still the authority to settle disputes, the position of her courtier – Baour – has significantly strengthened in recent years. Probably not without significance is the fact that Baoura, as a public figure, less isolated and less interviewed, is better able to manage social capital. However, it also indicates that in a seemingly Islamized country, old beliefs are still a significant cultural, but also social and political asset.

Keywords: Sarraounia Mangou, Baoura, Toungouma, Sacred Stone, Azna, Bori, Lougou, Daura, Kusugu, Niger, Sahel, Politics

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: 0000-0002-1678-2487

RADYKALIZM W ISLAMIE W PÓŁNOCNYM KAMERUNIE WCZORAJ I DZIŚ

Fulbe¹ bardzo umiejętnie i instrumentalnie wykorzystali praktykowany przez siebie islam do ogłoszenia dżihadu przeciwko muzułmańskim Hausa i podporządkowania sobie rozległych terenów północnej Nigerii i północnego Kamerunu, gdzie w XIX w. stworzyli potężne imperium. Po upadku swojego państwa kameruńskie elity Fulbe otworzyły się w większości na współpracę z europejskimi państwami kolonialnymi, zachowując przy tym swoje wpływy i władzę, a nawet wzmacniając swoją pozycję wobec miejscowych społeczności Kirdi². Uczestniczyli także we władzy w niepodległym Kamerunie. Starali się również, by ich kontrola obejmowała także ummę – wspólnotę wierzących muzułmanów. Jednak temu sprzeciwiały się coraz śmielej radykalne ruchy muzułmańskie,

¹ 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 języku fulfulde) w liczbie pojedynczej Pullo, a w mnogiej Fulbe. Por. P.F. Lacroix, *Le peul*, w: J. Perrot (red.), *Les langues dans le monde ancien et moderne*, t. 1, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique 1981, s. 19-31.

² Nazwa Kirdi (z j. bagirmi – niewierni, poganie) przyjęła się dość powszechnie w literaturze europejskiej. Obejmuje ona różnorodne grupy etniczne. Po uzyskaniu niepodległości przez Kamerun rozpoczął się interesujący proces rodzenia się nowej świadomości Kirdi, przekraczającej podziały etniczne. Por. J.B. Shelley Baskouda, *Kirdi est mon nom*, Yaoundé: Saint-Paul 1993, s. 74.

rodzące się w Kamerunie na przełomie XX i XXI w. Paradoksalnie one również odwoływały się do podobnych haseł jak niegdyś Fulbe, tak jak i oni traktując instrumentalnie religię. Były nimi m.in. Boko Haram i wahabizm.

Najważniejsze podstawy religijne muzułmańskiego radykalizmu

Wśród różnych spojrzeń empirycznych na religię z pewnością ważne i aktualne wydaje się spojrzenie substancjalno-funkcjonalne, nawiązujące do długich tradycji europejskich, patrzące na religię jako na system pojęciowy, który m.in. dostarcza sposobów interpretowania świata, wskazuje miejsce człowieka w świecie w ramach określonej struktury społeczno-religijnej. A zatem patrząc na nią także w kontekście jej funkcji – celów, którym służy. Z natury bowiem religia, jako rzeczywistość powiązana ze wszystkimi istotnymi wymiarami kultury, pełni w nich różne role. Najbardziej jej swoistą funkcją jest z pewnością bycie „narzędziem zbawienia”, czyli funkcja soteriologiczna. To „zbawienie”, „wybawienie” w tradycji religii abrahamowych – w tym w islamie – jest rozumiane jako wyzwolenie od różnego rodzaju nieszczęść, poczynając od zła fizycznego i psychicznego (głodu, choroby, śmierci, grzechu, winy), po osiągnięcie stanu nieśmiertelności w postaci życia wiecznego z Bogiem, najwyższej i trwałej szczęśliwości. Religia jednak – jak wspomniano wyżej – pełni także szereg innych funkcji, powiązanych z różnymi wymiarami kultury. Z pewnością jej bardzo istotną rolą jest integrowanie społeczności (etnosu), sankcjonowanie społecznych norm i instytucji, a także jej zadanie polityczne, które polega m.in. na legitymizacji władzy oraz porządku politycznego. Z tymi funkcjami łączy się niekiedy inspiracja do walki o „świętą sprawę wiary” – w islamie znanej pod pojęciem dżihadu. Wiąże

się z tym często funkcja psychologiczna religii, która motywuje ludzkie działania, pomagając znacznie przezwyciężyć lęk przed śmiercią oraz łagodząc różnego rodzaju cierpienia. A zatem religia może też łatwo stać się ideologią, spychając funkcję soteriologiczną na dalszy plan, a nawet podporządkowując ją celom politycznej walki, jak widać to chociażby u współczesnych szahidów³.

Od strony teologicznej w islamie od początku były kłopoty z koncepcją wspomnianego dżihadu, chociaż walka zbrojna miała duże znaczenie tak w życiu i działalności Mahometa, jak i jego następców. Koncepcja dżihadu ma swoje korzenie w Koranie, gdzie jest mowa o dżihadzie *fi sabil Allah* – walce na drodze Boga, o której mówi m.in. sura druga: „Zwalczajcie na drodze Boga tych, którzy was zwalczają, lecz nie bądźcie najeźdźcami. Zaprawdę; Bóg nie miłuje najeźdźców! [...] I nie zwalczajcie ich przy świętym Meczezie, dopóki oni nie będą was tam zwalczać. Gdziekolwiek oni będą walczyć przeciw wam, zabijajcie ich! – Taka jest odpłata niewiernym! – [...] I zwalczajcie ich, aż ustanie prześladowanie i religia będzie należeć do Boga. A jeśli oni się powstrzymają, to wyrzeknijcie się wrogości, oprócz wrogości przeciw niesprawiedliwym!”⁴. Z tych wersetów wyprowadzono naukę, iż do wojny należy się uciekać tylko w obronie sprawy Bożej, a nie w celach egoistycznych, np. powiększenia majątku społecznego. Do działań wojennych można przystąpić wobec najeźdźców w obrębie własnych granic. Można było walczyć przeciwko regularnej armii, ale nie napadać na ludność cywilną. Nie wolno było napadać na miejsca kultu religijnego, chyba że wróg posługuje się nimi

³ Szahid – z arabskiego świadek, męczennik, który oddaje swoje życie w sprawie wiary, otrzymując w zamian życie w raju (dżanna – z arabskiego dosłownie ogród). Koran definiuje raj jako „wieczny dom” (29,64), „dom pokoju” (10,25), „ogród rozkoszy” (5,65) i „zgromadzenie prawych” (54,55).

⁴ 2,190-193. Cytat za: *Koran*, z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył J. Bielawski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1986.

jako bazą wypadową. Walka może trwać tak długo, jak długo trwa ingerencja i zagrożona jest wolność religijna⁵. Dżihad pierwotnie oznaczał przede wszystkim wszelkie starania mające na celu szerzenie nowej religii⁶. Wśród tych starań była także walka zbrojna określana terminem kital, prowadzona z „niewiernymi”. Początkowo do tej kategorii nie zaliczały się tzw. ludy księgi (*ahl al-kitab*), czyli także chrześcijanie⁷. A kital traktowano raczej jako walkę obronną. Walkę taką prowadził Mahomet. Po jego śmierci koncepcja dżihadu zaczęła przenosić się na ludy spoza Półwyspu Arabskiego, który stał się w całości muzułmański. Koncentrowała się ona na zdobywaniu nowych terytoriów i przez to powiększaniu „domeny islamu” (*dar al-islam*) kosztem „domeny wojny” (*dar al-harb*)⁸.

Do dżihadu w przeszłości i współcześnie skłaniały także idee mesjańskie, znane od wieków w islamie, który przejął je z tradycji judeochrześcijańskiej. Mesjasza, zbawiciela określano terminem mahdi (*al-Mahdi bi Allah* – z arab. prowadzony przez Boga). Zgodnie z powszechnymi w islamie przekonaniem mahdi ma się pojawić przed końcem świata. Chociaż mahdi nie był wspomniany ani w Koranie, ani w dwóch najbardziej szanowanych sunnickich zbiorach hadisów (*Sahih* Al-Buchariego i *Sahih* Abu al-Husajna Muslima), to jednak pojawiał się w innych zbiorach. Tytuł ten używany był podczas wojen wewnątrz muzułmańskich w czasach panowania Umajjadów. Ich tytuł do sprawowania władzy zakwestionowali m.in. Abbasydzi. Co ciekawe, zarzucali oni Umajjadom etykę materialistyczną oraz wytykali im wady moralności. Popierali przy

⁵ Komentarz prof. Józefa Bielawskiego: tamże, s. 849.

⁶ Prawnicy muzułmańscy mówią o prowadzeniu dżihadu sercem, językiem, rękami i mieczem.

⁷ Od czasu krucjat do grona niewiernych zaczęto wliczać też chrześcijan.

⁸ Szeroko o dżihadzie: K. Kościelniak, *Dżihad – święta wojna w islamie*, Kraków: Wydawnictwo M 2002.

tym niearabskich muzułmanów zwanych *mawali* (z arab. klienci), którzy w imperium Umajjadów byli obywatelami drugiej kategorii, o uprawnieniach mniejszych niż ludność rdzennie arabska. Tytuł mahdiego przyjął m.in. stojący na czele rebeliantów pogromca Umajjadów Abu al-Abbas Abd Allah, panujący w latach 750–754, a znany jako As-Saffah (z arab. Rozlewca Krwi). Tak przed nim, jak i po nim do tego tytułu pretendowało jednak wielu innych.

Oczekiwania mesjańskie rozwinęły się zwłaszcza w szyizmie, gdzie osobę mahdiego powiązano ze zniknięciem – ukryciem się według tradycji – dwunastego imama. Szyizm wyprowadza linię imamów od Alego ibn Abi Taliba, brata stryjecznego Mahometa, jego przybranego syna, a następnie zięcia. Był on ostatnim z czterech tzw. kalifów prawowiernych. Dwunasty jego następca i potomek zarazem, Muhammad ibn al-Ḥasan al-Mahdi, który nie umarł, ale pozostaje w ukryciu, pojawi się przed końcem świata jako mesjasz⁹. W islamie sunnickim doktryna mahdiego nie miała większego znaczenia teologicznego, mimo to była wciąż popularna w wielu kręgach wiernych. Przez wieki wykształcił się wśród sunnitów wizerunek mahdiego jako oczekiwanego władcy, który zostanie zesłany przez Boga przed końcem czasów, aby przywrócić sprawiedliwość. Mówiło się, że będzie on potomkiem Mahometa, że pojawi się na krótko przed prorokiem ʿĪsā (Jezusem Chrystusem) i doprowadzi muzułmanów do rządzenia nad całym światem. Przed nadejściem mahdiego ziemia zostanie opanowana przez anarchię i chaos. Będą liczne podziały i wojny domowe. Także wielu muzułmanów opłakuje moralną degradację i życie światowe.

⁹ Por. M. Maciak, K. Kuderski, „Abraham i Mesjasz” – debata teologiczna szybko-chrześcijańska na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, w: J. Różański (red.), *Ekstremizm muzułmański – nowe wyzwanie do dialogu?*, Warszawa: Instytut Dialogu Kultury i Religii, Wydział Teologiczny UKSW, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2016, s. 191-197.

Towarzyszyć temu będą niesprawiedliwość i ucisk. Zepsucie na świecie będzie siał Dadżdzał – fałszywy mesjasz. Pojawią się też Gog i Magog, barbarzyńskie ludy siejące zgorzenie na ziemi. Będzie to jednym ze znaków końca świata. Mahdi stawi mu czoła wraz z armią niosącą czarne sztandary. I zwycięży¹⁰.

Dżihad Fulbe i idee mahdystyczne

Na dzieje Fulbe w tej części Afryki mocno wpłynął szejch¹¹ Usman dān Fodio, pochodzący z rodu (klanu) Torodbe, zwanego po hausańsku Toronkawa. Członkowie tego rodu szczylic się pochodzeniem arabskim. Byli oni profesjonalnymi nauczycielami islamu. Już ok. 1774 r. Usman dān Fodio stał się sławnym uczonym, do którego garnęły się tłumy uczniów z całej okolicy. Jego znaczenie spowodowało napięcie między nim a władcami Gobiru – jednego z państw hausańskich. W 1793 r. Usman dān Fodio napisał najważniejszą ze swych wczesnych prac, zatytułowaną *Ożywienie sunny i oddalenie szatańskich innowacji* (tytuł oryginału: *Ihya' al-sunna wa ikhmad al-bida'*). Wśród oskarżeń i postulatów kierowanych pod adresem władców hausańskich można znaleźć wiele o charakterze ekonomicznym i społecznym, takich jak nakładanie ciężkich i niezgodnych z szariatem podatków, zagarnianie mienia po śmierci jego właściciela, rekwirowanie zwierząt jucznych, korupcja urzędników i sędziów, tolerowanie rozbojów, wymierzanie sprawiedliwości bez procesów itp. Ale były też zarzuty, iż nie ucinają kończyn złodziejom, nie karzą

¹⁰ Por. M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, przeł. H. Olędzka, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1988, s. 305, 308, 311.

¹¹ *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.

cudzołożników i pijaków, kultywują stare pogańskie zwyczaje itp. Treści te, podobnie jak i wzrost znaczenia szejcha Usmana dan Fodio oraz zgromadzenie wielu zwolenników, niepokoiło kolejnych władców Gobiru. Jego muzulmański obóz stawał się coraz silniejszy. Konfrontacja zbrojna była nieunikniona. Doszło do niej w 1804 r. Po wybraniu na przywódcę wiernych szejch Usman dan Fodio wydał tekst nazywany manifestem dżihadu (*Wathiqat ahi al-Sudan*). Zdaniem Macieja Kusia, który przytacza ten dokument w całości, wyraźnie widać, że w okresie powstania tekstu fulbejscy liderzy mieli już opracowany precyzyjny plan działań przeciwko władcom hausańskim¹². Trzon armii Usmana dan Fodio tworzyła biedota fulbejska i hausańska, co było skutkiem kazań szejcha i jego uczniów o treści ekonomicznej i społecznej. Natomiast wśród czołowych przywódców świętej wojny – i późniejszych emirów państw Fulbe – większość wywodziła się z rodu Torodbe, byli oni jednocześnie członkami bractwa Qadirijja, które reprezentował Usman dan Fodio¹³.

Proklamacja dżihadu Usmana dan Fodio łączyła się także z nawiązaniem do mahdyzmu. Wielu zwolenników szejcha zaczęło go utożsamiać z prawdziwym mahdim. On temu zaprzeczał, ale jednak opisał jedną ze swoich wizji, które miewał jako sufi mistyk. Było to dziesięć lat przed dżihadem (1794). W wizji tej spotkał się z prorokiem Mahometem i Abd al-Qadirem al-Jailanim, założycielem Qadirijji. On to zawiązał szejchowi na głowie turban i przypasał mu Miecz Prawdy – miecz Boga do zwalczania nieprzyjaciół¹⁴. Co ciekawe, do czasu zakończenia dżihadu Usman dan Fodio szeroko

¹² Por. M. Kuś, *Boża ścieżka i jej rozstaje. Dżihad Usmana dan Fodio i dzieje emiratów fulańskich*, Kraków: Księgarnia Akademicka 2003, s. 88-89.

¹³ Tamże, s. 58.

¹⁴ Por. S. Piłaszewicz, *Potęga Księgi i Miecza Prawdy. Religia, cywilizacja i kultura islamu w Afryce Zachodniej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 104-105.

propagował idee mahdyzmu, chociaż skromnie podkreślał, że nie chodzi tutaj o jego przywództwo. Dżihad w Hausie był według niego preludium do pojawienia się mahdiego na ziemi. Kiedy po dżihadzie idea mahdyzmu nie była już potrzebna do mobilizacji muzulmańskich szeregów, szejch zaczął się wycofywać ze swych przepowiedni. Warto też podkreślić i inną zmianę poglądów, dotyczącą uzasadnienia dżihadu bezbożnością muzulmańskich władców hauszańskich, a nawet próbę przejęcia pod takim samym pretekstem władzy w potężnym Bornu, będącym już od ośmiu wieków państwem muzulmańskim. Ostatecznie Bornu wybroniło się przed agresją Fulbe. Po zakończeniu dżihadu w nauczaniu Usmana dan Fodio dominowało już tylko posłuszeństwo władcom muzulmańskim (Fulbe). To kolejne argumenty przemawiające za instrumentalnym potraktowaniem idei muzulmańskich (religii) w polityce Fulbe.

Na wieść o dżihadzie lokalni wodzowie Fulbe z terenów dzisiejszego północnego Kamerunu podnieśli bunt przeciwko miejscowym wodzom plemiennym. Ich walkę wspomógł Usman dan Fodio, wybierając modibo Adame¹⁵ na dowódcę frontu południowego. Modibo Adama zdobył duże doświadczenie wojskowe w czasie swego pobytu w państwie Bornu. Zorganizowana przez niego armia odniosła szereg sukcesów militarnych na południu oraz na wschodzie tworzącego się imperium Fulbe. Adama stał się emirem rezydującym w Yola. Podczas tej wieloletniej wojny pojawił się

¹⁵ Adama 6ii 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 Fulbe w Gurin wybrali poselstwo do Usmana dan Fodio. Znalazł się w nim także Adama, ze względu na reputację pobożnego i znajomość kraju. Szejch Usman podarował mu flagę, symbol dowodzenia w swojej armii. 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.

podstawowy tytuł i urząd w dzisiejszej strukturze społeczno-politycznej Fulbe – lamido¹⁶. Termin ten pochodzi z fulfulde i oznacza wybitnego władcę muzułmańskiego. Taki władca stawał się wodzem określonego terytorium – lamidatu¹⁷, pozostając w lennej zależności od emira. Adama mianował za swego życia ponad czterdziestu lamibe. Pod koniec XIX w. emirowi z Yola podlegało ok. siedemdziesięciu lamidatów¹⁸.

Dżihad Usmana dān Fodio trwał około sześciu lat. W jego wyniku powstało rozległe imperium Ale pod panowaniem Fulbe. Wyłonił się nowy ład polityczny, który był głównie dziełem Abdullahiego, brata Usmana, oraz Mohameda Bella, syna Usmana. Głową nowego państwa Fulbe uznawano za kalifa, czyli następcę proroka na ziemi, a główną stolicę założono w Sokoto, w zachodniej części nowego państwa, na gruzach hauskańskiego Gobiru. Zamiennie używano też nazw sułtan i sułtanat. Kalifat podzielony był na emiraty, które posiadały w praktyce bardzo dużą niezależność, a z czasem przerodziła się ona nawet w zależność czysto symboliczną. Częste bunty i walki między lamidatami były na porządku dziennym, co podważało zasady islamu w prowadzeniu wojny. Świadczy o tym chociażby historia lamidatu Reï Bouba¹⁹.

¹⁶ Fr.: lp. *lamido*, lm. *lamidos*, *lamibé*, *lamibbe*; fulfulde: lp. *laamiidò*, l. mn. *laamiibe*).

¹⁷ Współcześnie lamidaty zostały włączone do państwowego systemu administracyjnego. Por. R. Vorbrich, *Lamidat. Państwo przedkolonialne w państwie postkolonialnym*, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego” (2005) nr 21, s. 7-28.

¹⁸ Por. S. Piłaszewicz, *Potęga Księgi i Miecza Prawdy*, dz. cyt., s. 114-116.

¹⁹ Por. J. Różański, *Reï Bouba jako przykład państwa teokratycznego*, w: W. Ciśło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Stare kultury i nowe wyzwania*, Warszawa–Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW 2022, s. 140-161.

Na terenie Kamerunu ukształtowało się 51 lamidatów Fulbe. Każdy z lamibe pozostawał najwyższą instancją polityczną, religijną i sądowniczą dla swoich poddanych. Były to zatem *de facto* państwa teokratyczne, gdzie islam legitymizował i podtrzymywał władzę lamibe. W każdym z tych państw Koran wydawał się źródłem inspiracji, nieustannym odniesieniem do wszystkich poczynań. Rozwijano w tym celu nauczanie koraniczne, traktując je jako fundament każdej roli politycznej i społecznej. Malumowie²⁰ i modibe²¹ – znawcy Koranu i nauk muzułmańskich – zajmowali ważną pozycję, ale podlegli byli lamibe. Tak więc wszyscy wodzowie Fulbe byli formalnie wybierani na podstawie swoich kompetencji religijnych. Każdy lamibe był bowiem przedstawicielem proroka, odpowiedzialnym za szerzenie i obronę islamu. Całe życie formalnie przepojone było zasadami islamu.

Wśród zmian, które wówczas nastąpiły, odnotować trzeba zmianę przynależności do bractwa sufickiego. Dotychczas wszyscy przynależeli do Qadirijji. Jednak po śmierci Muhammada Bello w 1837 r., sułtana Sokoto, który był wielkim sympatykiem Tidżanijji²², bractwo to zaczęło w szybkim tempie szerzyć się najpierw

²⁰ Tytuł *mallum*, używany w fulfulde, pochodzi prawdopodobnie z kanuryjskiego zniekształcenia arabskiego tytułu *mu'allim* – profesor. Tytuł malluma uzyskiwało się po ukończeniu nauki czytania i pisania całego Koranu. Chodziło jednak *de facto* o nauczyciela w szkole koranicznej, zwanego profesorem, podobnie jak i w tradycji polskiej, gdzie tak nazywa się nauczycieli w szkole średniej. 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. 364. Potocznie nazywany był też malamem.

²¹ W j. fulfulde: lp. *moodibbo*, lm. *modibbe*. Tytuł przyznawany przez wspólnotę wiernych tylko wybijającym się czcigodnym mistrzom.

²² Bractwo Tidżanijja zostało założone przez Ahmada Tidżaniego (1737–1815), Berbera z Algierii. Po odbyciu kilkuletniej pielgrzymi do Mekki w 1871 r. osiadł w Bu Semghun na Saharze, gdzie miał ujrzeć na jawie proroka Mahometa, który polecił mu założyć nowe bractwo. Mahomet przekazał mu też wird, czyli litanię nowego bractwa. Za namową jednego z uczniów Tidżani przeniósł się do Fezu

wśród arystokracji Fulbe, a następnie wśród szeregowych członków. Od strony prawnej natomiast dominowała szkoła malakicka.

Rozległe imperium Fulbe, zarządzane formalnie przez sułtana z Sokoto, było jednak w dużej mierze kolosem na glinianych nogach. Formalnie zespalała je jedna potężna religia – islam. Jednak władcy niższego szczebla potrafili ten islam także umiejętnie zinstrumentalizować, by służył ich władzy. Umożliwiała to wspomniana teokratyczna struktura lamidatu. Zauważyć to można było podczas ekspansji europejskiej w tej części Afryki. Z zachodu już od XVII w. napierali Francuzi, którzy podporządkowali sobie państwa Fulbe, powstałe także podczas dżihadów. Od południa zbliżali się Brytyjczycy. Na terenach Kamerunu dołączyli do podboju Niemcy. Europejczycy nie wchodzili sobie nawzajem w drogę, gdyż na konferencji berlińskiej (1884–1885) ustalili wstępne zasady podboju kontynentu. Przywódcy imperium Fulbe ze stolicą w Sokoto widzieli te postępy europejskie, ale nie potrafili zorganizować obrony całości. Każdy z emiratów – a w praktyce każdy z lamidatów na terenie Kamerunu – radził sobie sam, polegając na lokalnych sojuszach. Chociaż w 1888 r. Niemcy zostali pokonani przez oddziały lamido z Tibati, to jednak dziesięć lat później przełamali jego opór. Drogę do podboju północnego Kamerunu znacznie ułatwili Niemcom Anglicy, którzy w 1900 r. zaatakowali emira Zubairu²³ z Yoła, zajmując stolicę emiratu i włączając ją do Nigerii. Emir schronił się w lamidacie Bibemi, gdzie

w Maroku, gdzie życzliwie przyjął go sułtan i gdzie założył zawiję (ośrodek modlitewny i szkolny). Jego nauczanie szybko rozpowszechniło się na Saharze i w Sudanie Zachodnim, chociaż pojawiły się także głosy krytyki podkreślające, że jego nauki są niezgodne z zasadami islamu, że stworzył on nową, niebezpieczną dla muzułmanów religię. Por. szeroko o bractwie Tidżanijja: E. Siwierska, *Bractwo Tidżanijja w świetle piśmiennictwa hausa*, Warszawa: Instytut Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, Zakład Języków i Kultur Afryki 2007.

²³ Zubayru, Subayru, Djubeiru.

odnawiał armię. Decydującą bitwę z emirem Zubairu 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 zamian za utrzymanie władzy na podległych sobie terenach. Niemcy bowiem wprowadzili w północnym Kamerunie system władzy pośredniej. Lamibe skorzystali przy tym z okazji, żeby przy ich wsparciu podporządkować sobie pozostające poza ich jurysdykcją, niezależne tereny Kirdi. Ostatecznie zmienił się dla nich jedynie feudał.

Jednak nie wszyscy muzułmanie podzielali konformizm lamibe. Burzliwe wydarzenia z końca XIX w. wielu zaczęło interpretować jako urzeczywistnienie się muzułmańskiej apokalipsy. Napór oddziałów kolonialnych kojarzono z pochodem armii dzikich narodów Goga i Magoga. Odwoływano się znowu do mesjańskich prorocत्व Usmana dan Fodio. Pisał on, że Bóg wyznaczył pojawienie się mahdiego na czas chaosu, destabilizacji i wreszcie całkowitego zburzenia porządku na ziemi. Upadnie wtedy wiara muzułmańska, a do władzy dojdą tyrani, ciemężyciele, hipokryci. Będzie to trudny okres dla ludzi wierzących. Zmieni to nadejście mahdiego, który po świętej wojnie przywróci godność wierzącym i zgładzi ich wrogów. Mahdi nadejdzie ze Wschodu, będą go cechować szlachetny charakter, zdyscyplinowanie i sprawiedliwość. Te idee mesjańskie wspierało również myślenie mistyków sufickich, którzy podkreślali moralną dychotomię, w której rejony muzułmańskie, cechujące się czystością moralną, przeciwstawione są obszarom pogańskim, w tym także terenom zajęty przez „niewiernych”, chrześcijan, czyli Europejczyków²⁴. Wielu myślało o migracji

²⁴ Por. E. Siwierska, *Tradycje mahdystyczne w Afryce Zachodniej*, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego” (1999) nr 10, s. 21-22.

w kierunku Mekki, by wyjść mu na spotkanie. Nie wyobrażano sobie zwierzchności niewiernych nad muzułmanami.

Swoistym prekursorem oczekiwań mesjańskich w dzisiejszym północnym Kamerunie był Hayatu ibn Sa'id (ok. 1840–ok. 1901), prawnuk Usmana dan Fodio, powszechnie znany w Kamerunie jako szejch Hayatu Balda. Urodził się w Sokoto, ale w 1882 r. osiedlił się w Balda, niedaleko Bogo, w dzisiejszym północnym Kamerunie. Rok wcześniej (1881) Muhammad Ahmad ogłosił się mahdim w Sudanie. Szejch Hayatu Balda ogłosił dżihad skierowany przeciwko miejscowym Kirdi, m.in. Musgum i Massa. W podbojach odnosił sukcesy i szybko przekształcił małe Balda w rozwijającą się pręźnie stolicę nowego państwa. W 1883 r. wysłał poselstwo do Muhammada Ahmada w Sudanie, aby oznajmić mu o swojej lojalności wobec niego jako mahdiego. W zamian Mahdi z Sudanu wyznaczył szejcha Hayatu Balda na swojego przedstawiciela w regionie i wysłał listy do przywódców imperium Sokoto, nakazując im podążanie za szejchem Hayatu. Zagrożenie z jego strony stało się na tyle poważne, że w 1892 r. emir Zubairu z Yola wyprawił swoje wojsko przeciwko niemu. Szejch Hayatu pokonał jednak armię emiratu, co przyniosło mu rozgłos i powiększyło jego szeregi. W 1893 r. zawarł on sojusz z oddziałami Rabiha, który wkrótce potem podbił imperium Bornu. Szejch Hayatu i jego zwolennicy opuścili wtedy północny Kamerun i udali się do Dikwa, stolicy Rabiha w północnej Nigerii. Tam został imamem. Zgładził go w 1901 r. syn i zarazem następca Rabiha²⁵.

Nastroje i idee mesjańskie Fulbe z północnego Kamerunu na przełomie XIX i XX w. nie były odosobnione. Podobnie myślało i odczuwało wielu ich pobratymców na zachodzie. Na terenach sąsiedniej Nigerii w 1902 r. Malam Maizanna jako mahdi nawoływał do wypędzenia Europejczyków. W 1904 r. mahdim obwoła

²⁵ Rabih Fadallah (Rabih az-Zubayr ibn Fadl Allah).

się władca Saliru. Na terenie niemieckiego Kamerunu powstania w imię islamu wznieśli w tym samym czasie Mal²⁶ Alhadji w Diararé oraz Goni Waday w Benoué. Obydwaj zresztą uczynili to po powrocie z pielgrzymki do Mekki. Jednak większość lamibe wolała zachować rezerwę bądź też towarzyszyć kolumnom niemieckim. Obydwaj odwoływali się do idei mesjańskich, które nie akceptowały przywództwa chrześcijan w państwie muzułmańskim, zakłócając jego funkcjonowanie oparte na zasadach religijnych. Uzurpatorzy muszą zostać wypędzeni, a lamibe z nimi współpracujący oraz inni kolaboranci – przykładowo ukarani za zdradę sprawy wiary. Upadek państw muzułmańskich, który nastąpił, jest zwiastunem końca czasów i wyraźnym znakiem panowania zła.

Po powrocie z pielgrzymki do Mekki Mal Alhadji osiadł w Goudoum-Goudoum w lamidacie Mindif i zgromadził wokół siebie grono zwolenników idei mesjańskich. Postulował wypędzenie Niemców, a wraz z nimi skorumpowanych lamibe na czele z lamido z Maroua. W lipcu 1907 r. na znak powstania w imię mahdiego jego zwolennicy rozwinęli swoją czarną flagę obramowaną białą i pokrytą wersetami z Koranu. Zamierzali zdobyć najpierw Maroua, a następnie ruszyć na południe, by połączyć siły z oddziałami pod wodzą Goni Waday. Ich oddział liczył ok. 300 zbrojnych. W jednym z pierwszych ataków zajęli oni Bogo w północnym Kamerunie, gdzie wcześniej nocował kapitan Karl Heinrich Zimmermann, będący w drodze z Kousséri do Doukba. Następnie ruszyli w kierunku Malam-Pétel, gdzie stacjonowały siły niemieckie. Kiedy 4 lipca 1907 r. wtargnęli do niemieckiego obozu, powitała ich salwa z karabinów. Wielu zginęło, pozostali byli zmuszeni się rozproszyć. Niemieccy żołnierze – i sprzymierzone z nimi oddziały – ruszyli w pościg za Mal Alhadjim. Został schwyty i powieszony przez lamido Soudiego z Maroua w Doumrou. Wraz nim powieszono

²⁶ Skrócona forma od *malum*.

także innych mahdystów, w tym lawana²⁷ Bassiru z Goudoum-Goudoum²⁸.

Wiadomości źródłowe na temat działalności i osoby mahdysty Goniego Wadaya nie są jednolite. Nazywał się Muhammadu al-Uadawiyu. Był także malumem. Nazywano go niekiedy w literaturze również marabutem²⁹.

Pozostawał on początkowo pod wpływem nauk szejcha Hayatu Baldy. On także odbył pielgrzymkę do Mekki. Po powrocie z niej zatrzymał się najpierw na terenie Wadai. Później przebywał w regionie Garoua, Yola i Banyo, po czym osiadł w Ngaoundéré, gdzie otworzył szkołę mużułmańską. W swoich wystąpieniach głosił ideę mahdiego, wzywając Fulbe do połączenia sił i wypędzenia niewiernych, białych uzurpatorów, z ziemi wierzących. Miał to być dżihad na miarę Usmana dan Fodio, przywracający dawną świetność. Kazania Goniego Wadaya w meczecie w Ngaoundéré przyciągały znaczną liczbę słuchaczy. Zaczynał mieć coraz większą grupę zwolenników. Dlatego też lamido z Ngaoundéré wygnał go z miasta w 1907 r. w obawie przed zepsuciem relacji z Niemcami. Goni Waday udał się na północ w kierunku Garoua. Tam zyskał poparcie niektórych przywódców Fulbe z lewego brzegu Benue. By stłumić powstanie w zarodku, Niemcy wysłali niewielki oddział wojskowy przeciwko niemu. Zwolennicy Goniego Wadaya

²⁷ Termin pochodny od tytułu *lawân* w j. kanuri. Jest to derywat od arabskiego *al'awan* – pomocnik. Por. F. Hagenbucher-Sacripanti, *Les Arabes dits a suwa du Nord Cameroun*, „Cahiers de l'ORSTOM Sér. Sc. Hum.” (1977) nr 3, s. 235.

²⁸ Por. A.P. Temgoua, *Le Cameroun à l'époque des Allemands 1884–1916*, Paris: L'Harmattan 2014, s. 239-241.

²⁹ Termin traktowany w literaturze często jako synonim maluma. Pochodzi od portugalskiego *marabuto*, który jest zniekształceniem arabskiego *murabit* (żołnierz na służbie), fr. *marabut*. 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. 180. Naturalnie w literaturze oznacza on także mięsożernego ptaka z rodziny bocianów.

odnieśli przytłaczające zwycięstwo. Ten tryumf powiększył ich szeregi. Jednak trudno jest ustalić dane szacunkowe co do liczby mahdystów biorących udział w powstaniu. Musiała być ona jednak spora – może nawet idąca w tysiące – skoro Goni Waday zdecydował się w lipcu 1907 r. pomaszerować na czele swej armii na Garoua. Tym razem Niemcy przygotowali się lepiej. Zmobilizowali dobrze uzbrojony oddział pod dowództwem porucznika Nitschmanna, który 18 lipca 1907 r. oczekiwał na mahdystów między Bouli a Guébaké. To właśnie tam doszło do starcia, w którym karabiny maszynowe pokazały swoją wyższość nad heroizmem mahdystów. Goni Waday poległ. Jego zwolennicy rozpiechli się. Niemcy wyłapali jednak popierających go lamibe i powiesili na rynku w Garoua³⁰.

Powyższe wydarzenia sprawiły, że niemieckie władze kolonialne zainteresowały się pielgrzymowaniem do Mekki, obowiązkowym dla gorliwych muzułmanów, ograniczając je znacznie. Zakazy te były skuteczne.

Islam władzy a nowe muzułmańskie ruchy religijne

Wprowadzenie systemu rządów pośrednich w północnym Kamerunie – najpierw przez niemiecką administrację kolonialną, a następnie przez administrację francuską – początkowo znacznie umocniło władzę lamibe na podległych im terytoriach. Posiadali oni nadal lokalną władzę wykonawczą i sądowniczą, a na dodatek mogli ją poszerzać – przy pomocy oddziałów europejskich – także na wymykających się spod kontroli lamibe (państwa) niepokornych

³⁰ Por. M. Eldridge, *Le mouvement mahdiste de Goni Waday dans la haute Bénoué (juillet 1907)*, „Senri Ethnological Studies” (1992) nr 31, s. 423-464; A.P. Temgoua, *Le Cameroun à l'époque des Allemands 1884-1916*, dz. cyt., s. 241-245.

Kirdi. Dla Kirdi z północnego Kamerunu rozpoczął się zatem długi okres bezwzględного wyzysku gospodarczego i ucisku religijnego. Jacques Lestringant, ostatni kolonialny administrator Guider, wspomina o kilkudziesięciu buntach miejscowej ludności, zakończonych w większości krwawymi interwencjami wojskowymi, w samej tylko podprefekturze Guider. Buntury tłumiono krwawo niekiedy przy współdziałaniu oddziałów francuskich i sił lokalnych władców mużmańskich, niekiedy zaś uciekano się do przesiedleń³¹. Te trudne relacje Fulbe–Kirdi podkreślał m.in. Joseph Cuoq, wybitny znawca islamu afrykańskiego: „Islam północnokameruński jest głęboko związany z plemieniem Peul. Fulbe i islam są tutaj synonimami i cała islamizacja jest równocześnie fulbeizacją. Fulbe i pogan (Kirdi) oddziela obecnie bariera mentalna: nie ma ona natury tylko społecznej czy rasowej, ale w rzeczywistości jest tym wszystkim, co ustawia z jednej strony zwyciężonych, zgniecionych i upokorzonych, z drugiej zaś tryumfujących i pogardzających najeźdźców”³². Jednak współpraca z administracją kolonialną sprawiała także, że coraz większym ograniczeniom poddawany był dotychczasowy handel niewolnikami, z którego tak naprawdę Fulbe żyli. To ograniczenie skłoniło zatem do powolnej zmiany polityki lamibe, którzy coraz bardziej – zwłaszcza od połowy XX w. – zabiegali o islamizowanie poddanych zamieszkałych na ich terenie.

Sytuacja nie uległa wielkiej zmianie po uzyskaniu przez Kamerun niepodległości. Pierwszym prezydentem formalnie niepodległego

³¹ Por. A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa: [Akademia Teologii Katolickiej] 1988, s. 117.

³² Por. J.M. Cuoq, *Les musulmans en Afrique*, Paris: Maisonneuve et Larose 1975, s. 313; T.S. Dronen, *Islam and ethnicity in Northern Cameroon*, „Swedish Missiological Themes” 86 (1998) nr 1, s. 45-68.

Kamerunu w 1960 r. został Ahmadou Ahidjo³³, muzułmanin (Peul) z północy, urzędnik pocztowy i wielki zwolennik współpracy z Francją. Do jego rządzącej partii – Unii Kameruńskiej (UC) – przynależeli wszyscy prawie lamibe z północy. Tym samym otrzymywali obietnicę utrzymania swej dominacji politycznej i gospodarczej. Do tego potrzebna była muzułmańska jedność północnej części kraju pod sztandarem lamibe. Nasilił się zatem proces islamizacji, który docelowo doprowadził do ostatecznego podporządkowania Kiridi³⁴. Zauważa to m.in. Jean Boutrais, podkreśliwszy, iż wodzowie tradycyjni wyrzekając się swoich korzeni, przyjmują styl rządzenia wodzów muzułmańskich. Po zejściu w doliny budują wielkie domostwa równe innym wodzom, ubierają się po muzułmańsku i tracą kontakt ze swoimi ziomkami, których przestają odwiedzać, zadowolając się posłańcami i reprezentantami. Każą się nazywać lamido i zmieniają imię, podobnie jak i sposób rządzenia, na wzór miejscowego, muzułmańskiego³⁵. Jednak Kiridi też zmieniali Fulbe. Wpływ na to miały demografia, zwyczaje i upływający czas. Prawdopodobnie już za czasów pobytu na terenie Bornu zrodził się wśród możnych Fulbe zwyczaj brania konkubin Kiridi, zwanych w fulfulde *sula'be*. Po przybyciu na tereny położone bardziej na południe powszechne stało się zawieranie związków małżeńskich z córkami miejscowych wodzów żony, a właściwie branki (w fulfulde *ho'r'be*)³⁶. Stąd też często założycieli lamidatów spotykał ten sam los, co wielu zdobywców w historii świata: ich

³³ Ur. 24 sierpnia 1924 r. w Garoua.

³⁴ Por. K. Schilder, *État et islamisation au Nord-Cameroun (1960–1982)*, „Politique africaine” (1991) nr 41, s. 144-148.

³⁵ Por. J. Boutrais, *Les sociétés musulmans*, w: J. Boutrais (red.), *Le nord du Cameroun, des hommes, une région*, Paris: ORSTOM, s. 233-261.

³⁶ 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.

etnos zostawał wchłonięty przez miejscowe populacje poprzez małżeństwa. Poprzez zaś swoje związki z miejscowymi grupami etnicznymi i większą skłonnością do integracji wyzwolonych niewolników stworzyli złożone kategorie społeczno-etniczne, do tego stopnia, że w niektórych grupach charakterystyczne cechy somatyczne Fulbe zostały prawie całkowicie wyeliminowane. Widać to zwłaszcza w arystokratycznym rodzie Yillaga.

Duży wpływ na zmiany miało objęcie rządów przez drugiego – i jak dotąd ostatniego – prezydenta Kamerunu w 1982 r. Został nim Paul Biya, chrześcijanin z południa. Przejmował ster rządów w państwie unitarnym, autokratycznym, ale nieźle prosperującym pod względem gospodarczym, do czego przyczyniały się m.in. dochody z wydobycia ropy naftowej. Formalnie zostały podtrzymane wszystkie stare struktury. Wśród wielu Kirdi, którzy chcieli przyjąć islam ze względu na prestiż, dostęp do władzy i pieniędzy, zaczęło pojawiać się pytanie: czy to jest rzeczywiście konieczne? Ważnym elementem było też włączenie lamibe w 1982 r. w struktury administracji państwowej. Dawało im to stanowisko i uposażenie rządowe, ale jednocześnie uzależniało ich od prezydenta i tym samym ograniczało ich władzę, włącznie z zasadami nominacji na stanowisko. Kiedy trzy lata później, w 1985 r., Paul Biya zmieniał nazwę jednopartyjnej struktury na Kameruński Ludowy Związek Demokratyczny (Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounaise – RDPC), lamibe poparli go niemal jednogłośnie.

W wymiarze religijnym wszystko pozostało jednak w lamidatach na pozór bez zmian. To lamido był odpowiedzialny za struktury religijne wspólnoty muzułmańskiej. On decydował o obsadzie ważnych stanowisk na swoim terenie, takich jak imam (odpowiedzialny za kult), pierwszy sędzia szariatu (*alkali*), drugi sędzia szariatu (*wajiri*) czy malum. Przy czym często malumów nazywano w potocznej francuszczyźnie północnokameruńskiej marabutem.

Pełnił on bowiem nie tylko rolę maluma, ale jako osobisty doradca lamido posługiwał się również praktykami magicznymi, wytwarzając gris-gris³⁷. Ponieważ marabut był muzułmaninem, wytwarzał on gris-gris (w fulfulde *layaaru*) często z fragmentami Koranu zapisywanymi na małych, złożonych kartkach (*layaaru derewonu*), inne bazowały na proszkach roślinnych (*layaaru tiddereeru*) itp.³⁸ Z reguły te stanowiska obejmowali Fulbe. Duchownych muzułmańskich kształcono najczęściej w Nigerii, w położonych blisko granicy miastach Yola i Maiduguri. Było to zgodne z tradycyjnymi powiązaniem islamu reprezentowanego przez Fulbe. Powstawały też kameruńskie ośrodki ich kształcenia³⁹.

Fulbe (i Bamum) jako członkowie bractwa mieli spełniać tradycyjne powinności wszystkich muzułmanów, a ponadto zobowiązani byli m.in. do: odmawiania litanii wurd, rytuału modlitewnego wazifa⁴⁰, w którym trzeba uczestniczyć przynajmniej raz dziennie, noszenia długich spodni i krótkiej (nie długiej) brody, uiszczanie podatku (*zakat*⁴¹) na rzecz lamibe. Ważne miejsce zajmują też rytuały pogrzebowe saraka. Innym jeszcze zwyczajem T w Kamerunie było uświęcenie lamibe i jego rodziny oraz mauzolea zbudowane na cześć dawnych lamibe. Fulbe praktykują także inicjację (wyrzeźnianie) kobiet oraz ich przymusowe małżeństwa.

³⁷ Gris-gris – termin zanotowany w XVII w. w Senegal w sensie amuletu uzdrawiającego. Niektórzy mówią, iż jest to zniekształcona forma francuskiego słowa *guéri* – wyleczony. To słowo, przez portugalski z Gwinei Bissau (w formie *grigri*), miało powrócić do francuskiego. Por. C. Seignobos, H. Tourneux, *Le Nord-Cameroun à travers ses mots*, dz. cyt., 127.

³⁸ Tamże.

³⁹ Por. H. T. Saad, I. A. Abba, *Islamic scholarship across the Nigeria Cameroon border: The case of the old Adamawa Emirate*, „Frankfurt am Main Afrikanistische Blätter” (1994) nr 6, s. 23-52.

⁴⁰ Ważną jego część stanowi zikr, czyli powtarzanie formuł religijnych i wspominanie imion Boga, prowadzące do transu.

⁴¹ Zniekształcona forma z języka fulfulde (zakka). Pochodzi z arabskiego *zakāh*.

Pomimo inicjatyw rządu i współczesnych trendów społecznych utrudniają także dziewczętom dostęp do edukacji.

Swoim dość podobnym życiem kierowały się także wspólnoty muzułmańskie w sułtanacie Bamun ze stolicą Foumban. Było to dawne prężne państwo oparte na tradycjach Bamun. Pod koniec XIX w. jego władca coraz bardziej zdawał sobie sprawę, iż dawny świat wierzeń i związany z nim system społeczno-polityczny muszą ulec zmianie. Na jego wybory – w tym ostateczne opowiedzenie się po stronie islamu – miała wpływ bieżąca polityka, związana także z relacjami z sąsiednimi lamibe⁴².

Jednak mimo władzy i znaczenia współcześnie autorytet religijny lamibe upada coraz bardziej. Wierni wytykają im brak pobożności, odpowiedniego wykształcenia religijnego, arbitralne podejmowanie decyzji w sprawach wiary. Wielu z nich jest krytykowanych za styl życia, który jest daleki od zasad muzułmańskich.

Na osłabienie pozycji wielkich lamibe wpływała też urbanizacja. Do Maroua, Garoua, Ngaoundéré – żeby wymienić tylko największe miasta północy – sprowadzało się coraz więcej Kirdi i innych grup etnicznych. Fulbe nie stanowili już w nich większości. Nowi mieszkańcy wiązali się bardziej z instytucjami ściśle państwowymi, np. sądami. Odmawiali także płacenia zakatu – muzułmańskiego podatku religijnego, który budził wiele kontrowersji także w społecznościach wiejskich, a który był istotnym źródłem dochodów lamibe. Także rozrost wielkich miast na południu kraju, w których skupiał się główny nurt życia politycznego i gospodarczego, np. Jaunde i Douala, wpłynął na zmiany etniczne i demograficzne w islamie kameruńskim. Tam Fulbe nie stanowili już większości wśród muzułmanów. Widać to chociażby w zasadniczo muzułmańskiej

⁴² O wprowadzeniu islamu w kraju Bamun szeroko: S. Mane, *Introduction et diffusion de l'islam en pays bamun*, w: S. Mane (red.), *L'islam en pays bamun: de Ibrahim Njoya à Ibrahim Mbombo Njoya (1895–2016)*, préface du Eugène Désiré Eloundou, Paris: L'Harmattan 2017, s. 41-63.

dzielnicy Jaunde zwanej Briqueterie. Już w 1936 r. wybudowano tam pierwszy meczet, który był zarządzany – podobnie jak i dzielnica – przez Hausa. W latach 1952–1955 w tej dzielnicy powstał tzw. centralny meczet w Jaunde, zarządzany do dzisiaj przez imamów z bractwa Tidżanija⁴³.

Duży wpływ na zmiany w miejscowym islamie miała także polityka zagraniczna prezydenta Ahmadou Ahidjo. Do krajów muzułmańskich kierował on głównie ambasadorów Fulbe. Byli otwarci na współpracę związaną z ekspansją islamu. Już od lat sześćdziesiątych XX w. Arabia Saudyjska finansowała budowę licznych meczetów w Kamerunie i szkół, w tym także francusko-arabskich, i udzielała pomocy rozwojowej⁴⁴. W latach osiemdziesiątych w Ngaoundéré wybudowane zostało centrum uniwersyteckie, które w 1993 r. przekształcono w dość prężny uniwersytet państwowy, liczący dzisiaj ok. 30 tysięcy studentów. Arabia Saudyjska i Egipt wspierały także coraz liczniejsze wyjazdy młodych muzułmanów kameruńskich na studia, także islamskie, m.in. na Islamski Uniwersytet Medyny i Al-Azhar w Egipcie. Z tych krajów także posyłano nauczycieli i innych pracowników do Kamerunu. W latach 1992–1997 wybudowano w Jaunde, za pieniądze króla Arabii Saudyjskiej, Wielki Meczet usytuowany u podnóża siedziby parlamentu kameruńskiego. Zarządzanie nim powierzono Królestwu Arabii Saudyjskiej. W ostatnich latach wybudowano przy meczecie Islamski Kompleks Tsinga, zainaugurowany uroczystie 14 lutego 2019 r., który był darem od króla Arabii Saudyjskiej

⁴³ Por. H. Adama, *Migration musulmane et enseignement arabo-islamique à Douala, 1963–1993*, „Annales de la Faculté des Arts. Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Ngaoundéré” (1997) nr 2, s. 37-54.

⁴⁴ Por. H. Adama, *L'école franco-arabe camerounaise: bilan et perspectives*, w: *Cameroun 2001: politique, langues, économie et santé*, Paris: L'Harmattan 2001, s. 89-136; S. Genest, R. Santerre, *L'école franco-arabe au Nord-Cameroun*, „Canadian Journal of African Studies” 8 (1974) nr 3, s. 589-605.

Salmana Bin Abdulaziza Al Sauda. Wśród budynków znajdują się m.in. sala konferencyjna (amfiteatr) na 500 osób, laboratorium komputerowe, sala medialna i muzułmańskie centrum telewizyjne.

Te powiązania z Arabią Saudyjską i Egiptem oraz zasygnalizowane wyżej zmiany pokoleniowe i etniczne w społeczności muzułmańskiej przyczyniły się do rozwoju idei wahabickich w Kamerunie, głoszących powrót do pierwotnej czystości islamu. Ten najbardziej rygorystyczny i purytański ruch odnowy religijnej w islamie zrodził się właśnie w Arabii Saudyjskiej⁴⁵. Paradoksalnie dawne idee Fulbe z okresu dżihadu zostały teraz obrócone przeciwko nim samym. Przedstawiciele prozelityzmu wahabickiego zarzucali bowiem islamowi Fulbe odejście od pierwotnej czystości i pogaństwo. Ruch ten przybrał na sile w latach osiemdziesiątych XX w. i rozwijał się głównie w miastach na południu kraju, w Jaunde, Douala, Bafia i Mbalmayo, ale znalazł też liczne grono zwolenników w Fouban oraz nieco mniej w ośrodkach miejskich dalej na północ. Objął ok. 10% muzułmanów kameruńskich. Wahabici budują własne meczety i wprowadzają własne standardy w życiu społecznym, dotyczące seksualności, małżeństwa, obrzędów pogrzebowych, noszenia burki, budowy odrębnych ośrodków zdrowia dla kobiet itp. Mężczyźni noszą często krótkie spodnie i długą brodę. Swoich imamów kształcą głównie w Sudanie, Arabii Saudyjskiej i Egipcie. Imamowie sprzyjający im zadomowili się także w niektórych meczetach zarządzanych przez lamibe i imamów z bractwa Tidżanijja. Tak dzieje się np. w Garoua i Maroua.

Rozwój wahabizmu wspierany jest otwarcie przez finansowanie rządowe znad Zatoki Perskiej i Egiptu, obejmujące budowę meczetów, szkół koranicznych (madrasy), promowanie języka

⁴⁵ Kierunek teologiczno-prawny w islamie stworzony przez Muhammada Ibn Abd al-Wahhaba, który pozyskał dla swej doktryny Muhammada Ibn Su'uda, przywódcę rodu Saudów i wspólnie z nim doprowadził do utworzenia Arabii Saudyjskiej, w której wahabizm stał się oficjalną, obowiązującą doktryną.

arabskiego, popularyzację Koranu w języku francuskim, tworzenie bibliotek czy też posyłanie kaznodziejów wahabickich do Kamerunu. Przyznaje się też chętnym stypendia na uniwersytetach muzułmańskich nad Zatoką Perską i Egipcie. Wahabici szeroko też wykorzystują do propagowania swych idei programy radiowe i telewizyjne, w tym także programy transmitowane przez telewizję państwową. Wykorzystują również media społecznościowe.

Wzmoczona ekspansja wahabizmu w latach dziewięćdziesiątych XX w. – spowodowana także większą wolnością polityczną i religijną w Kamerunie – doprowadziła do licznych napięć wewnątrz muzułmańskich, które pociągnęły za sobą ofiary śmiertelne, jak było np. w Douala, Jaunde i Mbalmayo w latach 1993–1994. W 2002 r. w Fouban mianowanie wahabity przez sułtana na głównego imama Wielkiego Meczetu wywołało gwałtowne starcia, które spowodowały zamknięcie świątyni na dwa lata. W końcu osiągnięto kompromis: głównym imamem został przedstawiciel Tidżanijja, a dwoma jego zastępcami – wahabici. W wyniku starć na linii wahabici – Tidżanijja wypadki śmiertelne odnotowano w latach 2002–2012 m.in. w miastach Jaunde, Foubot, Koutaba, Bafia i Ngaoundéré. Przeciwno wahabitom występują zwłaszcza zwalczani przez nich marabuci. W Fouban natomiast zwalczają oni tradycyjny obrzęd Bamum, zwany nguon⁴⁶.

Nie bez znaczenia dla ruchu wahabickiego są dawne urazy Kirdi, którzy po przejściu na islam wciąż traktowani byli przez Fulbe jako muzułmanie „drugiej klasy”, których rodzice „jedli wieprzowinę”. Teraz czerpią bezpośrednio ze „źródła islamu”,

⁴⁶ Współcześnie świętuje się w listopadzie lub grudniu – po drugich zbiorach. Dawniej obchodzono w tym czasie obrzęd *nja*, zaniechany w XX w. z powodu niezgodności z zasadami islamu. Por. A. Kpoumie Nchare, *Le rituel Nguon chez les Bamoun du Cameroun: enjeux de patrimonialisation, stratégies identitaires et ambitions touristiques. Préface de D. Royoux. Postface d'Ibrahim Mbombo Njoya*, Paris: L'Harmattan 2021.

czyli Arabii Saudyjskiej, mogą korzystać z języka arabskiego bez pośrednictwa fulfulde.

Drugi ważny ruch ekstremistyczny wymierzony przeciwko islamowi Fulbe zrodził się w Nigerii i przeniknął na tereny administracyjnego regionu Daleka Północ. W północnej Nigerii wielokrotnie pojawiały się ruchy społeczne, polityczne i gospodarcze, a nawet etniczne, odwołujące się do haseł islamu jako podstawy doktrynalnej, sprzeciwiające się elitom rządzącym państwem. Przy końcu lat siedemdziesiątych XX w. pojawił się synkretyczny Ruch Maitatsine (Złorzeczącego), którego nazwa pochodzi od przydomka jego przywódcy Muhammada Marwa. W 1978 r. powstał ruch skierowany przeciwko innowacjom w islamie, nazwany w ślad za tytułem jednego z dzieł szejcha Usmana ɗan Fodio – Dżama'a Izala' al-Bida wa Iqama' as-Sunna (Stowarzyszenie dla Wykorzystania Innowacji i Umocnienia Sunny), powszechnie znany pod hausąńskim akronimem Yan Izala (Członkowie Izala). W końcu lat osiemdziesiątych i na początku dziewięćdziesiątych XX w. wyłoniła się skierowana przeciwko establishmentowi muzułmańskiemu lokalna organizacja Braci Muzułmanów (Yan Brotha w jęz. hausa). Nigeryjscy Bracia Muzułmanie nie uznawali władzy państwowej, partii politycznych i konstytucji⁴⁷. Natomiast w 2001 r. w Nigerii powstało Boko Haram, a poprawnie Społeczność Ludzi Sunny, Misji i Dżihadu. Ugrupowanie to pojawiło się w 2002 r. w Maiduguri, stolicy stanu Borno, z inicjatywy Mohammeda Yusufu.

⁴⁷ Szerzej o genezie i działalności tych ugrupowań w j. polskim: S. Brakoniecka, *Historyczne uwarunkowania niepokoїв religijnych w północnej Nigerii*, w: W. Cisko, J. Róžański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – dziedzictwo przeszłości*, Pelplin 2015, s. 333-355; S. Piłaszewicz, *Święta wojna Maitatsine w Nigerii i jej świecki wymiar*, w: A. Mrozek-Dumanowska (red.), *W poszukiwaniu prawdziwej wiary. Współczesne ruchy odnowy religijnej w krajach pozaeuropejskich*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper 1995, s. 25-39; E. Siwierska, *Kontestatorzy sufizmu w Nigerii*, w: M. Dziekan, I. Kończak (red.), *Między Wschodem a Zachodem*, t. II, Łódź: Wydawnictwo Ibidem 2009, s. 183-195.

Był on zdecydowanym salafitą, czyli zwolennikiem powrotu do tradycji początków islamu i odrzucenia wszelkich późniejszych innowacji. Członkowie tego ugrupowania pochodzili przeważnie z pogranicza nigeryjsko-czadyjskiego. Byli to młodzi ludzie, często bezrobotni, sfrustrowani nieporządkiem panującym w północnych stanach kraju. Od 2004 r. ugrupowanie to zakładało ukryte poligony, atakowało posterunki policji, dokonywało aktów sabotażu. Eskalacja konfliktu nastąpiła w lipcu 2009 r. W następnych latach lista zamachów terrorystycznych i walk poszerzyła się mocno. Najgłośniejsze było porwanie w kwietniu 2014 r. ponad dwustu uczennic ze szkoły w Chibok w stanie Borno. W tym samym roku 24 sierpnia w Gwoza, przy granicy z Kamerunem, lider Boko Haram proklamował powstanie „islamskiego kalifatu”. Zadeklarował również lojalność wobec Państwa Islamskiego w Syrii i Iraku⁴⁸.

Boko Haram zaczęło od 2009 r. przenikać na teren północnego Kamerunu, do administracyjnego regionu Daleka Północ (Région de l'Extrême-Nord). W 2010 r. mowa jest już o regularnej rekrutacji w szeregi bojowników. Pojawili się także kaznodzieje muzulmańscy związani z Boko Haram, jak chociażby Mahamat Abacar Saley w meczecie w Goulfey przy granicy z Czadem⁴⁹. Od 2011 r. Boko Haram tworzy swoje struktury w departamentach

⁴⁸ O działalności Boko Haram w Nigerii mówi bardzo obszerna literatura, m.in.: M. Smith, *Boko Haram: inside Nigeria's unholy war*, London: I.B. Tauris 2015; A. Walker, *'Eat the heart of the infidel': the harrowing of Nigeria and the rise of Boko Haram*, London: Hurst & Company 2016; S. Brakoniecka, *Boko Haram: koncepcja reformy islamu w północnej Nigerii*, Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa 2018; J. Różański, *Islam północnokameruński versus Boko Haram*, w: A. Żukowski (red.), *Forum Politologiczne*, t. 27: *Terroryzm versus terror w Afryce. Aspekty kulturowe, społeczne, ekonomiczne i przekazu medialnego*, Olsztyn: Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 2018, s. 61-79.

⁴⁹ Mahamat Abacar Saley z pochodzenia Kotoko z Goulfey. Studiował islam w Czadzie, Sudanie, a także w Maiduguri w Nigerii.

Mayo-Sava i Mayo-Tsanaga, a od 2014 r. północna część kraju stała się także obszarem ataków bojowników Boko Haram.

Początkowo władze kameruńskie traktowały ataki tych grup jako działalność bandycką, chociaż doniesienia z terenu i ulotki Boko Haram mówiły co innego. Ale w marcu 2014 r. Boko Haram rozpoczął otwartą wojnę z państwem kameruńskim. Rząd podjął wyzwanie i wysłał na zagrożony teren Batalion Szybkiego Reagowania⁵⁰ w sile 700 ludzi, a po porwaniu żony wicepremiera Kamerunu, pochodzącego z Kolofata – dodatkowo 3 tys. żołnierzy. Do jesieni 2017 r. w wyniku walk i zamachów zginęło 1,7 tys. obywateli Kamerunu, a 238 tys. osób zostało wewnętrznie przesiedlonych. W tym czasie zginęło ok. 2,3 tys. bojowników i aresztowano co najmniej 970 domniemanych członków tej grupy⁵¹. Ten ruch jako radykalny i antysystemowy sprzeciwia się zdecydowanie rządzącym na północy elitom Fulbe, zarzucając im również odejście od zasad czystego islamu w doktrynie i moralności.

Głównie w miastach w południowej części kraju pojawiły się także inne ruchy reformatorskie, kontestujące tradycyjny islam kameruński (islam Fulbe)⁵². Nie oddziałują one jednak tak silnie, jak wspomniane dwa prądy ekstremistyczne. Ich powstanie można również uzasadniać liberalizacją polityczno-religijną w kraju z początku lat dziewięćdziesiątych, a także kryzysem gospodarczym, który ogarnął Kamerun w 1994 r. Z pewnością jednak podstawowe źródła tkwią w historii i skomplikowanych

⁵⁰ Bataillon d'intervention rapide (BIR) jest elitarną jednostką, utworzoną w 2001 r. w celu zwalczania bandytów drogowych. Jest bezpośrednio zależna od prezydenta.

⁵¹ International Crisis Group, *Cameroun: faire face à Boko Haram*, Bruxelles: International Crisis Group 2016, s. 1 oraz 11.

⁵² Por. G. Taguem Fah, *Tendances actuelles de l'islam au Cameroun*, „Afrique contemporaine” (2000) nr 194, s. 53-66: International Crisis Group, *Cameroun: The Threat of Religious Radicalism*, Bruxelles: International Crisis Group 2015, s. 14-25.

relacjach kulturowe-etnicznych, które spłoty się także z religią, wykorzystywaną do celów dominacji politycznej i gospodarczej.

Bibliografia

- Adama H., *L'école franco-arabe camerounaise: bilan et perspectives*, w: *Cameroun 2001: politique, langues, économie et santé*, Paris: L'Harmattan 2001, s. 89-136.
- Adama H., *Migration musulmane et enseignement arabo-islamique à Douala, 1963–1993*, „Annales de la Faculté des Arts. Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Ngaoundéré” (1997) nr 2, s. 37-54.
- Boutrais J., *Les sociétés musulmans*, w: J. Boutrais (red.), *Le nord du Cameroun, des hommes, une région*, Paris: ORSTOM, s. 233-261.
- Brakoniecka S., *Boko Haram: koncepcja reformy islamu w północnej Nigerii*, Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa 2018.
- Brakoniecka S., *Historyczne uwarunkowania niepokojów religijnych w północnej Nigerii*, w: W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – dziedzictwo przeszłości*, Pelplin 2015, s. 333-355.
- Cuoq J.M., *Les musulmans en Afrique*, Paris: Maisonneuve et Larose 1975.
- Dronen T.S., *Islam and ethnicity in Northern Cameroon*, „Swedish Missionological Themes” 86 (1998) nr 1, s. 45-68.
- Eldridge M., *Le mouvement mahdiste de Goni Waday dans la haute Bénoué (juillet 1907)*, „Senri Ethnological Studies” (1992) nr 31, s. 423-464.
- Gaudefroy-Demombynes M., *Narodziny islamu*. Przeł. H. Olędzka, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1988.
- Genest S., Santerre R., *L'école franco-arabe au Nord-Cameroun*, „Canadian Journal of African Studies” 8 (1974) nr 3, s. 589-605.
- Hagenbucher-Sacripanti F., *Les Arabes dits a suwa du Nord Cameroun*, „Cahiers de l'ORSTOM Sér. Sc. Hum.” (1977) nr 3, s. 223-249.
- International Crisis Group, *Cameroon: The Threat of Religious Radicalism*, Bruxelles: International Crisis Group 2015.

- International Crisis Group, *Cameroun: faire face à Boko Haram*, Bruxelles: International Crisis Group 2016.
- Koran, z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył J. Bielawski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1986.
- Kościelniak K., *Dżihad – święta wojna w islamie*, Kraków: Wydawnictwo M 2002.
- Kpoumie Nchare A., *Le rituel Nguon chez les Bamoun du Cameroun: enjeux de patrimonialisation, stratégies identitaires et ambitions touristiques. Préface de D. Royoux. Postface d'Ibrahim Mbombo Njoya*, Paris: L'Harmattan 2021.
- 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: Księgarnia Akademicka 2003.
- Lacroix P.F., *Le puel*, w: J. Perrot (red.), *Les langues dans le monde ancien et moderne*, t. 1, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique 1981, s. 19-31.
- Maciak M., Kuderski K., „Abraham i Mesjasz” – debata teologiczno szycoko-chrześcijańska na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, w: J. Różański (red.), *Ekstremizm muzułmański – nowe wyzwanie do dialogu?*, Warszawa: Instytut Dialogu Kultury i Religii, Wydział Teologiczny UKSW, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2016, s. 191-197.
- Mane S., *Introduitin et difusion de l'islam en pays bamum*, w: S. Mane (red.), *L'islam en pays bamum: de Ibrahim Njoya à Ibrahim Mbombo Njoya (1895–2016), préface du Eugène Désiré Eloundou*, Paris: L'Harmattan 2017, s. 41-63.
- Njeuma M.Z., *Adamawa and Mahdism: the career of Hayatu ibn Sa'id in Adamawa, 1878–1898*, „The Journal of African History” 12 (1971), s. 61-77.
- Piłaszewicz S., *Potęga Księgi i Miecza Prawdy. Religia, cywilizacja i kultura islamu w Afryce Zachodniej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

- Piłaszewicz S., *Święta wojna Maitatsine w Nigerii i jej świecki wymiar*, w: A. Mrozek-Dumanowska (red.), *W poszukiwaniu prawdziwej wiary. Współczesne ruchy odnowy religijnej w krajach pozaeuropejskich*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper 1995, s. 25-39.
- Różański J., *Rei Bouba jako przykład państwa teokratycznego*, w: W. Ciśło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Stare kultury i nowe wyzwania*, Warszawa–Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW 2022, s. 140-161.
- Różański J., *Islam północnokameruński versus Boko Haram*, w: A. Żukowski (red.), *Forum Politologiczne*, t. 27: *Terroryzm versus terror w Afryce. Aspekty kulturowe, społeczne, ekonomiczne i przekazu medialnego*, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2018, s. 61-79.
- Saad H.T., Abba I.A., *Islamic scholarship across the Nigeria Cameroon border: The case of the old Adamawa Emirate*, „Frankfurt am Main Afrikanistische Blätter” (1994) nr 6, s. 23-52.
- 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.
- Schilder K., *État et islamisation au Nord-Cameroun (1960-1982)*, „Politique africaine” (1991) nr 41, s. 144-148.
- Seignobos C., *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.
- 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.
- Shelley Baskouda J.B., *Kirdi est mon nom*, Yaoundé: Saint-Paul 1993.
- Siwierska E., *Bractwo Tidžanijja w świetle piśmiennictwa hausa*, Warszawa: Instytut Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, Zakład Języków i Kultur Afryki 2007.

- Siwierska E., *Kontestatorzy sufizmu w Nigerii*, w: M. Dziekan, I. Kończak (red.), *Między Wschodem a Zachodem*, t. II, Łódź: Wydawnictwo Ibidem 2009, s. 183-195.
- Siwierska E., *Tradycje mahdystyczne w Afryce Zachodniej*, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego” (1999) nr 10, s. 13-26.
- Smith M., *Boko Haram: inside Nigeria's unholy war*, London: I.B. Tauris 2015.
- Taguem Fah G., *Tendances actuelles de l'islam au Cameroun*, „Afrique contemporaine” (2000) nr 194, s. 53-66.
- Temgoua A. P., *Le Cameroun à l'époque des Allemands 1884-1916*, Paris: L'Harmattan 2014.
- Vorbrich R., *Lamidat. Państwo przedkolonialne w państwie postkolonialnym*, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego” (2005) nr 21, s. 7-28.
- Walker A., *'Eat the heart of the infidel': the harrowing of Nigeria and the rise of Boko Haram*, London: Hurst & Company 2016.

Radicalism in Islam in northern Cameroon yesterday and today Abstract

From the perspective of religious studies, the author presents the instrumental use of Islam for political-ethnic purposes. In the name of religious purity, Usman dan Fodio declared a holy war (jihad) against the Hausa Muslims. In this way, the Fula gained political power and dominance in northern Nigeria and much of northern Cameroon. The Fula also appealed to Islamic Messianism (Mahdism) during the war. Messianic anti-colonial movements of the early 20th century also appealed to the idea of the coming of the Mahdi. (Mal Alhadji, Goni Waday). In the twentieth century, however, Fulani Islam became very closely associated first with

the colonial power and then with the government of independent Cameroon. In the late 20th and early 21st centuries, new radical Islamic movements, including Boko Haram and the Wahabis, opposed Fula Islam in the name of a return to religious purity.

Keywords: Fulani, Northern Cameroon, Islamic radicalism, Boko Haram, Wahhabism, Jihad, Mahdism

Słowa kluczowe: Fulbe, północny Kamerun, islam radykalizm, Boko Haram, wahabizm, dżihad, mahdyzm

RENATA DÍAZ-SZMIDT

Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich

Zakład Interdyscyplinarnych Badań nad Krajami Języka Portugalskiego

Uniwersytet Warszawski

ORCID: 0000000341508946

PROBLEMATYCZNE ZWIĄZKI POLITYKI Z RELIGIĄ – KOLONIALIZM I KOŚCIÓŁ KATOLICKI W GWINEI RÓWNIKOWEJ

Wstęp

Gwinea Równikowa proklamowała niepodległość w 1968 r. po niespełna dwustu latach politycznej, ekonomicznej i, jak aspirowali kolonizatorzy, także intelektualnej, mentalnej i duchowej zależności od Hiszpanii. Chociaż Hiszpanie przejęli terytorium kolonii od Portugalii w 1777 r., to pierwszy hiszpański gubernator Carlos de Chacón y Michelena objął swoją funkcję dopiero w 1858 r.¹ Sto

¹ W latach 1471–1472 portugalscy żeglarze Fernão do Pó, João de Santarém i Pedro de Escobar dopłynęli do terenów dzisiejszej Gwinei Równikowej. Zob. J. Gentil da Silva, *Morskie dzieje Portugalczyków*, Gdańsk 1987, s. 228. W 1777 r. monarchowie Hiszpanii i Portugalii Carlos III i Maria I zakończyli wojnę między swoimi krajami, podpisując traktaty w San Ildefonso (1777) i w El Pardo (1778), na mocy których Portugalia odstąpiła Hiszpanii terytorium Fernando Po i Anobón. Zob. M. Ferro, *Historia kolonizacji*, tłum. M. Czajka, Warszawa 1997, s. 66-67. Pierwsza hiszpańska wyprawa eksploracyjna, kierowana przez hrabiego de Argelejo, miała miejsce w 1778 r., ale zakończyła się niepowodzeniem. Zob. M. Fencillo de Pineda, *El Brigadier Conde de Argelejo y su expedición militar a Fernando Poo en 1778*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1948. W związku z trudnościami w zarządzaniu swoimi afrykańskimi terytoriami Hiszpanie powierzyli pieczę nad nimi Anglikom. Ci sprawowali kontrolę nad posiadłościami Hiszpanów od 1827 do 1843 r. To Anglicy zbudowali Port Clarence, dzisiejszą

lat efektywnej hiszpańskiej kolonizacji przypada w metropolii na politycznie burzliwe czasy. Jest to okres rządów Izabeli II zakończony rewolucją 1868 r. oraz efemerycznej Pierwszej Republiki (1873–1874), restauracji Burbonów (1874–1931), dyktatury Primo de Rivero (1923–1930), Drugiej Republiki (1933–1939), okres bratobójczej wojny domowej (1936–1939) i następującego po niej frankizmu, któremu kres położyła dopiero transformacja ustrojowa (1975–1978). Polityczna sytuacja metropolii, zróżnicowane ustroje oraz wytwarzane w ich ramach ideologie wywierały wpływ na ekonomiczną, kulturową, społeczną, a nawet religijną rzeczywistość mieszkańców nie tylko Hiszpanii, ale także jej zamorskich kolonii. W czasach chrześcijańskiej rekonkwisty (VIII–XV w.) oraz tzw. starego porządku (*Antiguo Régimen*), obejmującego okres od panowania rólów katolickich (przełom XV i XVI w.) do rewolucji liberalnej (której przełomowym i symbolicznym momentem było uchwalenie konstytucji z Kadyksu „la Pepa” w 1812 r.), religia katolicka była uważana za jeden z najważniejszych filarów tożsamości kulturowej². Od XVI w. do 1931 r., a następnie w latach

stolicę kraju – Malabo. Zob. A. Martín del Molino, *La Ciudad de Clarence. Primeros años de la actual ciudad de Malabo, capital de Guinea Ecuatorial, 1827–1859*, Madrid/Malabo, Faresco, 1993. Druga wyprawa hiszpańska miała miejsce w 1843 r. i była dowiedziona przez komisarza królewskiego Juana José de Lerena y Bary. Komisarz potwierdził hiszpańskie zwierzchnictwo nad Fernando Po oraz nad wyspą Annobón, ale w związku z brakiem zorganizowanej obecności Hiszpanów na wyspach znowu oddał je w zarządzanie Anglikom w osobie Johna Beecrofta, a po jego śmierci w 1854 r. Williama Lynslagera. Dopiero wyprawa Carlosa de Chacóna w 1858 r. i objęcie przez niego funkcji gubernatora kolonii są uważane przez historyków za początek efektywnej kolonizacji Gwinei. Zob. M. de Castro, D. Ndongo Bidyogo, *España en Guinea. Construcción del desencuentro: 1778–1968*, Toledo, Sequitur, 1998, s. 1–59.

² Obszernie i interesująco na temat wpływu chrześcijaństwa na ukształtowanie „duszy hiszpańskiej” oraz związku „hiszpańskości” z uniwersalizmem rzymskokatolickim pisze prof. Bartyzel. Zob. J. Bartyzel, *Między katolickim panhiszpanizmem a separatyzmem etnicznym i suwerenizmem. Aporematiczność*

1939–1978 katolicyzm był uznawany w Hiszpanii za religię państwową. Chociaż generał Francisco Franco podpisał konkordat ze Stolicą Apostolską dopiero w 1953 r., to od zarania, tzn. od 1939 r., państwo frankistowskie było państwem de facto wyznaniowym³.

W niniejszym artykule skupimy się na funkcjonowaniu Kościoła katolickiego oraz implementacji religii katolickiej w epoce kolonialnej w Gwinei Hiszpańskiej ze szczególnym uwzględnieniem okresu frankistowskiego (1939–1975), zwłaszcza tzw. pierwszego frankizmu (do 1959 r.). Interesuje nas negatywny wpływ na mentalność poddanych kolonizacji Gwinejczyków ideologii frankizmu, zanurzonej w tzw. narodowym katolicyzmie (*nacionalcatolicismo*), czerpiącej inspirację z faszystowskiego falangizmu i opartej na koncepcjach *hispanidad* w rozumieniu Ramira de Maetzu oraz hispanotropikalizmu, zainspirowanego portugalskim luzotropikalizmem w interpretacji Antónia Salazara. Kościół katolicki, któremu generał Francisco Franco powierzył zarządzanie systemem edukacji w kolonii, był głównym propagatorem frankistowskiej ideologii na afrykańskiej ziemi, strażnikiem kolonialnej i katolickiej moralności oraz społecznego i politycznego porządku.

pojęcia „nacionalizm” w Hiszpanii, <http://www.legitymizm.org/panhispanizm-separatyzm-suwerenizm> [12.08.2023].

³ Zob. W.J. Callahan, *The Catholic Church in Spain, 1875–1998*, The Catholic Univ. of American Press, Barcelona, Crítica, 2002; J.M. Cuenca, *Aproximación a la historia de la Iglesia contemporánea en España*, Madrid, Rialp, 1978; R. Díaz-Salazar, S. Giner, *Religión y sociedad en España*, Madrid, CIS, 1993; F. Lannon, *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España, 1875–1975*, Madrid, Alianza, 1990; H. Rauger, *La espada y la cruz (la Iglesia) 1936–1939*, Barcelona, Ed. Bruguera, 1977; tenże, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la guerra civil española 1936–1939*, Barcelona, Península, 2001; G. Redondo, *Historia de la Iglesia en España 1931–1939*, Madrid, Rialp, 1993; tenże, *Política, cultura y sociedad en la España de Franco (1939–1975)*, Navarra, Eunsa, 1999; T. Miłkowski, *Kościół w społeczeństwie hiszpańskim XIX i XX wieku. Od mnichów na wojnie do wojny z mnichami*, Łask, Oficyna Wydawnicza Leksem, 2006.

Problem badawczy, który formułujemy, streszcza się w pytaniu o to, czy i w jakim stopniu Gwinejczycy przepracowali traumę kolonializmu na poziomie religijnym. Czy w kraju, w którym obecnie ponad 90% mieszkańców deklaruje się jako katolicy, postrzegający Kościół katolicki przede wszystkim jako swoistą wspólnotę duchową stanowiącą istotną przeciwwagę dla krwawych dyktatur⁴ Francisca Maciasa (1969–1979) i Teodora Obianga (od 1979 r.)⁵, które zniszczyły tradycyjne, wspólnotowe formy życia silniej niż kolonializm, istnieje przestrzeń na rozliczenie z opresyjną przeszłością Kościoła jako instytucji?

Artykuł jest podzielony na dwie części. W pierwszej, opierając się na opracowaniach historycznych, przedstawiamy historię obecności

⁴ Istotną rolę pod tym względem odegrała pielgrzymka Jana Pawła II w lutym 1982 r., którą papież Polak odbył na zaproszenie późniejszego pierwszego arcybiskupa Gwinei Równikowej Rafaela Marii Nzé Abuy. Po jedenastu latach dyktatury Maciasa, który zerwał stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską i okrutnie prześladował katolików, zostały one wznowione w grudniu 1981 r. Papież mówił ponad 20 tys. Gwinejczyków zgromadzonych w Malabo, a potem ponad 50 tys. w Bata, w części kontynentalnej kraju, o konieczności przestrzegania praw człowieka, o ludzkiej godności, cierpieniu i o budowaniu sprawiedliwego państwa prawa. Jego słowa były dla gwinejskich katolików duchowym wsparciem i zostały przez nich odczytane jako wyraz szczerego zatroskania głowy Kościoła ich ciężkim losem. Do dzisiaj wizyta Jana Pawła II jest przez Gwinejczyków wspominana z czułością i mówią o niej z wdzięcznością nawet ci, którzy urodzili się po pielgrzymce papieża. Pielgrzymka ta była bowiem dla udręczonych dyktaturami Gwinejczyków promieniem nadziei, znakiem, że Watykan wie o ich cierpieniu, a papież jest z nimi w trudnych historycznych doświadczeniach.

⁵ Obszernie na temat gwinejskich dyktatorów zob. A. Nze Nfumu, *Macías: verdugo o víctima*, Madrid, Herrero y Asociados, 2004; M. Liniger-Goumaz, *De la Guinée Équatoriale. Éléments pour le dossier de l'Afrofascisme*, Genève, Éditions du Temps, 1983; tenże, *Guinea Ecuatorial. La democracia nguemista sin cambios*, Madrid, Editorial Claves para el Futuro, 2000; tenże, *La démocratie. Dictature camouflée, démocratie truquée*, Paris, L'Harmattan, 1992; D. Ndong Bidyogo, *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial*, wyd. 2 rozszerzone [1977], Barcelona, Bellaterra, 2019; D. Ndong Econg Eyang, *El problema africano y de la Guinea Ecuatorial. La moralidad política*, Madrid, Letra Clara, 2002.

Kościół katolicki i prowadzonej przezeń akcji ewangelizacyjnej i edukacyjnej w Gwinei Hiszpańskiej, skupiając się na pracy misjonarzy odpowiedzialnych za funkcjonowanie systemu szkolnictwa w kolonii. W drugiej części artykułu omawiamy natomiast ideologię państwa frankistowskiego, jakiej była podporządkowana działalność Kościoła katolickiego w Gwinei Hiszpańskiej, bazując na metodologicznej perspektywie zaproponowanej w artykule „Mito franquista y realidad de la colonización de la Guinea Española” przez Gustau Nerína (1997).

Początki Kościoła katolickiego i działalność misjonarzy w Gwinei Hiszpańskiej

Kiedy pierwszy hiszpański gubernator kolonii Carlos de Chacón w 1858 r. przybył do Gwinei, wraz z nim na statku przyплыли także pierwsi jezuici, których przełożonym był José Irisarri, drugi prefekt apostolski w historii kolonii w latach 1858–1868. Jezuici prowadzili w Gwinei zorganizowaną działalność misyjną i już w 1862 r. założyli pierwszą katolicką szkołę misyjną na Fernando Po (dzisiaj Bioko) w stolicy kraju Santa Isabel (hiszpańska, kolonialna nazwa Port Clarence, dzisiaj Malabo), w dzielnicy Banapá. Oprócz religii uczyli zamieszkujących wyspę Bubich pisanie i czytania. Zadaniem jezuitów było „wyparcie” anabaptystów i metodystów, którzy już w 1829 r. wzniesli pierwszą chrześcijańską kaplicę na Fernando Po, oraz pomoc w akcji „hispanizacji” kolonii po ponad trzydziestoletniej obecności Anglików zarządzających hiszpańskimi posiadłościami od 1827 r.⁶

⁶ Szerzej o brytyjskiej obecności na Fernando Po zob. I.K. Sundiata, *From Slaving to Neoslavery. The Bight of Biafra and Fernando Po in the Era of Abolition, 1827–1930*, Madison, 1996; A. Carrasco González, *El proyecto de venta de Fernando*

W 1843 r. Lerena y Barry, dowódca drugiej hiszpańskiej wyprawy ekspedycyjnej do Gwinei, ogłosił religię katolicką oficjalną religią kolonii, co potwierdził w 1845 r. królewski komisarz nominowany na konsula Guillemard de Aragón. Na czele królewskiej ekspedycji, której celem była pacyfikacja buntującej się przeciw europejskim najazdom rodzimej ludności na wyspach Fernando Po, Annobón i Corisco, stanął kapitan Nicolás de Montetola. W wyprawie brał udział wikariusz generalny biskupa polowego Jerónimo Usera Alarcón, profesor greki z Uniwersytetu w Madrycie. Kształcił on dwóch Afrykanów przywiezionych do metropolii przez Lerenę, których edukacja miała wykazać zasadność prowadzenia misji katolickiej w Gwinei⁷. Biskup polowy miał ją założyć w 1844 r. na Fernando Po. W zadaniu tym miał go wspierać eksklaustrowany kapucyn Juan del Cerro, który zajął miejsce ojca Vicenta Ariasa, hebraisty, po jego odmowie wzięcia udziału w wyprawie. Bubi nie zrobili na Alarcónie dobrego wrażenia, opisał ich w deprecjujący sposób jako „cherlawych, choć niezupełnie niezdatnych do pracy”⁸. Wyprawa ani akcja ewangelizacyjna nie były dobrze zaplanowane i nie przyniosły pożądaných rezultatów. Aż do 1846 r. tereny kolonii podlegały biskupowi z portugalskiej wówczas Wyspy Książęcej i dopiero w tym r. przeszły pod kościelne zwierzchnictwo przełożonemu misjonarzy hiszpańskich. Kilka lat później, w 1852 r., podjęto próbę założenia pierwszej zorganizowanej

Po y Annobón a Gran Bretania en 1841, „Estudios Africanos”, X, (18-19), 1996, s. 58-59.

⁷ O kuriozalnym procesie „cywilizowania” i „nawracania” tych dwóch ochrzczonych Afrykanów, których matką chrzestną była sama królowa Isabel II, zob. M. Vilaró y Güell, *Los avatares de la primera expedición misionera a las posesiones españolas del Golfo de Guinea a cargo de los eclesiásticos ilustrados Jerónimo Mariano Usera y Alarcón y Juan del Cerro*, „HISPANIA NOVA. Revista de Historia Contemporánea”, (9), 2009, <http://hispanianova.rediris.es> [11.08.2023].

⁸ J.M. Usera y Alarcón, *Memoria de la isla de Fernando Po*, Madrid, Imprenta de T. Agudo, 1848, s. 13.

misji na Fernando Po, ale dopiero w 1855 r., staraniem kapelana Izabeli II Miguela Martíneza Sanza, Stolica Apostolska podjęła decyzję o utworzeniu prefektury Aaostolskiej na Fernando Po. Sanz stał się pierwszym prefektem apostolskim w Gwinei (1856–1857), dokąd przybył 24 maja 1856 r. w towarzystwie pięciu kapłanów, jednego diakona oraz kilku zakonnic ze Zgromadzenia Służebnic Maryi, których prefekt był przełożonym⁹. Sanz przekonał władze metropolii, aby do Gwinei wysłać jako osadników więźniów i skazańców, którzy przybyli wraz z grupą duchownych. To oni mieli „cywilizować” Bubich, o których Sanz wypowiadał się w bardzo pejoratywny sposób. Opisał ich jako „leniuchów, w naturalny sposób przeznaczonych do poddaństwa; ludzi, którzy nie mają innych potrzeb życiowych niż zaspokojenie głodu”¹⁰.

W momencie objęcia przez Sanza funkcji liczba katolików na Fernando Po nie przekraczała dwudziestu osób. Byli to osadnicy przywiezieni tutaj z portugalskiej kolonii – Wyspy Świętego Tomasza. Prefekt postanowił 27 maja wyprawić się z trzema księżmi, pięcioma zakonnicami, stolarzem, katechetą oraz dwoma rolnikami na wyspę Corisco, gdzie zostali dobrze przyjęci przez Afrykanów i gdzie udało im się wynegocjować nabycie domu oraz ziemi, na której w przyszłości miał zostać wzniesiony kościół. Wyprawa, której celem było także dotarcie na Annobón, musiała zostać jednak przerwana z powodu choroby Sanza. Wysoka śmiertelność wśród Hiszpanów z powodu chorób tropikalnych oraz trudne dla Europejczyków warunki klimatyczne doprowadziły do opuszczenia Gwinei przez większość z nich jeszcze w listopadzie 1856 r. Na Fernando Po pozostał tylko katecheta Nicolás Busquet z małżonką. Warto

⁹ Zob. *Breve historia de la Iglesia en Guinea Ecuatorial*, <http://humanitas-guineae.blogspot.com/2013/09/breve-historia-de-la-iglesia-en-guinea.html> [15.08.2023].

¹⁰ M. Martínez y Sanz, *Breves apuntes sobre la isla de Fernando Po en el Golfo de Guinea*, Madrid, Imprenta de Higinio de Renses, 1856, s. 18.

podkreślić w tym miejscu, w kontekście rozważań o związkach między polityką a religią, że od samego zarania hiszpańska działalność ewangelizacyjna w Gwinei była nierozzerwalnie złączona z działalnością polityczną i kolonizacyjną Hiszpanii. Misjonarze wysyłani do Gwinei od czasów wyprawy gubernatora Chacóna, tj. od czasów wprowadzenia zorganizowanej działalności misyjnej przez jezuitów, podległych prefektowi Irisarriemu, nosili tytuł misjonarzy zamorskich (*Misioneros de Ultramar*), który zobowiązywał ich do odbywania obowiązkowej służby wojskowej, a akcja ewangelizacyjna, która miała być ich priorytetem, była określana w dokumentach jako „religijno-patriotyczna”.

Od wydania w 1858 r. pierwszego dokumentu regulującego warunki funkcjonowania kolonii „Real Decreto sobre colonización de las islas españolas del Golfo de Guinea” (Dekret królewski o kolonizacji hiszpańskich wysp w Zatoce Gwinejskiej) działalność polityczna i religijna Hiszpanii w Afryce były ze sobą sprzężone. Jak zauważyła Campos Serrano, kolonizatorzy roztoczyli kontrolę nad każdym aspektem życia skolonizowanych, którzy mogli zachować własne tradycje, o ile „nie były one sprzeczne z prawami kolonialnymi, z kolonialnym porządkiem publicznym, z katolicką moralnością lub misją cywilizacyjną i z zasadami kolonialnego prawa”¹¹. W praktyce oznaczało to jednak, że Afrykanie nie mieli prawa do kultywowania własnych zwyczajów i obrzędów religijnych. Od 1857 r. państwo hiszpańskie przeznaczyło specjalne środki finansowe na wsparcie misji i aktywnie brało udział w, niekoniecznie pokojowym, nawracaniu tubylców. Znane i opisane są przypadki palenia tradycyjnych miejsc kultów afrykańskich, zmuszania Afrykanów do słuchania kazań księży katolickich czy gróźb użycia przemocy fizycznej wobec mężczyzn praktykujących

¹¹ A. Campos Serrano, *Nacionalismo anticolonial en Guinea Ecuatorial*, „Araucaria”, (9), 2003, s. 177.

tradycyjną poligamię¹². W 1889 r. gubernator nawet oficjalnie zakazał jej praktykowania, ale nie dysponował odpowiednimi środkami przymusu, aby zakaz ten wyegzekwować¹³.

Sprzężenie polityki z religią odzwierciedlało również ustanowienie katolicyzmu religią obowiązującą wszystkich mieszkańców kolonii przez drugiego gubernatora kolonii, José de la Gándarę (1859)¹⁴. Zarówno Chacón, jak Gándara ustalili polityczne zasady obowiązujące w Afryce, podzieliwszy poszczególne kompetencje między administrację, wojsko i duchowieństwo. Kościół cieszył się szczególnymi przywilejami, a poprzez zasiadanie duchownych w tzw. Radzie Gubernatorskiej miał realny wpływ na życie skolonizowanych. I tak kolonia miała podlegać gubernatorowi, którym musiał być wojskowy w stopniu co najmniej generała brygady lub pułkownika. Miał do swojej dyspozycji ciało doradcze w postaci Rady Gubernatorskiej, złożonej z cywili, wojskowych oraz właśnie duchownych jako osób cieszących się szczególnym prestiżem i szacunkiem w kolonialnej hierarchii.

Już wtedy, na tym wczesnym etapie efektywnej kolonizacji hiszpańskiej w połowie XIX w., w sprawozdaniach, które Gándara wysyłał do Madrytu, pobrzmiwała nie tylko nuta domniemanej wyższości cywilizacyjnej, moralnej i religijnej Hiszpanów, która z czasem dała początek tzw. hispanocentrycznemu paternalizmowi¹⁵, ale także eksplicitna zachęta do politycznego i ekonomicznego

¹² M. Liniger, *Comment on s'empare d'un pays*, Genève, Editions du Temps, 1989, s. 63; G. Nerín, *Guinea Ecuatorial. Historia en blanc i negra*, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Barcelona, 1992, s. 209-216.

¹³ M. Liniger, dz. cyt., s. 62.

¹⁴ J. Creus, *Expediciones jesuitas al Este y al Oeste de Fernando Po (1862-1863)*, „Estudios Africanos”, 12 (22-23), 1988, s. 58-59.

¹⁵ P. García Ascanio, *Guinea Ecuatorial: de colonia a sultanato*, Madrid, b.w., 2010, s. 9.

podboju, prowadzonego jednak pod płaszczykiem ewangelizacji i tzw. misji cywilizacyjnej:

„W sercu Afryki mieszka zło i do serca Afryki trzeba dotrzeć z lekarstwem na nie. Niechaj będzie nim chrześcijaństwo i cywilizacja, wprowadzane pokojowymi metodami, jeśli okaże się to możliwe. Zaszczepiajmy je barbarzyńskim dzieciom tubylców, ewangelizując i edukując tych dzikusów. Używajmy jednak także metody podboju i wojny, bo, mówiąc o Afryce, są to całkiem humanitarne, a na pewno najbardziej skuteczne sposoby działania”¹⁶.

W 1883 r., po prawie dwudziestu latach nieobecności jezuitów na terenie Gwinei, spowodowanej ich wygnaniem po rewolucji 1868 r., przybyli na Fernando Po misjonarze ze Zgromadzenia Misjonarzy Niepokalanego Serca Maryi, zwani klaretynami. Zakon, założony przez Antonia Clareta (1807–1870), dawnego kapelana Izabelli II i arcybiskupa Santiago de Chile, był początkowo reprezentowany przez sześciu księży i sześciu braci zakonnych, podległych prefektowi apostołskiemu Ciriaco Ramirezowi (1883–1888). Od 1884 r. zgromadzenie klaretynów zaczęło rozwijać zorganizowaną sieć szkół na terytorium kolonii. Sześćdziesięciu czterech misjonarzy założyło osiem misji: cztery na Fernando Po, po jednej na Anno-bón, Corisco i Elobey Chico i ostatnią w części kontynentalnej zwanej Cabo de San Juan. W każdej misji otwierano szkoły, aby przyciągnąć do Kościoła miejscową ludność. Najbardziej znane z nich to szkoły misyjne w San Carlos (1888) oraz Basilé (1892). Przez cały okres kolonialny edukacyjna działalność w Gwinei Hiszpańskiej była prowadzona głównie przez klaretynów (około 384 misjonarzy), chociaż wspierali ich z czasem także misjonarze

¹⁶ J. de la Gándara, *Informe al gobierno de S.M. San Vicente de la Barquera (Cantabria)*, oprac. J. Creus y M.L. De Castro, Colección: Documentos de la Colonización, 2, 1996, s. 41.

z innych zgromadzeń i zakonów, np. z Zakonu Niepokalanego Poczęcia.

W 1904 r., na mocy umowy zawartej pomiędzy Kongregacją Rozkrzewiania Wiary a rządem hiszpańskim, przekształcono prefekturę apostolską Fernando Po w wikariat apostolski, co umożliwiło rok później wysłanie do kolonii biskupa, ojca Armengola Colla. W 1914 r. objęto w Gwinei obowiązkiem szkolnym wszystkie dzieci w wieku od pięciu do piętnastu lat. Niewystarczająca liczba szkół i nauczycieli spowodowała jednak, że obowiązek ten nie mógł być spełniony. Aby zaradzić problemowi i wykształcić przyszłych nauczycieli misjonarzy, prefekt apostolski Armen-gol Coll ufundował w Riaba pierwsze seminarium, przeniesione cztery lata później do Basilé, które miało kształcić duchownych. W seminarium nauczano przede wszystkim filozofii, natomiast teologii seminarzyści mieli uczyć się w ramach systemu stypendiów przyznawanych na wyjazd na dalsze studia do Hiszpanii. Również absolwenci seminarium w Concepción, założonego nieco później, bo w 1956 r., i kształcącego natywnych gwinejskich klaretynów, po odbyciu pięcioletnich ogólnych studiów humanistycznych mieli kontynuować naukę w Hiszpanii.

W 1935 r. rząd republikański powołał Instituto Colonial Indígena (Kolonialny Instytut Tubylczy) w celu wykształcenia nauczycieli i pomocników administracyjnych spośród ludności afrykańskiej.

Reżim frankistowski uznał w 1939 r. Hiszpanię za państwo wyznaniowe, a religię katolicką za religię państwową. Tym samym była ona również obowiązującą religią w kolonii, a za jej krzewienie odpowiedzialne były tak misje katolickie, jak i kolonialny system edukacji. W 1943 r. w życie weszły kolonialne Estatutos de Enseñanza (ustawy o szkolnictwie). Dowiadujemy się z nich, że szkolnictwo na terenach hiszpańskich nad Zatoką Gwinejską opierać się miało na kolonialnych i pedagogicznych tradycjach, których celem było podtrzymywanie „chrześcijańskiego i hiszpańskiego

ducha”. Celem systemu edukacji miało być doprowadzenie „tubylców” do „jedynej Prawdy” i ich duchowy rozwój. Z tego powodu edukacją miały zajmować się misje katolickie.

Działając w tym duchu, w sierpniu 1944 r. reżim generała Franco wprowadził tzw. prawo Álvareza, nazwane tak od nazwiska głównego inspektora nauczania w kolonii Heriberta Ramóna Álvareza Garcíi (ur. 1912), który pracował w Gwinei w latach 1938–1949. Lektura jego „Historia de acción cultural de la Guinea Española” (Historia akcji kulturalnej w Gwinei Hiszpańskiej) z 1948 r. ukazuje nam człowieka przekonanego o niskiej inteligencji rdzennej ludności oraz intelektualnej i kulturowej wyższości Hiszpanów¹⁷. Álvarez postulował prowadzenie kulturowej asymilacji afrykańskich dzieci od najmłodszych lat po to, by wkraczając w dorosłość, „były one zdolne do ostatecznego i racjonalnego zerwania z tym, co plemienne i szkodliwe”¹⁸. W tym celu w szkołach nauczano wyłącznie języka i kultury hiszpańskiej. Tę ostatnią lokowano w orbicie hiszpańskiego katolicyzmu, w związku z czym uczestnictwo w niedzielnych mszach i piątkowych katechezach było obowiązkiem każdego Afrykanina. Álvarez, jako gorliwy katolik i oddany frankizmowi urzędnik państwowy, postawił sobie za cel uczynienie z Afrykanów, za pomocą systemu edukacji, dobrych chrześcijan oraz czarnych, „zhispanizowanych” patriotów¹⁹. „Matką ojczyzną”

¹⁷ H.R. Álvarez Garcíi, *Historia de la acción cultural en la Guinea Española*, Madrid, IDEA, 1950. W swoich artykułach i esejach Álvarez pisał o Afrykanach jako o „niższej rasie”, „prymitywnym ludzie” i o trudach cywilizowania ludzi o niepokojących go zwyczajach rodzinnych i seksualnych. Zob. H.R. Álvarez Garcíi, *Como educa España en Guinea*, „Revista Geográfica Española”, (24), 1949; tenże, *La cultura, problema fundamental en la colonización*, „Archivos del Instituto de Estudios Africanos”, (8), 1949; tenże, *Enseñanza y política social en Guinea*, „Cuadernos de Estudios Africanos”, (12), 1950.

¹⁸ H.R. Álvarez Garcíi, *Historia...*, dz. cyt., s. 35.

¹⁹ Więcej na temat życia oraz kolonialnej działalności H.R. Álvareza Garcíi, zob. G. Álvarez Chillida, *Raza y pedagogía. El inspector Heriberto Ramón Álvarez*

miała być ultrakatolicka Hiszpania, której kultury, wyznawanych wartości i zasad nauczano w kolonialnych szkołach. W ten sposób przymusowa chrystianizacja została sprzężona z działaniami asymilacyjnymi, podejmowanymi tak przez szkołę, jak przez administrację kolonialną. Na skutek tych działań religia katolicka była przez Gwinejczyków uważana za obcą i narzuconą. Misjonarzy z kolei postrzegano jako część represyjnego aparatu kolonialnego. Jak trafnie zauważył Olegario Negrín Fajardo, w przeciwieństwie do krajów Maghrebu, gdzie Hiszpanie wykazywali się względny szacunkiem dla do zwyczajów i religii rodzimej ludności, w Gwinei wprowadzili oni ostre „represje wymierzone w religię i odwieczną obyczajowość ludności negroafrykańskiej”²⁰.

Prawo wprowadzone przez Álvareza przewidywało trzy cykle nauczania: podstawowy (pięcioletni), średni, przygotowujący do wstąpienia do Escuela Superior Indígena (Wyższa Szkoła Tubylcza, która miała zastąpić istniejący dotąd Kolonialny Instytut Tubylczy), oraz wyższy, w ramach którego mieli być kształceni przyszli pracownicy administracyjni. Widać wyraźnie, że celem edukacji kolonialnej nie było prowadzenie głoszonej „misji cywilizacyjnej”, skupionej na rozwoju intelektualnym Afrykanów, lecz raczej przygotowanie niezbyt licznych, ale sprawnych i zasymilowanych kadr administracyjnych, które miały pomóc Hiszpanom zachować porządek kolonialny. Wyższa Szkoła Tubylcza miała charakter ściśle elitarny. Ndongo Bidyogo podaje, iż w latach 1946–1949 ukończyło ją zaledwie siedemdziesięciu dwóch nauczycieli i pracowników administracyjnych. Do lat sześćdziesiątych jedna szkoła przypadała na prawie półtora tysiąca dzieci, co świadczy o niskim wskaźniku skolaryzacji w epoce kolonialnej. W porównaniu

y la enseñanza colonial franquista en Guinea (1938–1949), „Spagna contemporanea”, (51), 2017, s. 57–86.

²⁰ O. Negrín Fajardo, *Historia de la educación en Guinea Ecuatorial: el modelo educativo español*, Madrid, UNED, 1993, s. 39.

jednak z późniejszą degrengoladą systemu edukacji w czasach pierwszej postkolonialnej dyktatury Macíasa (1968–1979) szkolnictwo kolonialne jawi się jako dobrze zorganizowane, pomimo że silnie zideologizowane. W czasach kolonii wybudowano sieć szkół podstawowych i średnich, także o profilu zawodowym, np. Szkołę Rolniczą i Rzemieślniczą. Uczniowie szkół średnich mogli liczyć na otrzymanie stypendiów na studia wyższe w Hiszpanii.

Warto w tym miejscu zwrócić również uwagę na działalność publicystyczną misjonarzy, która w dłuższej perspektywie przyczyniła się do narodzin literatury hispanoafrykańskiej. Pierwsi piszący po hiszpańsku Gwinejczycy zadebiutowali na łamach kolonialnego pisma „Guinea Española” (Gwinea Hiszpańska), wydawanego od 1903 do 1969 r. przez misjonarzy ze Zgromadzenia Niepokalanego Serca Maryi (Congregación del Corazón Inmaculado de María) w Banapá na Bioko. Oprócz funkcji informacyjnej czasopismo postawiło sobie za cel obronę i promowanie hiszpańskich interesów kolonialnych, co kolejny raz ukazuje sprzężenie działalności religijnej z polityczną w kolonii. Misyjne pismo było podzielone na kilka działów tematycznych, wśród których znajdowały się „Página Literaria” (Strona Literacka) i „De nuestra biblioteca africanista” (Z naszej afrykanistycznej biblioteczki). W 1947 r. czasopismo zainaugurowało dział „Historias y Cuentos” (Historijki i Opowieści), poświęcony „naszym tubylcom”. Redaktorzy poprosili misjonarzy o nadsyłanie zapisów ustnych opowieści snutych przez Afrykanów, transkrypcji ich piosenek, opowiadań, przysłów i bajek w celu utrwalenia ich w piśmie i tym samym ocalenia od zapomnienia. Redakcja otrzymała obfitą korespondencję. Uczniowie szkół misyjnych, seminarzyści i nieliczni jeszcze wtedy czarni nauczyciele masowo nadsyłali dziesiątki transkrypcji różnych gatunków oratury. Na łamach pisma opublikowano siedemdziesiąt jeden opowiadań trzydziestu dwóch Gwinejczyków. Z czasem samo transkrybowanie oratury nie wystarczało i pisarze zaczęli

modyfikować tradycyjne przekazy, stosować środki literackie i pisać utwory, które pozostawiały miejsce na zróżnicowaną interpretację przez czytelników. Zaczęli przywiązywać także większą wagę do formy estetycznego wyrazu, charakterystycznego dla tekstów pisanych. W ten sposób narodziła się kolonialna, hybrydyczna literatura hispanoafrykańska²¹.

Począwszy od 1953 r., kiedy ukazała się pierwsza powieść napisana po hiszpańsku przez czarnego Gwinejczyka Leoncia Evitę pt. *Cuando los combes luchaban* (Gdy walczył lud Komba)²², na literaturę gwinejską zaczął mieć wpływ rozkwit ideologii frankizmu. Przejawiał się on w swoiście pojmanym nacjonalizmie, reprezentowanym zarówno przez mieszkańców metropolii, jak i kolonialistów zamieszkujących Afrykę. Głównym założeniem frankizmu – centralizmowi, klerykalizmowi, autorytaryzmowi

²¹ Obszernie na ten temat zob. R. Díaz-Szmidt, *W cieniu imperium – początki literatury w Gwinei Równikowej*, [w:] *Gdzie jesteś, Gwineo? Próby kształtowania tożsamości narodowej w twórczości pisarzy z Gwinei Równikowej*, Warszawa, ASPRA-JR, 2017, s. 125-149; tenże, *Narodziny literatury w Gwinei Równikowej. Nurt hiszpański i gwinejski w hispanoafrykańskiej literaturze kolonialnej*, „Afryka” (47), 2018, s. 71-100.

²² W powieści narrator wielokrotnie daje wyraz swojego podziwu dla białych, którzy „zostali wysłani przez Rambé (Boga), żeby przynieść nam cywilizację” (1953, s. 14). Hiszpanie są ukazywani w pozytywnym świetle. Opisując miejscową piękność, narrator uzasadnia swój zachwyt kobietą, tłumacząc, że „była ona proporcjonalnie zbudowana i tak samo ładna jak Hiszpanki” (s. 19). Czarni Afrykanie są natomiast uosobieniem wszelakich wad, są „nierozsądni” (s. 20), „dzicy” (s. 13) i „oporni w nauce” (s. 19). Powieść stanowi pretekst do ukazania zbawiennej misji cywilizacyjnej i chrystianizacyjnej, prowadzonej w Gwinei przez białych misjonarzy i hiszpańskich kolonizatorów. Jak zauważył postkolonialny pisarz gwinejski Joaquín Mbomio Bacheng, pierwsza powieść gwinejska stanowi apologię światłych kolonizatorów, uosabiających racjonalność i naukę świata zachodniego oraz panujących nad Afrykanami i unicestwiających ich autochtoniczne tradycje, postrzegane jako wsteczne, barbarzyńskie i niecywilizowane. Zob. J. Mbomio Bacheng, *Leoncio Evita o „Cuando los combes luchaban”*. *Una obra transcendental*, „Afro-Hispanic Review”, 19, 1, 2000, s. 72-78.

i nacjonalizmowi – był podporządkowany system edukacji Afrykanów, którzy w ramach obowiązku szkolnego uczyli się historii, geografii i literatury Hiszpanii. Jedynymi dostępnymi wzorcami literackimi były utwory pisarzy hiszpańskich, które stanowiły obiekt szkolnych analiz i ukierunkowanych ideologicznie interpretacji. Literatura hiszpańska była wzorem do naśladowania, a literatura pisana przez Gwinejczyków stanowiła odzwierciedlenie hiszpańskiego dyskursu kolonialnego usprawiedliwanego ideologią frankizmu.

„Przez Imperium aż do Boga” – ideologia frankizmu i jej implementacja w Afryce

W latach 1936–1939 na ziemiach Hiszpanii toczyła się krwawa wojna domowa między republikanami, reprezentującymi świeckie poglądy, wspieranymi przez liberałów i komunistów, oraz nacjonalistami, zwanymi faszystami lub frankistami, wspieranymi przez bogate ziemiaństwo, kapitalistów i duchowieństwo katolickie²³. Kiedy w 1939 r. zwycięstwo nacjonalistów zakończyło wojnę,

²³ Istnieje obszerna i często spolaryzowana ideologicznie bibliografia w języku hiszpańskim, dotycząca tego konfliktu, który wciąż budzi kontrowersje i dzieli społeczeństwo hiszpańskie. Również po polsku ukazały się opracowania, których autorzy starali się całościowo spojrzeć na historię bratobójczej walki, ale także one często nie są wolne od stronniczości, zob. T. Zubiński, *Wojna domowa w Hiszpanii 1936–1939*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, 2015; P. Skiubiński, *Między ołtarzem a tronem. Państwo i Kościół w Hiszpanii w latach 1931–1953*, Warszawa, Neriton, 2013; J.M. Chodakiewicz, *Zagrabiona pamięć. Wojna w Hiszpanii 1936–1939*, Warszawa, Fronda, 1997; R. Majzner, *Wojna domowa w Hiszpanii 1936–1939 w obserwacjach i analizach Oddziału II Sztabu Głównego Wojska Polskiego*, Radomsko, Wydawnictwo Taurus, 2012. Ukazały się również polskie przekłady opracowań zagranicznych badaczy dotyczące konfliktu, zob. A. Beevor, *Walka o Hiszpanię 1936–1939. Pierwsze starcie totalitaryzmów*, Kraków, Wydawnictwo Znak, 2009.

rozpoczął się w historii tego kraju niemalże czterdziestoletni okres tzw. Państwa Hiszpańskiego (*Estado Español*). Było to państwo o ustroju autorytarnym, nazywanym autorytarnym frankizmem, faszyzującą dyktaturą wojskową lub po prostu epoką Franco. Na czele państwa stał wódz (*caudillo*) – generał Francisco Franco (1892–1975)²⁴. Starał się on utrzymać równowagę między głównymi wspierającymi go siłami, czyli armią, Falangą²⁵ i Kościołem katolickim.

Jak zauważył Gustau Nerín, po zwycięstwie w wojnie domowej pragnieniem wojskowych stała się odbudowa utraconej w czasach republiki narodowej „wielkości” Hiszpanii²⁶ i powrót do czasów świetności Imperium Hiszpańskiego (1492–1898)²⁷, nad którym „słońce nigdy nie zachodziło”, jak mówiono o nim od czasów Karola V Habsburga, króla Hiszpanii w latach 1516–1556. Pragnienie powrotu do czasów świetności oraz chęć odczuwania dumy narodowej wyrażało się w nośnym w okresie tzw. pierwszego frankizmu (1939–1959) hasłem odzwierciedlającym, po raz kolejny, swoisty spłot polityki z myśleniem w kategoriach religijnych: „Przez Imperium aż do Boga”. Po raz pierwszy hasło to zostało sformułowane przez prominentnych polityków José Marię de Areilzę i Fernanda Marię Castiellę w 1941 r. w książce „Reivindicaciones

²⁴ Aby zapoznać się z biografią dyktatora, zob. L. Mularska-Andziak, *Franco*, London, Puls Publications, 1994; R. Casas de la Vega, *Franco, żołnierz. Jedyne biografie wojskowe największego żołnierza Hiszpanii w XX wieku*, Krzeszowice, Ostoja, 2001.

²⁵ Partia polityczna głosząca program nacjonalistyczny, założona w 1933 r. przez Prima de Riverę. Czerpała wzorce z włoskiej Narodowej Partii Faszystowskiej oraz niemieckiej NSDAP. Nacjonalistyczna i katolicka ideologia partii, jedynej legalnej pod rządami Franco, stała się oficjalną ideologią Państwa Hiszpańskiego.

²⁶ G. Nerín i Abad, *Mito franquista y realidad de la colonización de Guinea Ecuatorial*, „Estudios de Asia y África” XXXII, (1), 1997, s. 9-30.

²⁷ Datami granicznymi tego okresu są daty dopłynięcia Kolumba do Ameryki oraz utraty przez Hiszpanię Kuby, Portoryko i Filipin.

de España”²⁸. Autorzy przekonywali, iż Gibraltar, Oran, tereny położone między deltą Nigru a Kongiem Francuskim (dzisiejsza część Republiki Konga, Gabon i Republika Środkowoafrykańska), Maroko Francuskie, geograficzna kraina Rio de Oro oraz Mauretania powinny należeć do Hiszpanii. Tymczasem u zarania frankizmu skromne posiadłości kolonialne metropolii ograniczały się do Fernando Po, Rio Muni (części kontynentalnej Gwinei), Sidi Ifni, protektoratu na północy Maroka i niewielkich obszarów na południu, graniczących z Saharą. Franco zadawał sobie sprawę, że zgłaszane przez Hiszpanów pretensje terytorialne w Afryce wymagały podbudowy w postaci przekonującego ideologicznego dyskursu kolonialnego. Według Nerina skomponowano go z połączenia trzech ideologii: *hispanidad*, hispanotropikalizmu oraz regeneracjonizmu²⁹. Najbardziej interesujące z nich w kontekście naszych rozważań są dwie pierwsze.

Pojęcie *hispanidad*, dzisiaj odnoszące się do symbolicznej i kulturowej „wspólnoty języka, literatury i sztuki”³⁰, w czasach kolonialnych odsyłało do „sfery znaczeniowej opartej na idei prymatu cywilizacyjnego Hiszpanii i jej dziedzictwa”³¹. Koncepcja ta kształtowała się począwszy od 1492 r., bazowała na przekonaniu o istnieniu specyficznych i ocenianych jako wzorowe cech moralnych, etycznych i duchowych, mających charakteryzować Hiszpanię oraz ludy przyjmujące za swoje jej wartości. W takim rozumieniu terminu używali Rubén Darío, Marcelino Méndez Pelayo, Juan Valera, Rafael Alberti i Miguel de Unamuno. Zostali oni uznani za

²⁸ J.M. Areilza, F.M. Castiella, *Reivindicaciones de España*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1941.

²⁹ G. Nerín i Abad, *Mito franquista...*, dz. cyt., s. 11.

³⁰ M. Biernacka, *Hiszpania wielokulturowa. Problemy z odmiennością*, Warszawa, Scholar, 2012, s. 66. Por. tenże, *La Hispanidad. Idea prymatu narodu hiszpańskiego*, „Studia Socjologiczne”, 194, (3), 2009, s. 109-134.

³¹ Tamże, s. 67.

propagatorów koncepcji *hispanidad*³². Nerín zwraca uwagę przede wszystkim na publikację Ramira Maeztu z 1934 r. zatytułowaną „Defensa de la hispanidad” (Obrona hispanidad). Maeztu stał się tym samym jednym z czołowych ideologów frankizmu, rozwijającym koncept *hispanidad*, zakorzeniony ideowo w tzw. narodowym katolicyzmie hiszpańskim (*nacionalcatolicismo*), który swojego głównego teoretyka znalazł w osobie Marcelina Menéndeza y Pelayo (1856–1912). Jak trafnie zauważa Jacek Bartyzel:

„Esencją hispanidad jest uczynienie wiary naczelną wartością życia we wszystkich jego wymiarach; indywidualnego życia duszy i zbiorowego życia wspólnoty. Hiszpański integralizm narodowo-religijny to bezwarunkowe podporządkowanie życia doczesnego nadprzyrodzonej wieczności. Hiszpan o «duszy kastylijskiej» przedstawia sobą widok człowieka szturmującego Niebo z taką zaciekłością, z jaką inni szturmują fortece i giełdy. Ta postawa duchowa ujawnia się w każdej sferze ekspresji «kastycyzmu» (*casticismo*): w polityce transcendentальной hiszpańskich monarchów, w architekturze gigantycznych katedr i ekstatycznym malarstwie religijnym, w poezji i teatrze Złotego Wieku, w połączeniu egzaltacji z żołnierską karnością zakonu jezuitów i oczywiście w plejadzie wielkich mistyków Siglo de Oro. Prymas Hiszpanii z czasów frankistowskiej Krucjaty, kard. Gomá, powiedział w jednej ze swych homilii: Być Hiszpanem to być katolikiem. W Hiszpanii jest się katolikiem lub niczym. Od wieków krążyło nawet przysłowie, że Bóg mówi po hiszpańsku – to znaczy po kastylijsku (*lengua castellana*)³³”.

³² Zob. R. Campos López, *Primeros promotores de la idea de hispanidad: Darío, Menéndez Pelayo, Valera, Altamira y Unamuno*, „Káñina, Revista Artes y Letras de la Universidad de Costa Rica”, XXXIX (1), 2015, s. 33-51.

³³ J. Bartyzel, *Nacjonalizm a religia w krajach iberyjskich w XX wieku*, <http://www.legitymizm.org/nacjonalizm-religia-kraje-iberyjskie> [14.08.2023].

W *Obronie hispanidad* Maeztu traktuje o misji dziejowej Hiszpanii i o szczególnej więzi kulturowej, mentalnej i religijnej łączącej metropolię z krajami Ameryki Łacińskiej. Chociaż Maeztu w ogóle nie pisał o Afryce, której rzeczywistość kolonialna zasadniczo różniła się od rzeczywistości Ameryki Łacińskiej, Franco wykorzystał właśnie jego dzieło do kształtowania nacjonalistycznej propagandy na temat rzekomej jedności świata hiszpańskiego rozwijającego się pod prymatem Hiszpanii i Kościoła katolickiego. Kardynał Gomá, prymas Hiszpanii w latach 1933–1940, twierdził nawet, że koncepcja *hispanidad* jest w swojej istocie tożsama z katolicyzmem³⁴. Miała ona usprawiedliwiać i legitymizować hiszpańską obecność w Gwinei oraz narzucanie podbijanym ludom iberyjskich tradycji i religii katolickiej.

Tym samym celom służyła frankistowska recepcja koncepcji luzotropikalizmu, która stała się podstawą do stworzenia w Hiszpanii bliźniaczej koncepcji hispanotropikalizmu. Jak słusznie zauważa Nerín, za punkt odniesienia Franco nie obrał jednak koncepcji oryginalnie wypracowanej przez Gilberta Freyrego (1900–1987), brazylijskiego socjologa, antropologa, historyka i pisarza, który twierdził, że w wyniku specyfiki kolonizacji portugalskiej naród brazylijski ukształtował się jako zbiorowość naznaczona rasowym i kulturowym metysażem. Franco oparł się na interpretacji luzotropikalizmu dokonanej przez Antónia Salazara, portugalskiego przywódcę autorytarnego i faszyzującego Nowego Państwa (*Estado Novo*), którego podziwiał i szanował. António Salazar wykorzystał Freyre'owską koncepcję luzotropikalizmu do usprawiedliwienia portugalskiej kolonizacji w Afryce, próbując przedstawiać ją jako rzekomo harmonijne współistnienie ras, którego beneficjentami mieli być Afrykanie. Salazar uważał portugalskie kolonie, od

³⁴ R. Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, Cultura Española, 1941, s. 313.

połowy lat 50. XX w. nazywane prowincjami zamorskimi w Afryce, za integralną część terytorium Portugalii i przekonywał, że Portugalia nie prowadziła akcji kolonizacyjnej na wzór Anglików lub Francuzów, a jedynie misję cywilizacyjną. Franco w ten sam sposób pragnął przedstawiać hiszpańskie działania w Afryce, o czym świadczą liczne przemowy Caudillo:

„W kontekście międzynarodowym często używa się dzisiaj słusznie pejoratywnie odbieranego słowa: kolonializm. Wy jednak wiecie, że Hiszpania nigdy nie podejmowała działań kolonialnych, a jedynie cywilizacyjne, mające na celu rozwój ludów, a to zupełnie co innego. Kolonializm polega na wykorzystaniu słabszego przez silniejszego, niewykształconego przez posiadającego wiedzę, na niesprawiedliwym korzystaniu z zasobów zdominowanego kraju przez, pragnący wzbogacić się, kraj dominujący. Misja cywilizacyjna jest czymś odwrotnym i polega na udzieleniu pomocy przez tego, któremu lepiej się powodzi, temu, który jest gorzej sytuowany, aby mógł on samodzielnie poszukiwać własnej drogi rozwoju³⁵”.

W tej i wielu innych wypowiedziach Franco pobrzmiewa hiszpański paternalizm, poczucie wyższości oraz manipulowanie słowami w celu przekonania opinii publicznej o prowadzeniu przez Hiszpanię domniemanej misji dziejowej i cywilizacyjnej. Franco i jego ideolodzy przekonywali o czterech podstawowych cechach hispanotropikalizmu, którymi miały być: rzekomy brak u Hiszpanów zachowań rasistowskich, ich wrodzone skłonności misjonarskie, brak wykorzystywania ekonomicznego zamorskich posiadłości oraz skłonność do metysażu.

Nerín metodycznie dekonstruuje te – jak je trafnie nazywa – „mity” frankizmu. Badacz cytuje wypowiedź Franco, w której

³⁵ F. Franco, cyt. za A. Campos Serrano, *De colonia a estado. Guinea Ecuatorial 1955–1968*, Madrid, 2002, s. 377.

Caudillo stwierdził, iż „pozbawieni uprzedzeń rasowych, przekonani o słuszności chrześcijańskiej koncepcji równości wszystkich ludzi, Hiszpanie nigdy nie czuli się lepsi od ludów, z którymi dzielili terytorium i które wprowadzili w krąg cywilizacji Zachodu oraz chrześcijaństwa”³⁶. Nerín dekonstruuje zawarte w słowach Franco tezy, przywołując rasistowskie wypowiedzi Hiszpanów, wśród nich nawet tak znanych intelektualistów, jak Miguel de Unamuno, który nazwał Bubicz „rozwiązłymi i okrutnymi, rozpitymi i zakłamanymi”³⁷. Inni pisali o Afrykanach jako o „ciałach bez dusz, bestiach tylko podobnych do ludzi, ale bez zdolności myślenia i odczuwania”³⁸. Przykłady można mnożyć³⁹. Nie świadczą one o tym, że „Hiszpanie nigdy nie czuli się lepsi”. Wręcz przeciwnie, czuli potrzebę prowadzenia działań postrzeganych jako misyjne, zgodnie ze stwierdzeniem, iż frankistowski reżim ma moc „złączenia Półwyspu Iberyjskiego z duchem apostołskim, niezbędnym do życia prawdziwie katolickiego [...], dzięki któremu Hiszpania pozostaje wierna swojemu misyjnemu powołaniu”⁴⁰ nawracania „barbarzyńców” oraz krzewienia kultury hiszpańskiej, lepszej i „wyższej” od afrykańskiej.

Franco chętnie powtarzał w swoich przemówieniach, iż Hiszpanie nigdy nie wykorzystywali ekonomicznie Afrykanów oraz że współdzielili z nimi ziemię. Jednak kolonialna legislacja świadczyła o czymś zgoła odmiennym, nawet jeszcze przed nastaniem epoki Franco. Zgodnie z hiszpańską legislacją kolonialną w 1904 r. zre-
dagowano tzw. *Estatuto Orgánico* (statut organiczny), czyli zbiór

³⁶ F. Franco, cyt. za G. Nerín, *Mito franquista...*, dz. cyt., s. 12.

³⁷ M. de Unamuno, *apud*, J. Mas Laglera, *En el país de los bubis*, Madrid, Pueyo, 1931, s. 6.

³⁸ B. Soler, *La selva humillada*, Barcelona, Hispano-americana, 1951, s. 43.

³⁹ Zob. R. Díaz-Szmidt, *Gdzie jesteś...*, dz. cyt., s. 130-141.

⁴⁰ O. L. Morales, *África en la literatura española*, t. 3. Madrid, CSIS-Idea, 1964, s. 106.

praw dotyczących regulacji gospodarki drzewnej, kwestii własności miejskich i własności ziemi. W dokumencie tym terytorium Gwini uznano za własność państwa hiszpańskiego. Według zapisów widniejących w statucie Hiszpanie mieli obowiązek szanowania prawa do ziemi uprawianej wspólnotowo przez Afrykanów od stuleci. Jednocześnie jednak kolonizatorzy zastrzegli sobie prawo do nieprzestrzegania zapisu, jeśli wymagał tego bliżej nieokreślony „interes narodowy”. Jak zauważa Donato Ndongo Bidyogo: „Prawa nie były przestrzegane. Spekulacja stała się powszechna, a wywłaszczanie afrykańskich, prawowitych właścicieli ziemskich było na porządku dziennym”⁴¹. W tym samym 1904 r. została powołana osobliwa instytucja – Patronato de Indígenas (Patronat nad Tubylcami), funkcjonująca do 1959 r. i zarządzana przez władze kolonialne oraz duchowne. Deklarowanym zadaniem Patronatu było rozwijanie kultury i moralności wśród rdzennej ludności oraz obrona tzw. tubylców niewyemancypowanych poprzez pełnienie nad nimi nadzoru, głównie ekonomicznego, co dawało pole do dużych nadużyć. Tylko teoretycznie chodziło o reprezentowanie niezdolnych do autonomicznych działań tubylców przed gubernatorem lub innymi instancjami kolonialnymi i podejmowanie ewentualnej interwencji, np. w kwestiach związanych z zatrudnieniem. Duchowni katolicycy aktywnie działali w strukturach instytucji, sprawowali kontrolę nad ludnością afrykańską, pilnowali, aby tubylcy nie podejmowali najmniejszych choćby prób upominania się swoją godność i własność oraz denuncjowali afrykańskich nacjonalistów świeckim władzom kolonialnym.

W 1906 r. gubernator Diego Saavedra Magdalena opublikował dokument Reglamento de Trabajo Indígena (Przepisy dotyczące pracy tubylców), który – z niewielkimi zmianami – obowiązywał w kolonii aż do niepodległości. Na mocy dokumentu stworzono

⁴¹ D. Ndongo Bidyogo, *Historia...*, dz. cyt., s. 39.

instytucję Curaduría Colonial (Kuratela Kolonialna), której zadaniem miało być z jednej strony „cywilizowanie tubylców” poprzez wprowadzenie powszechnego obowiązku pracy, z drugiej zaś ułatwienie rządowi kolonialnemu, przedsiębiorcom, osadnikom rolnikom i handlowcom pozyskiwanie pracowników, wyrobników, robotników, pomocy domowej oraz służących. W czasach frankistowskich, w 1944 roku, wprowadzono kolejny dekret regulujący kwestię praw obywatelskich Afrykanów, rozszerzając obowiązujący dotąd podział na tubylców niewyemancypowanych i wyemancypowanych. W pełni wyemancypowani Afrykanie, ich żony i dzieci byli zrównani prawami z Hiszpanami w metropolii, z tym jednakże zastrzeżeniem, że czarnemu mężczyźnie nie wolno było pozostawać w związku z białą kobietą. Zdarzały się w epoce Franco publiczne lincze na Afrykanach za utrzymywanie stosunków seksualnych z Hiszpankami⁴². Biali mężczyźni nie byli karani za posiadanie czarnych kochanek, ale małżeństwa mieszane były zakazane, co znowu nie świadczy ani o braku uprzedzeń rasowych, ani o metysażu. W 1907 r. władze kolonialne rozpoczęły również budowę specjalnych dzielnic dla tubylców w Malabo, natomiast w Bata zabroniono im nawet chodzić po centrum miasta. Prowadzono w ten sposób jawną politykę segregacji rasowej. Była ona praktykowana nie tylko na ulicach, ale także w barach, w piekarniach, do których wchodzić mogli tylko biali, a Gwinejczycy musieli kupować pieczywo przez okienko z ulicy, w sklepach oraz w kościołach. Duchowni katoliccy przez cały okres kolonizacji, a szczególnie w czasach frankistowskich, nie przeciwstawiali się dyskryminacji Afrykanów, lecz ją akceptowali i wspierali. W zamian za wierność reżimowi Franco przyznawał Kościołowi katolickiemu liczne przywileje. W 1944 r. wprowadzono regulację prawną, na mocy której biali przejmowali najlepsze

⁴² R. Pelissier, *Don Quichotte en Afrique*, Orgeval, Ed. du auteur, 1992, s. 143.

pod względem upraw tereny. Korzystały z nich misje katolickie, pozostawiając Gwinejczykom niewielkie działki oddalone od miejsc, w których koncentrował się handel. Reżim frankistowski czerpał zyski materialne i pieniężne z ekonomicznej eksploatacji kolonii. Zyski te wzbogacały również Kościół katolicki w Gwinei Równikowej.

Reasumując nasze rozważania, zauważamy, że w opinii czołowych intelektualistów gwinejskich ocena działalności Kościoła katolickiego w okresie kolonialnym, a zwłaszcza w epoce frankizmu, jest jednoznacznie negatywna. Religia została poddana politycznej ideologizacji i została wprzęgnięta w działania aparatu władzy. Misjonarze katolicycy byli postrzegani w kolonii jako agenci i sojusznicy reżimu, który zwalczał rodzime wierzenia, tradycje, obyczaje oraz kulturę. O problemie tym traktują czołowe dzieła postkolonialnej literatury gwinejskiej, takie jak „Ekomo” (1985) Maríi Nsué Angüe oraz „Las tinieblas de tu memoria negra” (1987) Donata Ndonga Bidyogi. Literatura stanowi symboliczną przestrzeń rozliczenia z bolesną przeszłością, w której pisarze przedstawiają złożone kolonialne sytuacje i problemy bez rzucania łatwych oskarżeń i wyciągania pochopnych wniosków. Podejmują dojrzałą próbę pokonania kolonialnej traumy, zdając sobie równocześnie sprawę z pozytywnej roli, jaką Kościół katolicki odegrał w postkolonialnej, tragicznej historii Gwinei Równikowej. Inaczej niż w czasach frankistowskich, Kościół, okrutnie prześladowany podczas dyktatury Macíasy, stanął po stronie umęczonych Gwinejczyków, stając się dla nich duchowym oparciem. Dodatkowo od czasów II Soboru Watykańskiego (1962–1965) stopniowo zaczął się zmieniać stosunek Kościoła katolickiego do tradycyjnych religii afrykańskich. Stopniowo, również w Hiszpanii, zwłaszcza po transformacji ustrojowej. Jak pisze Jarosław Różański, po Soborze nastąpiło wydanie „szeregu dokumentów Kościoła katolickiego, dowartościowujących nie tylko same tradycyjne religie afrykańskie

jako takie, ale szereg wartości, które one prezentują⁴³. Ta widoczna zmiana postępowania przyciągnęła Gwinejczyków do Kościoła katolickiego i dzisiaj większość gwinejskiego społeczeństwa wyznaje religię katolicką. Nie zmienia to jednak faktu, że jeszcze nie wszystkie rany się zabiły. Przeszłość Gwinei Równikowej wymaga od Gwinejczyków namysłu nad nią, samodzielnej refleksji i rozliczenia.

Bibliografia

- Álvarez, Ch., *Raza y pedagogía. El inspector Heriberto Ramón Alvarez y la enseñanza colonial franquista en Guinea (1938–1949)*, „Spagna contemporanea”, (51), 2017, s. 57-86.
- Álvarez García, H.R., *Como educa España en Guinea*, „Revista Geográfica Española”, (24), 1949, b.n.
- *Enseñanza y política social en Guinea*, „Cuadernos de Estudios Africanos”, (12), 1950, s. 35-48.
- *Historia de la acción cultural en la Guinea Española*, Madrid, IDEA, 1950.
- *La cultura, problema fundamental en la colonización*, „Archivos del Instituto de Estudios Africanos”, (8), 1949, s. 25-49.
- Areilza, J.M., Castiella, F.M., *Reivindicaciones de España*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1941.
- Bartyzel, J., *Między katolickim panhiszpanizmem a separatyzmem etnicznym i suwerenizmem. Aporematiczność pojęcia „nacjonalizm” w Hiszpanii*, <http://www.legitymizm.org/panhiszpanizm-separatyzm-suwerenizm> [12.08.2023].
- *Nacjonalizm a religia w krajach iberyjskich w XX wieku*, <http://www.legitymizm.org/nacjonalizm-religia-kraje-iberyjskie> [14.08.2023].

⁴³ J. Różański, *Kościół katolicki w dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi*, Pelplin, Bernardinum, 2020, s. 16.

- Beevor, A., *Walka o Hiszpanię 1936–1939. Pierwsze starcie totalitaryzmów*, Kraków, Wydawnictwo Znak, 2009.
- Biernacka, M., *Hiszpania wielokulturowa. Problemy z odmiennością*, Warszawa, Scholar, 2012.
- *La Hispanidad. Idea prymatu narodu hiszpańskiego*, „Studia Socjologiczne”, 194 (3), 2009, s. 109-134.
- Callahan, W.J., *The Catholic Church in Spain, 1875-1998*, The Catholic Univ. of American Press, Barcelona, Crítica, 2002.
- Campos López, R., *Primeros promotores de la idea de hispanidad: Darío, Menéndez Pelayo, Valera, Altamira y Unamuno*, „Kañina, Revista Artes y Letras de la Universidad de Costa Rica”, XXXIX (1), 2015, s. 33-51.
- Campos Serrano, A., *Nacionalismo anticolonial en Guinea Ecuatorial*, „Araucaria”, (9), 2003, s. 175-195.
- Carrasco González, A., *El proyecto de venta de Fernando Po y Annobón a Gran Bretania en 1841*, „Estudios Africanos”, X, (18-19), 1996, s. 47-64.
- Casas de la Vega, R., *Franco, żołnierz. Jedyna biografia wojskowa największego żołnierza Hiszpanii w XX wieku*, Krzeszowice, Ostoja, 2001.
- Castro, M. de, Ndongo Bidyogo, D., *España en Guinea. Construcción del desencuentro: 1778–1968*, Toledo, Sequitur, 1998.
- Cencillo de Pineda, M., *El Brigadier Conde de Argelejo y su expedición militar a Fernando Poo en 1778*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1948.
- Chodakiewicz, J.M., *Zagrabiona pamięć. Wojna w Hiszpanii 1936–1939*, Warszawa, Fronda, 1997.
- Creus, J., *Expediciones jesuitas al Este y al Oeste de Fernando Po (1862–1863)*, „Estudios Africanos”, 12 (22-23), 1988, s. 57-72.
- Cuenca, J.M., *Aproximación a la historia de la Iglesia contemporánea en España*, Madrid, Rialp, 1978.
- Díaz-Salazar, R., Giner, S., *Religión y sociedad en España*, Madrid, CIS, 1993.

- Díaz-Szmidt, R., *Gdzie jesteś, Gwineo? Próby kształtowania tożsamości narodowej w twórczości pisarzy z Gwinei Równikowej*, Warszawa, ASPRA-JR, 2017.
- *Narodziny literatury w Gwinei Równikowej. Nurt hiszpański i gwinejski w hispanoafrykańskiej literaturze kolonialnej*, „Afryka” (47), 2018, s. 71-100.
- Ferro, M., *Historia kolonizacji*, tłum. M. Czajka, Warszawa, 1997.
- Gándara, de la J., *Informe al gobierno de S.M. San Vicente de la Barquera (Cantabria)*, oprac. J. Creus y M. L. De Castro, Colección: Documentos de la Colonización, 2, 1996.
- García Ascanio, P., *Guinea Ecuatorial: de colonia a sultanato*, Madrid, b.w., 2010.
- Gentil da Silva, J., *Morskie dzieje Portugalczyków*, Gdańsk, 1987.
- Lannon, M., *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España, 1875–1975*, Madrid, Alianza, 1990.
- Liniger-Goumaz, M. *Comment on s’empare d’un pays*, Genève, Editions du Temps, 1989.
- *De la Guinée Équatoriale. Éléments pour le dossier de l’Afrofascisme*, Genève, Éditions du Temps, 1983.
- *Guinea Ecuatorial. La democracia nguemista sin cambios*, Madrid, Editorial Claves para el Futuro, 2000.
- *La démocratie. Dictature camouflée, démocratie truquée*, Paris, L’Harmattan, 1992.
- Maeztu, R., *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, Cultura Española, 1941.
- Majzner, R., *Wojna domowa w Hiszpanii 1936–1939 w obserwacjach i analizach Oddziału II Sztabu Głównego Wojska Polskiego*, Radomsko, Wydawnictwo Taurus, 2012.
- Martín del Molino, A., *La Ciudad de Clarence. Primeros años de la actual ciudad de Malabo, capital de Guinea Ecuatorial, 1827–1859*, Madrid/Malabo, Faresco, 1993.
- Martínez y Sanz, M., *Breves apuntes sobre la isla de Fernando Po en el Golfo de Guinea*, Madrid, Imprenta de Higinio de Renses, 1856.
- Mas Laglera, J., *En el país de los bubis*, Madrid, Pueyo, 1931.
- Mbomio Bacheng, J., *Leoncio Evita o „Cuando los combes luchaban”*. Una obra trascendental, „Afro-Hispanic Review”, 19, 1, 2000, s. 72–78.

- Miłkowski, T., *Kościół w społeczeństwie hiszpańskim XIX i XX wieku. Od mnichów na wojnie do wojny z mnichami*, Łask, Oficyna Wydawnicza Leksem, 2006.
- Morales, O.L., *África en la literatura española*, t. 3. Madrid, CSIS-Idea, 1964.
- Mularska-Andziak, L., *Franco*, London, Puls Publications, 1994.
- Ndong Econg Eyang, D., *El problema africano y de la Guinea Ecuatorial. La moralidad política*, Madrid, Letra Clara, 2002.
- Ndongo Bidyogo, D., *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial*, wyd. 2 rozszerzone [1977], Barcelona, Bellaterra, 2019.
- Negrín Fajardo, O., *Historia de la educación en Guinea Ecuatorial: el modelo educativo español*, Madrid, UNED, 1993.
- Nerín, G., *Guinea Ecuatorial. Historia en blanc i negra*, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Barcelona, 1992.
- *Mito franquista y realidad de la colonización de Guinea Ecuatorial*, „Estudios de Asia y África” XXXII, (1), 1997, s. 9-30.
- Nze Nfumu, A., *Macías: verdugo o víctima*, Madrid, Herrero y Asociados, 2004.
- Pelissier, R., *Don Quichotte en Afrique*, Orgeval, Ed. du auteur, 1992.
- Rauger, H., *La espada y la cruz (la Iglesia) 1936–1939*, Barcelona, Ed. Bruquera, 1977.
- *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la guerra civil española 1936–1939*, Barcelona, Península, 2001.
- Redondo, G., *Historia de la Iglesia en España 1931–1939*, Madrid, Rialp, 1993.
- *Política, cultura y sociedad en la España de Franco (1939–1975)*, Navarra, Eunsa, 1999.
- Róžański, J., *Kościół katolicki w dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi*, Pelplin, Bernardinum, 2020.
- Skibiński, P., *Między ołtarzem a tronem. Państwo i Kościół w Hiszpanii w latach 1931–1953*, Warszawa, Neriton, 2013.
- Soler, B., *La selva humillada*, Barcelona, Hispano-americana, 1951.
- Sundiata, I., *From Slaving to Neoslavery. The Bight of Biafra and Fernando Po in the Era of Abolition, 1827–1930*, Madison, 1996.

- Usera y Alarcón, J.M., *Memoria de la isla de Fernando Po*, Madrid, Imprenta de T. Agudo, 1848.
- Vilaró y Güell, M., *Los avatares de la primera expedición misionera a las posesiones españolas del Golfo de Guinea a cargo de los eclesiásticos ilustrados Jerónimo Mariano Usera y Alarcón y Juan del Cerro*, „HISPANIA NOVA. Revista de Historia Contemporánea”, (9), 2009, <http://hispanianova.rediris.es> [11.08.2023].
- Zubiński, T., *Wojna domowa w Hiszpanii 1936–1939*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, 2015.

Streszczenie

Artykuł przedstawia historię implementacji Kościoła katolickiego w epoce kolonialnej w Gwinei Hiszpańskiej oraz jego związek z polityką w okresie frankizmu (1939–1975). Interesuje nas negatywny wpływ na mentalność poddanych kolonizacji Gwinejczyków ideologii frankizmu, zanurzonej w tzw. narodowym katolicyzmie (*nacionalcatolicismo*), czerpiącej inspirację z faszystowskiego falangizmu i opartej na koncepcjach *hispanidad* w rozumieniu Ramira de Maetzu oraz hispanotropikalizmu zainspirowanego portugalskim luzotropikalizmem w interpretacji Antónia Salazara. Kościół katolicki, któremu generał Francisco Franco przyznał monopol na zarządzanie systemem edukacji w kolonii, był głównym propagatorem frankistowskiej ideologii na afrykańskiej ziemi, strażnikiem kolonialnej i katolickiej moralności oraz społecznego i politycznego porządku. Problem badawczy, który formułujemy, streszcza się w pytaniu o to, czy i w jakim stopniu Gwinejczycy przepracowali traumę kolonializmu na poziomie religijnym.

Artykuł jest podzielony na dwie części. W pierwszej, opierając się na opracowaniach historycznych, przedstawiamy historię obecności Kościoła katolickiego i prowadzonej przezeń akcji

ewangelizacyjnej i edukacyjnej w Gwinei Hiszpańskiej, skupiając się na pracy misjonarzy odpowiedzialnych za funkcjonowanie systemu szkolnictwa w kolonii. W drugiej części artykułu omawiamy natomiast ideologię państwa frankistowskiego, jakiej była podporządkowana działalność Kościoła katolickiego w Gwinei Hiszpańskiej, bazując na metodologicznej perspektywie zaproponowanej w artykule „Mito franquista y realidad de la colonización de la Guinea Española” przez Gustau Nerína (1997).

Słowa klucze: Gwinea Równikowa, frankizm, Kościół katolicki, *hispanidad*, hispanotropikalizm

Summary

The article presents the history of the implementation of the Catholic Church in the colonial era in Spanish Guinea and its relationship with politics during the Francoist period (1939–1975). We are interested in the negative impact on the mentality of the colonized Guineans of the ideology of Francoism, immersed in the so-called national Catholicism (*nacionalcatolicismo*), drawing inspiration from fascist phalangism and based on the concepts of *hispanidad* in the sense of Ramiro de Maetzu and hispanotropicalism inspired by Portuguese lusotropicalism in the interpretation of António Salazar. The Catholic Church, to which General Francisco Franco granted a monopoly on the management of the educational system in the colony, was the main propagator of Francoist ideology on African soil, the guardian of colonial and Catholic morality and social and political order. The research problem we formulate is summarized in the question of whether and to what extent Guineans have worked through the trauma of colonialism at the religious level.

The article is divided into two parts. In the first, based on historical studies, we present the history of the presence of the Catholic Church and its evangelization and educational action in Spanish Guinea, focusing on the work of missionaries responsible for the functioning of the education system in the colony. In the second part of the article, we discuss the ideology of the Francoist state, to which the activity of the Catholic Church in Spanish Guinea was subordinated, based on the methodological perspective proposed in the article «Mito franquista y realidad de la colonización de la Guinea Española» by Gustau Nerín (1997).

Keywords: Equatorial Guinea, Francoism, Catholic Church, *hispanidad*, hispanotropicalism

NAGMELDIN KARAMALLA-GAIBALLA

Pracownia Studiów nad Kulturą i Sztuką Azji i Afryki

Wydział Orientalistyczny UW

orcid.org/0000000176133334

HANNA RUBINKOWSKA-ANIOŁ

Katedra Języków i Kultur Afryki

Wydział Orientalistyczny UW

orcid.org/0000-0001-7051-3969

WIELKA TAMA ETIOPSKIEGO RENESANSU (GERD) I JEJ ZNACZENIE DLA STOSUNKÓW ETIOPSKO-SUDAŃSKICH

1. Uwagi wstępne

Historia graniczących Sudanu i Etiopii sięga tysięcy lat wstecz, składają się na nią zarówno stosunki pokojowe, chociażby handlowe, jak i okresy wojen, w tym wojen religijnych. Nieodłącznym elementem tych stosunków było znaczenie Nilu dla regionu i potrzeba wykorzystania jego wód, która jest jak najbardziej aktualna również dzisiaj. Wielka Tama Etiopskiego Renesansu na Nilu Błękitnym (zwanym też w Etiopii Abbajem lub Nilem Czarnym, Tykkur Abbaj) jest gigantyczną konstrukcją na pograniczu Etiopii i Sudanu. W założeniu ma ona produkować energię elektryczną nie tylko dla Etiopii, ale także dla innych państw Afryki, przede wszystkim Sudanu, który od dziesięcioleci cierpi z powodu ogromnego niedoboru elektryczności. Jest też projektem ogromnie kontrowersyjnym i generującym konflikty, głównie pomiędzy Etiopią a Egiptem, ale także w dużym stopniu decydującym o polityce etiopsko-sudańskiej. Od lat problemy związane z projektem,

budową i uruchomieniem tamy przyciągają uwagę polityków, badaczy i analityków. Znaczna część publikowanych materiałów koncentruje się na wpływie zbiornika na relacje etiopsko-egipskie¹, podczas gdy konsekwencje realizacji tego projektu, wpływające na napięcia pomiędzy Etiopią a Sudanem, są także ogromnie istotne w polityce regionalnej, mają też przełożenie na kwestie globalne, chociażby na politykę Stanów Zjednoczonych i Unii Europejskiej, które starają się równoważyć swoje stanowisko wobec budowy tamy, nie angażując się po żadnej ze stron.

W niniejszym tekście przedstawiamy problemy związane z tamą w kontekście stosunków etiopsko-sudańskich, koncentrując się na sporach o tereny przygraniczne, na sytuacji wody i ziem uprawnych w tym rejonie, co związane jest z innymi czynnikami, takimi jak chociażby migracje wynikające z wojny w prowincji Tigray na północy Etiopii (2020–2023) czy obecnie trwający konflikt w Sudanie. Rząd Sudanu bowiem wykorzystuje napięcia związane z tamą w polityce wewnętrznej oraz jako środek nacisku w stosunku do Etiopii w kontekście sporów granicznych w rejonie Al-Fashaga².

¹ Między innymi: Goitom Gebreluel, *Ethiopia's Grand Renaissance Dam: Ending Africa's Oldest Geopolitical Rivalry?*, „The Washington Quaterly” t. 37 (2014) z. 2, s. 25-37; C.D. Booth, *The Temperature is Rising, The Fever White Hot: The Grand Ethiopian Renaissance Dam as Flashpoint Between Egypt and Ethiopia*, „Atlantic Council”, 2020, <https://www.jstor.org/stable/resrep29331> [9.08.2023]; S.L. Milas, *Sharing the Nile. Egypt, Ethiopia and Geo-Politics of Water*, London: Pluto Press 2013; Z. Yihdego, A. Rieu-Clarke, A.E. Cascão, *The Grand Ethiopian Renaissance Dam and the Nile Basin. Implications for transboundary water cooperation*, London: Routledge 2017; Tadesse Kassa Woldetsadik, *International Watercourses Law in the Nile River Basin. Three States at a Crossroads*, London: Routledge 2013; Wossenu Abtew, Shimelis Behailu Dessu, *The Grand Ethiopian Renaissance Dam on the Blue Nile*, New York: Springer 2018.

² *Water Politics. How Sudan's Turbulent Transition toward Democracy Has Led it to Compromise its own Well-Being over the Grand Ethiopian Renaissance Dam*, Istituto Affari Internazionali, 2022, s. 3, <https://www.jstor.org/stable/resrep45732> [9.08.2023].

Natomiast decyzja rządu Etiopii o wybudowaniu tamy wynika nie tylko z sytuacji na świecie związanej z zasobami naturalnymi, w tym wodą, nie jest też jedynie dążeniem do rozwiązania problemów z uzyskiwaniem energii, chociaż kwestie te są bez wątpienia ogromnie istotne. Etiopia poprzez tamę pragnie także zaakcentować swoje panowanie nad Nilem, które do tej pory było domeną Egiptu. Sudan odgrywa w tej polityce ogromnie istotną rolę jako potencjalny wróg lub sprzymierzeniec.

Problemy z tamą GERD (skrót od angielskiego tłumaczenia jej nazwy: Great Ethiopian Renaissance Dam) i obecna polityka zainteresowanych państw względem Nilu, z całą złożonością kwestii związanych z chęcią kontrolowania biegu rzeki, wpisują się w odwieczną świadomość mieszkańców tych regionów znaczenia Nilu Białego i Błękitnego dla przetrwania życia i rozwoju cywilizacji. Ta świadomość przejawiała się i przejawia nie tylko w polityce władców i rządów, ale także w życiu codziennym mieszkańców dorzecza Nilu. Dlatego przy rozważaniach nad stosunkami etiopsko-sudańskimi, widzianymi przez pryzmat tamy, poruszone zostaną także kwestie historyczne oraz pokrótce będzie omówiona rola rzeki w kulturach obydwu państw.

Nilowi poświęcono ogrom prac, w tym próby podsumowania zagadnień związanych z tą rzeką³. Samej tamie również poświęcone zostały zarówno monografie⁴, jak i szereg artykułów, nie wspominając o powstających na bieżąco raportach analizujących

³ Między innymi: T. Tvedt, *The Nile: An Annotated Bibliography*, London: I.B. Tauris & Co. 2004; P.P. Howell, J.A. Allan (red.), *The Nile: Sharing a Scarce Resource: A Historical and Technical Review of Water Management and of Economical and Legal Issues*, Cambridge: Cambridge University Press 1994.

⁴ Między innymi: Y.M. Hamada, *The Grand Ethiopian Renaissance Dam, its Impact on Egyptian Agriculture and the Potential for Alleviating Water Scarcity*, Berlin, Heidelberg: Springer 2017; Wossenu Abteu, Shimelis Behailu Dessu, *The Grand Ethiopian Renaissance Dam on the Blue Nile*, New York: Springer 2018.

sytuację społeczną i polityczną w regionie w kontekście tamy⁵. Jak zostało to już wspomniane, w odniesieniu do GERD literatura przedmiotu koncentruje się na sporze pomiędzy Etiopią a Egiptem, poruszany jest też problem znaczenia budowy tamy dla innych państw dorzecza Nilu (Ugandy, Rwandy, Kenii, Tanzanii, Burundi, Sudanu Południowego, Erytrei i Somalii), zwłaszcza w kontekście podpisanej w 2010 roku w Entebbe umowy, która wprowadza nowe ustalenia w kwestii wykorzystania wód Nilu⁶. Zainteresowanie badaczy obejmuje też kwestie umów międzynarodowych, czy to w kontekście kolonialnym, czy też problemów z prawną interpretacją istniejących porozumień, między innymi tekst Nigusa Shimelisa Zeleke, który notabene pisany jest z perspektywy bezkrytycznej pochwały dla idei etiopskiej tamy, a dotyczy kolonialnych umów międzynarodowych określających prawa do wody w Nilu i ich znaczenia dla dzisiejszej sytuacji w dorzeczu Nilu związanej z GERD⁷.

⁵ Między innymi: M. Asiedu, *The Grand Ethiopian Renaissance Dam (GERD): Ethiopia, Egypt and Sudan Push for Cooperation*, Global Political Trends Center, 2018; M. Asiedu, *The Construction of the Grand Ethiopian Renaissance Dam (GERD) and Geopolitical Tension between Egypt and Ethiopia with Sudan in the Mix*, Global Political Trend Center, 2018; H. Fullereel al., *Nile Waters Conflict: The Grand Ethiopian Renaissance Dam*, Princeton School of Public and International Affairs Policy Workshop Report, Princeton School of Public and International Affairs 2022; H. Rubinkowska-Anioł, *Ethiopian Renaissance or How to Turn Dysfunctional into Functional*, „Politeja” t. 15 (2018), s. 109-121; *Water Politics*, dz. cyt.

⁶ Nigus Shimelis Zeleke, *The Nile Water Agreements of the Colonial Period and the Implications of the Grand Ethiopian Renaissance Dam for Regional Cooperation in East Africa*, „Journal of African Union Studies” t. 10 (2021) z. 3, s. 67-87.

⁷ Por. Wuhibegezer Ferede, Sheferawu Abebe, *The Efficacy of Water Treaties in the Eastern Nile Basin*, „Africa Spectrum”, t. 49 (2014) z. 1, s. 55-67.

2. Historia kształtowania się granicy etiopsko-sudańskiej i sporów wokół niej od czasów kolonialnych

Przedstawienie i analiza problemów związanych z kształtowaniem się uznawanej obecnie w kontekście umów międzynarodowych granicy etiopsko-sudańskiej nie jest zadaniem łatwym. Jest to jednak konieczne, jako że problemy te stanowią integralną część sporów o GERD. Z perspektywy kontaktów sudańsko-etioopskich sporne obszary graniczne stanowią jeden z elementów układanki, w której korzyści z funkcjonowania tamy, czyli energia elektryczna i możliwość kontrolowania powodzi, są kolejnymi istotnymi argumentami przywoływanymi w dyskusji⁸.

Z kształtowaniem się granicy łączą się złożone kwestie wynikające między innymi z nakładania się kolonialnej i afrykańskiej perspektywy. Wyjątkowa na tle Afryki historia Cesarstwa Etiopskiego w XIX i XX wieku, a także niewątpliwy udział Etiopii w kolonialnym podziale Afryki powodują, że historia granicy i dotyczące jej spory ukazują z jednej strony skomplikowane relacje dyplomatyczne pomiędzy przedstawicielami państw afrykańskich i europejskich, z drugiej zaś wyraźnie podkreślają brak jednoznacznego podziału na agresywnie działających Europejczyków i przegrywających z tą agresją Afrykanów. Sławetny list Menelika II, cesarza Etiopii w latach 1889–1913, do władców europejskich z 1891 roku, w którym Menelik określał swoją wizję granic Cesarstwa, zawiera wiele znaczących wypowiedzi ilustrujących ten problem⁹.

⁸ Fuller et al., dz. cyt. s. 25.

⁹ H. Marcus, *Ethio-British Negotiations concerning the Western Border with Sudan, 1896–1902*, „The Journal of African History” t. 4 (1963) z. 1, s. 81–94, tutaj: 82.

W wersji włoskiej tego listu, skierowanej do króla Humberta I, Menelik pisze: „W żadnym razie nie jest moim celem pozostanie obojętnym obserwatorem, kiedy obce siły dzielą Afrykę pomiędzy siebie”¹⁰. Menelik zapowiedział też swoją ambitną i agresywną politykę w stosunku do ziem położonych na zachód od Cesarstwa w liście do królowej Wiktorii: „O ile Bóg da mi zdrowie i długie życie, pragnę zdobyć wszystkie te dawne etiopskie prowincje aż po Chartum i jezioro Nyanza”¹¹. Celem i marzeniem etiopskiego cesarza było przywrócenie Etiopii terenów, które utraciła jeszcze w XVI wieku podczas muzułmańskiego najazdu Ahmada ibn Ibrahima al-Ghaziego, zwanego przez Etiopczyków Graniem (Mańkutem). Co interesujące, swoją wiedzę i wyobrażenie o ziemiach historycznie etiopskich w odniesieniu do zachodnich rubieży Cesarstwa Menelik opierał na spisach kościołów i zakonów, które figurowały w etiopskich kronikach i tekstach religijnych pochodzących sprzed muzułmańskiej inwazji¹². Menelik jako wybitny afrykański władca prowadził świadomą politykę, w wyniku której w dobie kolonialnej ustalone zostały granice respektowane przez mocarstwa kolonialne.

Sytuacja związana z wyznaczaniem granicy miała miejsce w kontekście wojen, które kilka lat wcześniej toczone były pomiędzy Cesarstwem a mahdystami. W 1889 roku w bitwie pod Metemma (z perspektywy sudańskiej zwanej bitwą pod Gallabat) zginął etiopski cesarz Jan IV, a około roku później następcą Mahdiego, Abdullah ibn Sajjd Muhammad Chalifa, mimo że osłabiony przez głód niszczący wówczas Sudan, pisał do Menelika w tonie, jakim posługiwał się wcześniej w korespondencji z Janem, ostrzegając

¹⁰ Cyt. za: R. Caulk, „*Between the Jaws of Hyenas*”: *A Diplomatic History of Ethiopia (1876–1896)*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2002, s. 269 (tłumaczenie własne).

¹¹ Cyt. za: R. Caulk, dz. cyt., s. 270 (tłumaczenie własne).

¹² Tamże, s. 273.

etiopskiego władcę, by ten nie wkraczał na tereny, do których rościł sobie prawa. Chalifa groził wojną i tym, że cesarz podzieli losy swojego poprzednika¹³. Tymczasem Menelik, którego wojska prowadziły podboje, poszerzając podległe mu tereny w kierunku wschodnim, południowym i zachodnim, jednocześnie starał się centralizować władzę i podporządkować północne tereny Cesarstwa – zarówno te zamieszkane przez Tygrajczyków, jak i te położone na zachodzie, zamieszkane przez Amharów. Na początku lat 90. XIX wieku rozgrywały się tam lokalne konflikty pomiędzy możnowładcami wielokrotnie nawiązującymi i zrywającymi sojusze. Jednym ze sposobów na podporządkowanie sobie terenów, nad którymi udało się cesarzowi przejąć kontrolę, tak jak w przypadku obszarów podbitych na południu, było nadawanie prawa do ziemi wiernym mu poddanym, często lojalnym wojskowym. Tak było też w przypadku sudańskiego pogranicza, do którego Menelik rościł sobie prawa i gdzie czynił nadania ziemskie¹⁴.

Plany Menelika ograniczane były przez europejskie mocarstwa kolonialne, głównie Brytyjczyków i Włochów, którzy pragnęli zabezpieczyć swoje interesy, w tym także na ziemiach graniczących z Cesarstwem od północy i zachodu. Pod koniec XIX wieku nacisk państw europejskich, a także potrzeba Etiopczyków zabezpieczenia zajętych przez siebie terenów, doprowadziły do oficjalnego określenia granicy, która jest dzisiaj granicą pomiędzy Etiopią a Sudanem. Menelik we wspomnianych już wcześniej listach z 1891 roku rościł sobie prawa do terenów położonych aż po miasto Karkoj w prowincji Sennar w środkowym Sudanie. Wyznaczona przez niego linia przebiegała właśnie przez wspomniany Karkoj, włączając do Etiopii pastwiska podbite w wiekach XVII i XVIII częściowo przez państwo Fundż, częściowo przez etiopskich

¹³ Tamże, s. 282.

¹⁴ Por. tamże, s. 283.

władców gonderskich. Dalej wytyczona przez Menelika granica biegła do miejsca, gdzie Sobat wpada do Nilu w okolicach miasta Malakal w południowym Sudanie. Władca włączył też do Etiopii prawy brzeg Nilu na wysokości Faszody¹⁵.

Zarówno Brytyjczycy, jak i Włosi oddelegowali swoich przedstawicieli, którzy latami prowadzili negocjacje dotyczące granicy. Dla rządu włoskiego pracowali Pietro Antonelli¹⁶ i Augusto Salimbeni¹⁷. Prowadzili oni negocjacje z Menelikiem dotyczące między innymi przebiegu granic. Natomiast przedstawicielem Jej Królewskiej Mości w Etiopii od 1897 roku był John Lane Harrington¹⁸. Menelik natomiast prowadził politykę „skutecznej okupacji” (*effective occupation*), która miała doprowadzić do sytuacji, kiedy obecność Etiopczyków świadczyć będzie o tym, że są to ziemie Cesarstwa¹⁹. Taką politykę i dziś uprawia rząd Etiopii.

Brytyjczycy podczas negocjacji dotyczących granicy Etiopii z Sudanem pragnęli przede wszystkim zapewnić sobie pozycję

¹⁵ Tamże, s. 275.

¹⁶ Pietro Antonelli pełnił funkcje dyplomatyczne na dworze Menelika od 1881 do 1891 roku, jako włoski przedstawiciel w 1889 roku podpisał etiopsko-włoskie porozumienie o przyjaźni i handlu, tzw. traktat w Ucciali, który był próbą objęcia Etiopii włoskim protektoratem. Por. M. Lenci, *Antonelli, Pietro*, w: S. Uhlig et al. (red.), *Encyclopaedia Aethiopica*, tom 1, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2003, s. 283.

¹⁷ Augusto Salimbeni był włoskim inżynierem, który uczestniczył w ekspedycji prowadzonej przez Gustava Bianchiego i w 1883 roku pozostał na dworze nygusa Tekle Hajmanota, któremu służył swoją wiedzą techniczną przy budowie mostu na rzece Temcza, a w planach miał także uczestniczenie w budowie mostu nad Abbajem, co nie doszło do skutku. Salimbeni był następcą Antonellego na dworze Menelika, kiedy pojawił się problem podwójnego tłumaczenia traktatu w Ucciali, którego wersja włoska oznaczała objęcie Etiopii włoskim protektoratem i doprowadziła do opuszczenia Etiopii przez Antonellego i Salimbeniego. Por. M. Salvatore, *Salimbeni Expedition*, w: S. Uhlig et al. (red.), *Encyclopaedia Aethiopica*, tom 4, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2010, s. 494-495.

¹⁸ Marcus, dz. cyt., s. 85.

¹⁹ Tamże, s. 86.

pozwalającą im kontrolować wody Nilu, cel ten ostatecznie osiągnęli. W maju 1902 roku w Addis Abebie podpisany został traktat regulujący kwestie graniczne pomiędzy ówczesnym Sudanem Anglo-Egipskim i Etiopią (Anglo-Ethiopian Treaty). Artykuł 3 tego traktatu odnosi się do Nilu i jest w nim powiedziane, że cesarz Etiopii Menelik II zobowiązuje się nie budować ani nie zezwalać na budowę czegokolwiek na Nilu Błękitnym, jeziorze Tana ani rzece Sobat, co utrudniłoby przepływ wody w Nilu, chyba że na mocy odrębnego porozumienia z rządem Jego Królewskiej Mości i rządem Sudanu²⁰.

Jednak, wbrew temu co Harold Marcus pisał w latach 60. XX wieku²¹, granica sformalizowana w 1902 roku pozostała sporna, zwłaszcza jej fragment przebiegający na północ od góry Dagalash w północnej części Etiopii²². Obecne spory dotyczą przede wszystkim rejonu Al-Fashaga. W rejonie tym osiadli etiopscy rolnicy Amharowie, co z punktu widzenia obecnych napięć w Etiopii ma ogromne znaczenie. Na przestrzeni lat osadnictwo etiopskie było coraz bardziej intensywne i tak w 1957 roku siedmiu rolników uprawiało 3800 feddanów ziemi²³, co jest równoznaczne z prawie 4 tys. akrów, a pomiędzy rokiem 1964 i 1967 etiopskich rolników było już dwudziestu siedmiu, przy czym uprawiany przez nich

²⁰ E. Ullendorff, *The Anglo-Ethiopian Treaty of 1902*, „Bulletin of the School of African and Oriental Studies”, t. 30 (1967) z. 3, s. 641-654, tutaj: 643.

²¹ „The care taken in these negotiations can still be appreciated in the fact that the border exists today much as it was set in 1902 and remains undisputed in a part of the world where present border disputes are largely the result of misjudgments in the creation of frontiers around the turn of the century”; Marcus, dz. cyt., s. 94.

²² A.S. Abbaker, *Sharq Alsuwdan Walmatae Al'iithyubia (dirasat halat mintaqat Alfashqa)* [Eastern Sudan and Ethiopian Ambitions (a case study of the Al-Fashqa region)]. CAUS – مركز دراسات الوحدة العربية. <https://caus.org.lb/> /شرق-السودان-والمطامع-الإثيوبية-دراسة.

²³ Feddan to jednostka miary ziemi stosowana między innymi w Egipcie i w Sudanie. 1 feddan to 0,42 hektara, czyli 1,038 akra.

teren powiększył się do ponad 34 tys. akrów. Amharskie rolnictwo powodowało konflikty. W 1972 roku rządy Sudanu i Etiopii postanowiły rozwiązać kwestie sporne i doszło do spotkania ministrów spraw zagranicznych obu krajów, na którym ustalono potrzebę ponownego wyznaczenia granicy²⁴. Dwa miesiące po podpisaniu memorandum rząd Sudanu wystosował list do przewodniczącego OJA, w którym informował, że wytyczono granicę i że jest to najdłuższa granica pomiędzy dwoma państwami afrykańskimi. Z kolei OJA poinformowała Etiopię, że rząd Sudanu ratyfikował umowę z 1902 roku zgodnie z artykułem 102 Karty Narodów Zjednoczonych²⁵. Wkrótce po podpisaniu umowy z 1972 roku Etiopia i Sudan utworzyły wspólny komitet odpowiedzialny za wytyczenie granicy. Tymczasem w 1974 roku w Etiopii wybuchła rewolucja, która obaliła cesarza Hajle Syllasje I i wprowadziła drastyczne zmiany w etiopskiej polityce. Dotyczyły one również współpracy z Sudanem w kwestii rozwiązania problemów związanych z granicą.

Tymczasem na terenach spornych trwało etiopskie osadnictwo. W 1994 roku było to już 1659 osób uprawiających około miliona feddanów, czyli ponad milion akrów. W późniejszych latach obszar ten podwoił się. Ziemie te wkraczały od 9 do 24 km w głąb Sudanu²⁶.

Przedstawione spory dotyczące granicy są w XXI wieku jak najbardziej aktualne. Sudan zarzuca Etiopii, że głównym powodem niepowodzeń negocjacji jest odrzucenie przez Etiopię propozycji

²⁴ A. Al-Arky, *Alfasha Alati Gasamat Zahr Altaghyir* [The Fracture That Broke Change's Back], *Azza Press*, <https://www.azzapress.com/archives/34040> [13.08.2023].

²⁵ Tamże.

²⁶ Aljazeera, *A warm war: Sudan and Ethiopia on a collision course*, <http://studies.aljazeera.net/en/policy-briefs/warm-war-sudan-and-ethiopia-collision-course> [12.08.2023].

uznania etiopsko-sudańskiego porozumienia z 1902 roku, które stanowiłoby podstawę wyznaczenia obowiązującej dzisiaj granicy. Od 1995 roku etiopscy rolnicy korzystają z ochrony uzbrojonych oddziałów milicji, uprawiając żyzne tereny Al-Fashaga, a rząd etiopski – kontynuując politykę Menelika przejmowania ziem przez osiedlanie – buduje na tych terenach wsie i ponosi nakłady na infrastrukturę, w tym drogi²⁷. W 2005 roku podpisano porozumienie, w którym przyjęto tymczasowe rozwiązanie do czasu osiągnięcia ostatecznego porozumienia opartego na ustaleniach z 1972 roku. W roku 2020 rządy Etiopii i Sudanu powróciły do kwestii będących przedmiotem porozumienia z 1972 roku, ponownie powołano wówczas wspólną komisję do ustalenia spornej części granicy²⁸. Od tego czasu odbyło się osiem spotkań komisji, nie przyniosły one jednak oczekiwanego rezultatu. W ostatnich latach, właśnie za sprawą napięć związanych z tamą, w rejonie tym dochodziło do starć, przede wszystkim na obszarze Al-Qadarif²⁹. W marcu 2020 roku Sudańczycy zaatakowali Al-Fashaga, a w listopadzie tegoż roku armia sudańska przejęła kontrolę nad tym rejonem. W grudniu tego samego roku rozpoczęły się walki w okolicach góry Abu Tayour położonej nad rejonami Al-Fashaga Al-Sughra i Al-Fashaga Al-Kubra, nad którymi armia sudańska przejęła wcześniej kontrolę. Doprowadziło to do wszczęcia rozmów, które ponownie zakończyły się niepowodzeniem.

²⁷ M. Amin, *Sudan and Ethiopia's dispute in fertile border area threatens regional stability*, Middle East Eye, <http://www.middleeasteye.net/news/sudan-ethiopia-fashaga-dispute-threatens-regional-stability> [12.08.2023].

²⁸ Aljazeera, dz. cyt.

²⁹ M. Mansour, *Alaishtibakat Alhdwdy bayn Alsudan wa'Iithyubya. Mkhllfat Aliastiemar* [Border clashes between Sudan and Ethiopia. Remnants of colonialism], شبكة الميادين, <https://www.almayadeen.net/butterfly-effect/1461195/> [12.08.2023].

Obecnie spory dotyczące ziem granicznych pomiędzy Etiopią i Sudanem stanowią integralną część konfliktu dotyczącego tamy.

3. Znaczenie Nilu w kulturach Etiopii i Sudanu

Kwestia sporów wokół GERD bez wątpienia ma podłoże polityczne wynikające z wielu czynników: (1) z sytuacji hydrologicznej w regionie (znaczna część Etiopii położona jest na wyżynie, z której wypływa wiele rzek), co ma ogromne znaczenie w dzisiejszej sytuacji globalnych problemów z wodą³⁰; (2) z historycznej rywalizacji pomiędzy Egiptem i Etiopią³¹; (3) z obecnej sytuacji geopolitycznej (choćby wojna tocząca się obecnie w Sudanie)³². Ogromnie istotne są także kwestie kulturowe związane ze stosunkiem ludzi do rzeki – mieszkańców wszystkich położonych nad Nilem obszarów do tej wyjątkowej „przestrzeni, która płynie”³³. Nie inaczej jest w przypadku Etiopii i Sudanu. Nie ma wątpliwości, że w kulturach obu tych państw Nil ma ogromne znaczenie³⁴. Nie jest to niczym wyjątkowym w stosunku do innych części świata, gdzie rzeki pełnią istotną rolę kulturową, czego przejawy znaleźć można w wierzeniach, obrzędach, poezji i innych dziedzinach sztuki, rzeki mają też znaczenie dla kształtowania i określania

³⁰ Mekonnen Ermias, *Surface Water and Groundwater Resources of Rift Valley Lakes Basin of Ethiopia: A Review of Potentials, Challenges and Future Development Perspectives*, „International Journal of Recent Development in Engineering and Technology” t. 6 (2019) z. 8, s. 4-10.

³¹ H. Erlich, *The Cross and the River: Ethiopia, Egypt and the Nile*, Boulder: Lynne Rienner 2005.

³² Milas, dz. cyt.

³³ J. Kolbuszewski, *Rzeki. Antologia poetycka*, Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki 1998, s. 5.

³⁴ H. Erlich, I. Gershoni (red.), *The Nile: Histories, Cultures, Myths*, Boulder Co: Lynne Rienner 1999.

tożsamości, są tej tożsamości integralną częścią. Joanna Radomska, autorka pracy magisterskiej o roli Nilu w etiopskiej kulturze, rozpoczyna swoje rozważania od przytoczonego już cytatu: „Rzeka jest przestrzenią, która płynie...”³⁵ i dalej pisze: „Przestrzeń ta powinna być postrzegana nie tylko jako element środowiska naturalnego o określonym potencjale ekonomicznym, ale również jako czynnik kształtujący ludzkie postawy i wyobrażenia o niej samej. Mówiąc o rzece jako o kategorii kulturowej, traktujemy ją jako przestrzeń mającą znaczenie i wartość nadaną jej przez ludzi, którzy się z daną rzeką identyfikują. To właśnie człowiek wciela rzekę do rzeczywistości tworzonej przez siebie kultury, ustanawia jej wartość materialną, estetyczną i symboliczną”³⁶. Patrząc na Nil z tego punktu widzenia, wiele można powiedzieć o tym, jak wspomniana tu wartość ekonomiczna jest powiązana z kulturowym znaczeniem rzeki, a oba te czynniki wpływają na jej znaczenie polityczne. Przypadek tamy na Nilu stanowi przykład pozwalający dostrzec te zależności.

Należy pamiętać, że trudno o prosty podział na kultury sudańską i etiopską. Mieszkańcy obszarów położonych nad Nilem są przedstawicielami wielu grup etnicznych, których kultury często znacznie różnią się, pomimo że żyją w tym samym państwie, a wiele elementów kulturowych jest też wspólnych dla Etiopii i Sudanu. Dlatego też wszelkie próby przedstawienia znaczenia Nilu w tych kulturach muszą opierać się na pewnych uogólnieniach. W odniesieniu do Etiopii można przyjąć, że jej mieszkańcy mają do rzeki stosunek ambiwalentny. W kulturze istnieją odniesienia do tego, jak bardzo jest ona nie tylko wielka, ale i ważna. Sama nazwa *Ab-baj* wywodzi się z terminu w martwym dziś języku gyyz *abbawi*,

³⁵ Kolbuszewski, dz. cyt., s. 5.

³⁶ J. Radomska, *Znaczenie Nilu w kulturze etiopskiej*, praca magisterska, Katedra Języków i Kultur Afryki, Uniwersytet Warszawski, praca niepublikowana 2010, s. 21.

co oznacza ojcowski i ma sugerować, że Nil jest ojcem wszystkich rzek. Abbaj postrzegany jest też poprzez nimb świętości – zarówno źródła tej rzeki, jak i jej dalszy bieg często kojarzone są z miejscami uświęconymi, powiązаныmi też z religijnymi cudami. Wokół jeziora Tana i na jego wyspach, przez które rzeka przepływa w swym początkowym biegu³⁷, osiedlali się mnisi i zakładali klasztory, które w historii państwa pełniły ważną rolę i do dzisiaj stanowią ośrodki życia religijnego. Z drugiej strony rzeka jest postrzegana jako ta, która zabiera z Etiopii cenną wodę, i dlatego nazywana też jest złodziejem.

Abbaj odgrywa też ogromnie istotną rolę w literaturze etiopskiej. Pisali o nim najznamiensci twórcy, wśród nich Haddis Alemajjehu³⁸, Mengystu Lemma³⁹ i Tseggaje Gebre Medhyn⁴⁰. Odniesienia do rzeki znaleźć można w etiopskich przysłowiać i piosenkach, zarówno ludowych, jak i współczesnych. Dla przykładu przytoczyć można tekst utworu, który na początku obecnego stulecia nagrała

³⁷ Według Etiopczyków miejscem, z którego wypływa Abbaj, są bagna Gysz Abbaj, położone na północ od jeziora Tana, nie samo jezioro, które w zachodnich ustaleniach przyjęło się uważać za początek biegu rzeki.

³⁸ Haddis Alemajjehu (1909–2003) – etiopski literat i mąż stanu okresu panowania Hajle Syllasje I. Jego powieść *Fykyr yske mekabyr* („Miłość aż po grób”) wydana w latach 60. XX wieku uważa się za jedną z najważniejszych pozycji etiopskiej literatury (Asfaw Damte, *Haddis Alemayyehu*, w: S. Uhlig et al. [red.], *Encyclopaedia Aethiopia*, t. 2, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005, s. 959-960).

³⁹ Mengystu Lemma (1920–1980) – uznany etiopski poeta, pisarz i dramaturg, a także mąż stanu zarówno w okresie Cesarstwa, jak i po rewolucji w 1974 roku (Fekade Azeze, *Mängestu Lamma*, w: S. Uhlig et al. [red.], *Encyclopaedia Aethiopia*, t. 3, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2007, s. 729-731).

⁴⁰ Tsaggaje Gebre Medhyn (1936–2006) – etiopski poeta i dramaturg, a także tłumacz światowej literatury na amharski. Zyskał też uznanie międzynarodowe i w 2002 roku był kandydatem do literackiej Nagrody Nobla (Negussay Ayele, *Säggaye Gäbrä Mädhen*, w: A. Bausi, S. Uhlig et al. [red.], *Encyclopaedia Aethiopia*, t. 4, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2010, s. 457-458).

w Stanach Zjednoczonych Ejigayehu „Gigi” Shibabaw⁴¹. Muzyka Gigi to dobra ilustracja współczesnych projektów muzycznych głęboko przesiąkniętych wpływami etiopskiej tradycji. Jeden z utworów na tej płycie nosi tytuł „Abbaj”, a piosenkarka śpiewa:

„Uroda, która nigdy nie wyblaknie; piękno, które nigdy się nie skończy,
Które nigdy nie wyschnie i będzie trwać wiecznie,
Zrodzone u zarania świata, nawet przed stworzeniem Adama.
Wody, które wypływają ze źródła raję.
Dostojny
Dobrodziejstwo kraju, jego szata.
Abbaj
Błogosławieństwo pustyni

[...]

[Abbaj] jest ciałem i krwią
Dla tych którzy jedzą i piją jego wodę
Abbaj jest hojny dla pustyni”.

Po zachwycie nad Nilem pojawia się też wątek kradzieży wody:

„Wodo Abbaju, ty jesteś niczym człowiek
Gdy my cierpimy z pragnienia i głodu
Ty płyniesz w dół, nie słysząc naszego wołania
Co ukryłeś w mieście Egipcjan?”⁴² (tłum. Joanna Radomska).

Nil postrzegany też jest jako rzeka, która łączy poszczególne grupy i plemiona. W Sudanie również wiele tradycyjnych pieśni odnosi się do Nilu i jego przypływów, co wskazuje na to, jak istotną funkcję pełni ta rzeka. Tak samo jest też w przypadku zwyczajów, w których główną rolę odgrywa Nil. Przy wielu okazjach, które

⁴¹ Płyta *Guramaye*, Orange Sound Studio 2001.

⁴² Cyt. za: Radomska, dz. cyt., s. 129.

kojarzą się ze szczęściem i spotkaniami z bliskimi, ludzie udają się nad rzekę. Tak jest podczas ślubów, kiedy towarzyszy się młodej parze, a ci przekraczają Nil wolni od strachu i słabości⁴³. Także kobieta w połoгу 40 dni po urodzeniu dziecka udaje się w odpowiednim stroju, by obmyć swoją twarz i twarz dziecka wodami Nilu. Ma to symbolizować oczyszczenie duszy, które pozwoli na podjęcie praktyk religijnych i obowiązków towarzyskich i społecznych. Kolejny zwyczaj dotyczy wdowy, którą odprowadza się nad Nil po upływie okresu *iddah*, także w celu odpędzenia złych mocy. Bez odczynienia tych mocy wdowa nie może się spotkać z żadnym mężczyzną, gdyż wierzy się, że w takim wypadku ten szybko umrze. W wyprawie nad Nil towarzyszy jej grupa kobiet, które dają znaki każdemu napotkanemu mężczyźnie, by oddalił się i uratował swoje życie. Zwyczaje związane z Nilem praktykowane są w Sudanie do dziś, nabrały jednak charakteru właściwego życiu współczesnego społeczeństwa, które największą wagę przykładają do radosnych spotkań z rodziną i znajomymi przy wyjątkowych okazjach. Najważniejsze jest jednak to, że Nil pozostaje obowiązkowym uczestnikiem tych spotkań, co podkreśla ciągłość kultury sudańskiej od czasów faraonów.

Sudańskie zwyczaje związane z Nilem badacze klasyfikują jako związane z rytuałami przejścia: narodziny – małżeństwo – śmierć. Jednak niektóre zwyczaje nie są związane z etapem przeprawy, na przykład te, które są oparte na przekonaniu, że woda w Nilu może przyczynić się do uleczenia chorób psychicznych i skórnych, takich jak hamo. Również dzieci chore na odrę lub ospę wietrzną leczy się poprzez obmywanie ciała wodami Nilu. Sudańskie kobiety celebrować Nil w szczególny sposób, wytwarzając lokalne perfumy, które zawierają piżmo krokodyla i jego pazur, a krokodyl

⁴³ Aawsat, *Pharaonic customs linked to the Nile are still alive in Sudan*, 2016, <https://aawsat.com/node/756961> [12.08.2023].

jest jednym ze zwierząt nilowych, które – jak w przeszłości wierzono – chronią przed złym okiem⁴⁴.

4. Sudańsko-etioipskie dyskusje dotyczące GERD

Tama nie tyle generuje problemy pomiędzy Etiopią a Sudanem, co powoduje, że odżywiają kwestie od dawna sporne, a inne konflikty, w tym lokalne, stają się tym bardziej aktualne i zaczynają być widoczne w szerszym kontekście. Sytuacja wewnętrzna w Etiopii od wielu już lat staje się coraz trudniejsza: nie tylko tragiczna w konsekwencjach wojna w prowincji Tigray zdestabilizowała sytuację w tym państwie, właściwie we wszystkich regionach dochodzi do walk pomiędzy różnymi grupami mieszkańców; obecnie (sierpień 2023 roku) tragiczne wydarzenia rozgrywają się wśród Amharów, których tereny graniczą z Sudanem. Przede wszystkim są to spory związane właśnie z problemem wody i wysychania pastwisk, powiązane z migracjami. Innym problemem Etiopii, który także pociąga za sobą tragiczne konsekwencje, są polityczne spory spowodowane walkami części Oromo, największej liczebnie i bardzo zróżnicowanej grupy, o prawo do większego udziału w sprawowaniu rządów. Rezultatem wojny w Tigray były rzesze uchodźców uciekających do Sudanu. Wraz z brakiem stabilnej sytuacji przy granicy spowodowało to, że rząd w Chartumie zdecydował się wysłać wojsko na tereny, które wedle Sudanu powinny pozostać jego terenami⁴⁵.

⁴⁴ J.A.Q. Al-Badawi, 2020, <https://www.independentarabia.com/node/179396/الميلاد-قبل-ما-ممالك-عبادات-متمسكون-السودانيون-ومطولات-تحقيقات> D [12.08.2023].

⁴⁵ M. Mansour, 2021, *Alaishtibakat Alhdwdy bayn Alsudan wa‘tithyubya. Mkhllfat Aliastiemar* [Border clashes between Sudan and Ethiopia. Remnants

Projekt wybudowania tamy w górnym biegu Nilu Błękitnego narodził się ponad wiek temu. Na początku XX wieku Brytyjczycy z dużym zaangażowaniem starali się o koncesję na budowę tamy na jeziorze Tana. Przez lata trwały zabiegi dyplomatyczne, które nie przyniosły rezultatu⁴⁶. Później, w latach 30., koncesję przyznano Amerykanom, jednak prace nie zostały podjęte⁴⁷. Za panowania cesarza Hajle Syllasje I, po II wojnie światowej, Amerykanie przez lata angażowali się w badania i projekty związane z rzekami etiopskiego płaskowyżu⁴⁸. Za Hajle Syllasje Etiopia wybudowała w dorzeczu Nilu tamę Fincha, która stała na jednym z dopływów Abbaju. Tama została uruchomiona w 1972 roku, a jej budowa finansowana była przez Bank Światowy z niewielkim udziałem USAID⁴⁹. Jednak tama na Nilu wówczas nie powstała. Dopiero na fali polityki Melesa Zenawiego (premier Etiopii w latach 1991–2012) i jego dążeń do uczynienia z Etiopii potęgą w regionie, pod koniec XX wieku projekt tamy stał się ponownie aktualny, by w XXI wieku objawić się z całą mocą, kiedy rząd etiopski ogłosił plany stworzenia infrastruktury pozwalającej korzystać z energii odnawialnej oraz nawadniania terenów w krótkim

of colonialism], شبكة الميادين, <https://www.almayadeen.net/butterfly-effect/1461195/مخلفات-الاستعمار-الاشتبكات-الحدودية-بين-السودان-وإثيوبيا>

⁴⁶ Tadesse Kassa Woldetsadik, *Anglo-Ethiopian Treaty on the Nile and Tana Dam Concessions: A Script in Legal History of Ethiopia's Diplomatic Confrontation (1900–1956)*, „Mizan Law Review” t. 8 (2014) z. 2, s. 271–298, tutaj: 272n.; J. McCann, *Ethiopia, Britain and Negotiations Concerning the Western Border with Sudan, 1986–1902*, „The International Journal of African Historical Studies”, t. 14 (1981) z. 4, s. 667–699; H. Rubinkowska-Anioł, *Tamy i zbiorniki wodne w Etiopii jako element polityki Hajle Syllasje I*, „Afryka” t. 51 (2021/22), s. 51–67, tutaj: 56.

⁴⁷ McCann, dz. cyt.

⁴⁸ Rubinkowska-Anioł, *Tamy i zbiorniki...*, dz. cyt., s. 59.

⁴⁹ J. Waterbury, *Is the Status Quo in the Nile Basin Viable?*, „The Brown Journal of Word Affairs”, t. 4 (1997) z. 1, s. 287–298, tutaj: 288.

czasie przekształconych w wielkie obszary uprawne⁵⁰. Parlament etiopski podjął decyzję dotyczącą budowy tamy w czerwcu 1996 roku, czym sprowokował protesty Egiptu i Sudanu⁵¹. Budowa tamy została ostatecznie rozpoczęta w 2011 roku, a ukończono ją w 2020 roku. Warto dodać, że GERD ma działać wyłącznie w celu produkcji energii, zgromadzona przez nią woda nie jest wykorzystywana do nawadniania terenów rolniczych.

Jak wspomniano, od początku projekt ten wywoływał ogromne kontrowersje. Przede wszystkim sprzeciwiał mu się Egipt w obawie o swoje bezpieczeństwo wodne, ale dla stosunków nie tylko etiopsko-sudańskich, ale także w znacznie szerszym ujęciu regionalnym, ogromnie istotny jest też postkolonialny kontekst konfliktu o tamę. Poza przedstawionymi już kwestiami związanymi z kształtowaniem się granicy w okresie kolonialnym i terenami spornymi pamiętać należy o trzech umowach podpisanych w tym okresie, które do dziś rzucają cień na stosunki w rejonie, a dotyczą (pośrednio lub bezpośrednio) właśnie Nilu. Umowy te to: porozumienie z 1902 roku pomiędzy Anglią i Etiopią, w którym Etiopia zobowiązała się, że nie podejmie się konstrukcji tamy, porozumienie z 1929 roku pomiędzy Anglią i Egiptem, które zapewniało Egiptowi prawo weta w sprawach związanych z Nilem, oraz porozumienie z 1959 roku dotyczące Nilu, które z kolei przyznawało (jedynie) Egiptowi i Sudanowi określone przydziały wody⁵². Odpowiedzią jest Inicjatywa Dorzecza Nilu (Nile Basin Initiative) z 1999 roku, której celem było „osiągnięcie zrównoważonego socjo-ekonomicznego rozwoju poprzez sprawiedliwy podział i dostęp do wspólnych

⁵⁰ The Federal Democratic Republic of Ethiopia, Ministry of Water Resources, *Ethiopian Water Sector Strategy*, 2001, <https://www.waterehiopia.org/wp-content/uploads/2014/03/ETHIOPIAN-WATER-SECTOR-STRATEGY.pdf> [11.08.2023]; Rubinkowska-Anioł, *Tamy i zbiorniki...*, dz. cyt., s. 58.

⁵¹ Waterbury, dz. cyt., s. 287.

⁵² Nigus Shimelis Zeleke, dz. cyt., s. 75.

zasobów wód dorzecza Nilu⁵³. Po dziesięciu latach negocjacji pomiędzy kolonialnie uprzywilejowanymi Egiptem i Sudanem a pozostałymi państwami dorzecza Nilu w 2010 roku podpisane zostało porozumienie Cooperative Framework Agreement zwane też porozumieniem z Entebbe. Podpisały je Etiopia, Rwanda, Kenia, Tanzania, Uganda i Burundi, a w 2012 roku dołączył do nich nowo powstały Sudan Południowy⁵⁴. Jako że porozumienie to domaga się ograniczenia udziałów przyznanych Egiptowi i Sudanowi, oba te państwa odmówiły podpisania go. Dokument ten nie ma w dalszym ciągu mocy prawnej, jako że wymagane jest podpisanie go przez sześć państw, a do tej pory uczyniły to jedynie cztery z nich (Etiopia, Rwanda, Uganda i Kenia)⁵⁵.

Przez lata, kiedy rządy w Addis Abebie i Kairze toczyły spory o etiopską tamę, Sudan starał się zachować względną bezstronność, a stosunki sudańsko-etioipskie były przyjazne. Można wręcz przyjąć założenie, że Sudan został wciągnięty w wielowiekowe animozje pomiędzy Etiopią a Egiptem dotyczące wód Nilu⁵⁶. Obecnie (2023 rok) nastąpiła znacząca zmiana zarówno w zajmowanym przez Sudan stanowisku, jak i w sposobie, w jaki rząd Sudanu wypowiada się na temat tamy. Nie jest to już stosunek pozytywny do działań etiopskiego rządu, wyrażane są raczej sceptycyzm i wrogość. Eskalacja napięć pomiędzy Sudanem a Etiopią, która ma miejsce od 2001 roku, wynika głównie z dwóch przesłanek. Jedną z nich są spory o tereny przygraniczne, kolejna to kalkulacje, czy w związku z działalnością tamy Sudan odniesie większe korzyści, czy też poniesie straty. Opinie te nagłaśniane są

⁵³ S. Shay, *Between the „Entebbe agreement” and „Entebbe meeting”*, Herzliya Conference, Israel Strategic Balance: Opportunities and Risks, https://www.runi.ac.il/media/rxmfbojo/nilebasinshaulshay_100617.pdf [11.08.2023].

⁵⁴ Asiedu, *The Construction*, dz. cyt. s. 2.

⁵⁵ Fuller et al., dz. cyt., s. 13.

⁵⁶ Por. Rubinkowska-Anioł, *Tamy i zbiorniki...*, dz. cyt.

w związku z większym zaangażowaniem aktywistów i sudańskiej opinii publicznej, a także wynikają z faktu, że zdania sudańskich ekspertów są podzielone. Jedni podkreślają, że GERD przyniesie Sudanowi więcej korzyści, takich jak niezbędna i brakująca od dziesięć lat energia elektryczna, zwłaszcza przy coraz większym zapotrzebowaniu związanym z rozwojem infrastruktury. Sceptycy obawiają się utraty ziem rolnych w związku ze zmianami środowiskowymi spowodowanymi przez zmianę w przepływie wody i większą groźbę powodzi.

Od momentu powstania projektu negocjacje pomiędzy Egiptem, Sudanem i Etiopią dotyczyły napełniania zbiornika i sposobu funkcjonowania tamy. W 2015 roku te trzy kraje podpisały memorandum dotyczące etapów napełniania zbiornika⁵⁷. Etapy miały być trzy, każdy wymagający przeprowadzenia przez Etiopię konsultacji technicznych. Jednak kiedy Etiopia nie wywiązała się z podjętych zobowiązań po ukończeniu pierwszego etapu, Sudan oznajmił, że nie zgadza się na drugi etap napełniania zbiornika. Etiopia zgłosiła się wówczas do Unii Afrykańskiej (UA) z prośbą o mediację, którym przeciwny był Egipt, twierdząc, że UA nie posiada ku temu wystarczających kompetencji. Tymczasem Sudan i Etiopia odmówiły mediacji prowadzonych przez USA, obawiając się, że Stany Zjednoczone będą sprzyjały Egiptowi. Ostatecznie Sudan przekazał sprawę do Rady Bezpieczeństwa ONZ⁵⁸.

W obliczu niepowodzenia mediacji UA wobec trzech zaangażowanych państw Sudan stara się, by Etiopia została zobowiązana do określonych działań poprzez podpisanie dokumentów mających

⁵⁷ *Official Text: Egypt, Ethiopia, Sudan – Declaration of Principles, Horn Affairs* (blog), March 25, 2015, <https://hornaffairs.com/2015/03/25/egypt-ethiopia-sudan-agreement-on-declaration-of-principles-full-text/> [12.08.2023].

⁵⁸ United Nations, *Egypt, Ethiopia, Sudan Should Negotiate Mutually Beneficial Agreement over Management of Nile Waters, Top Official Tells Security Council*, 2021, <https://press.un.org/en/2021/sc14576.doc.htm> [12.08.2023].

moc prawną w świetle prawa międzynarodowego, nie zgadza się zaś, by jej stanowisko wyrażane było poprzez ogłaszanie ogólnych wytycznych dotyczących ilości wody i czasu napełniania zbiornika. Sudan domaga się także uzgodnień co do tego, jak spory miałyby być rozstrzygane w przyszłości. To wszystko rozgrywa się na tle problemów w regionie Al-Fashaga, co sprawia, że sympatia Sudanu w stosunku do Etiopii znacząco zmalała.

Wszystko to powoduje, że Sudan w większym stopniu niż w poprzednich latach popiera Egipt w jego polityce skierowanej przeciwko etiopskiej tamie. Tymczasem głównym problemem dla Kairu było napełnianie zbiornika w okresach suszy. Egipt niepokoiło prowadzenie napełniania podczas pory suchej. W roku 2022 Etiopia zgodziła się na ustępstwa i zobowiązała się napełniać zbiornik wyłącznie w porze deszczowej. Takie rozwiązanie uderza jednak w interesy Sudanu. Duża część mieszkańców Sudanu mieszka bezpośrednio nad Nilem lub jego dopływami. Około 90% sudańskiego rolnictwa zależne jest od nawadniania możliwego dzięki działaniu tamy Roseires, największej sudańskiej tamy, również zlokalizowanej na Nilu i położonej w odległości zaledwie 100 km od GERD. Jej pojemność jest mniejsza niż 10% pojemności tamy etiopskiej, dlatego uwolnienie większej ilości wody przez Etiopczyków może spowodować, że tama sudańska nie poradzi sobie z tym zalewem i około 20 milionów osób mieszkających w jej okolicach zagrożonych będzie powodzią. Z tego powodu rząd Sudanu domaga się podjęcia wiążących decyzji dotyczących napełniania i funkcjonowania etiopskiej tamy.

5. Podsumowanie

Nie ulega wątpliwości, że historia stosunków etiopsko-sudańskich jest nie tylko długa, ale i bardzo skomplikowana, co nie dziwi w przypadku graniczących ze sobą państw. Truizmem jest twierdzenie, że woda jest niezbędna do życia, ale obecnie w coraz większym stopniu zdajemy sobie sprawę z realnego zagrożenia brakiem wody i w jeszcze większym stopniu właśnie dostęp do niej decyduje o podejmowanych decyzjach: politycznych, strategicznych czy ekonomicznych. Widać to wyraźnie na przykładzie Wielkiej Tamy Etiopskiego Renesansu, która jest postrzegana jako realne zagrożenie dla krajów położonych poniżej miejsca, gdzie zatrzymuje ona wody Abbaju. W przypadku Sudanu funkcjonowanie tamy i napełnienie zbiorników może zarówno stanowić zagrożenie dla bezpieczeństwa wodnego tego kraju, jak i dać szansę na rozwój dzięki dostarczaniu tak bardzo Sudanowi potrzebnej energii. Oba kraje – Sudan i Etiopia – starają się też zaznaczyć, że są państwami potężnymi i prowadzą niezależną politykę, co jest istotne w ich stosunkach z Egiptem i stanowi ogromnie ważny w tym kontekście wątek postkolonialny. Korzystając z tak ważnej dla Etiopii sprawy, jaką jest funkcjonowanie tamy, Sudan powrócił do kwestii ziem spornych i walczy o kontrolę nad terenami Al-Fashaga, uciekając się do zdecydowanych środków, np. wysłał w ten rejon swoje wojsko.

Na sytuację w dorzeczu Nilu wpływ może mieć wiele czynników i na wiele pytań nie można uzyskać odpowiedzi poprzez analizę dotychczasowej sytuacji – muszą udzielić ich przyszłe wydarzenia. Trudno powiedzieć, czy Sudan poprze inicjatywę państw położonych nad Nilem, które w ramach umów kolonialnych nie otrzymały przydziału wody, czy też będzie popierał stanowisko Egiptu. Trudno też przewidywać, w jakim stopniu kwestia tamy

wpłyne na relacje Sudanu z Etiopią. Istotne są też obecne wydarzenia w Sudanie i rodzi się pytanie, czy rozwój wypadków zmienia stosunek Sudanu do Etiopii, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę fakt, że Etiopia nie jest stroną rozgrywającego się w Sudanie konfliktu ani się w ten konflikt nie angażuje. Inny element, czyli znacząca migracja z Sudanu do Etiopii oraz wcześniejsza z Tygraj do Sudanu, także może przyczynić się do kolejnych wydarzeń wpływających na stosunki obu państw względem siebie i do rzeki, która je łączy. Bez względu jednak na to, jakie będą dalsze wydarzenia, Nil będzie w znacznym stopniu decydował o tym, co dzieje się w ogromnej części świata.

Bibliografia

- Aawsat, *Pharaonic customs linked to the Nile are still alive in Sudan*, 2016 <https://aawsat.com/node/756961> [12.08.2023].
- Abbaker, A.S., *Sharq Alsuwdan Walmatae Al'iithyubia (dirasat halat min-taqat Alfashqa)* [Eastern Sudan and Ethiopian Ambitions (a case study of the Al-Fashqa region)], CAUS – مركز دراسات الوحدة العربية - شرق-السودان-والمطامع-الإثيوبية-دراسة <https://caus.org.lb/>
- Agreement on Declaration of Principles between The Arab Republic of Egypt, The Federal Democratic Republic of Ethiopia and The Republic of Sudan on the Grand Ethiopian Renaissance Dam Project (GERDP)*, <https://leap.unep.org/sites/default/files/treaty/TRE160043.pdf> [9.08.2023].
- Al-Arky, A., *Alfasha Alati Gasamat Zahr Altaghyir* [The Fracture That Broke Change's Back], Azza Press, <https://www.azzapress.com/archives/34040> [12.08.2023].
- Al-Badawi, J.A.Q., 2020, <https://www.independentarabia.com/node/179396/>
الميلاد-قبل-ما-ممالك-بعادات-متمسكون-السودانيون/ومطولات-تحقيقات
[12.08.2023].

- Aljazeera, *A warm war: Sudan and Ethiopia on a collision course*, 2021, <http://studies.aljazeera.net/en/policy-briefs/warm-war-sudan-and-ethiopia-collision-course> [12.08.2023].
- Amin, M., *Sudan and Ethiopia's dispute in fertile border area threatens regional stability*, Middle East Eye, 2021, <http://www.middleeasteye.net/news/sudan-ethiopia-fashaga-dispute-threatens-regional-stability> [12.08.2023].
- Asfaw Damte, *Haddis Alemayyehu*, w: S. Uhlig et al. (red.), *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 2, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005, s. 959-960.
- Asiedu, M., *The Grand Ethiopian Renaissance Dam (GERD): Ethiopia, Egypt and Sudan Push for Cooperation*, Global Political Trends Center, 2018.
- Asiedu, M., *The Construction of the Grand Ethiopian Renaissance Dam (GERD) and Geopolitical Tension between Egypt and Ethiopia with Sudan in the Mix*, Global Political Trend Center, 2018.
- Booth, Ch.D., *The Temperature is Rising, The Fever White Hot: The Grand Ethiopian Renaissance Dam as Flashpoint Between Egypt and Ethiopia*, Atlantic Council, 2020, <https://www.jstor.org/stable/re-srep29331> [9.08.2023].
- Caulk, R., „*Between the Jaws of Hyenas*”: *A Diplomatic History of Ethiopia (1876-1896)*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2002.
- Erlich, H. & Gershoni, I. (red.), *The Nile: Histories, Cultures, Myths*, Boulder Co: Lynne Rienner 1999.
- Erlich, H., *The Cross and the River: Ethiopia, Egypt and the Nile*, Boulder: Lynne Rienner 2015.
- (The) Federal Democratic Republic of Ethiopia, Ministry of Water Resources, *Ethiopian Water Sector Strategy*, 2001, <https://www.waterethiopia.org/wp-content/uploads/2014/03/ETHIOPIAN-WATER-SECTOR-STRATEGY.pdf> [11.08.2023].
- Fekade Azeze, *Mängestu Lamma*, w: S. Uhlig et al. (red.), *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 3, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2007, s. 729-731.
- Fuller, H. et al., *Nile Waters Conflict: The Grand Ethiopian Renaissance Dam*, Princeton School of Public and International Affairs Policy

- Workshop Report, Princeton School of Public and International Affairs, 2022.
- Goitom Gebreluel, *Ethiopia's Grand Renaissance Dam: Ending Africa's Oldest Geopolitical Rivalry?*, „The Washington Quaterly” t. 37 (2014) z. 2, s. 25-37.
- Hamada, Y.M., *The Grand Ethiopian Renaissance Dam, its Impact on Egyptian Agriculture and the Potential for Alleviating Water Scarcity*, Berlin, Heidelberg: Springer 2017.
- Howell, P.P., & Allan, J.A., (red.), *The Nile: Sharing a Scarce Resource: A Historical and Technical Review of Water Management and of Economical and Legal Issues*, Cambridge: Cambridge University Press 1994.
- Kolbuszewski, J., *Rzeki. Antologia poetycka*, Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki 1998.
- Lenci, M., Antonelli, Pietro, w: S. Uhlig et al. (red.), *Encyclopaedia Aethiopica* t. 1, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2003, s. 283.
- Mansour, M., *Alaishtibakat Alhdwdy bayn Alsudan wa'Iithy-ubya. Mkhllfat Aliastiemar* [Border clashes between Sudan and Ethiopia. Remnants of colonialism], 2021 شبكة الميادين <https://www.almayadeen.net/butterfly-effect/1461195/الاشتباكات-الحدودية-بين-السودان-واثيوبيا-مخلفات-الاستعمار>
- Marcus, H.G., *Ethio-British Negotiations concerning the Western Border with Sudan, 1896–1902*, „The Journal of African History”, t. 4, (1963) z. 1, s. 81-94.
- McCann, J. *Ethiopia, Britain and Negotiations Concerning the Western Border with Sudan, 1896–1902*, „The International Journal of African Historical Studies”, t. 14 (1981) z. 4, s. 667-699.
- Mekonnen Ermias, *Surface Water and Groundwater Resources of Rift Valley Lakes Basin of Ethiopia: A Review of Potentials, Challenges and Future Development Perspectives*, „International Journal of Recent Development in Engineering and Technology”, t. 8 (2019) z. 6, s. 4-10.
- Milas, S.L., *Sharing the Nile. Egypt, Ethiopia and Geo-Politics of Water*, London: Pluto Press 2013.

- Negussay Ayele, *Säggaye Gäbrä Mädhen*, w: A. Bausi, S. Uhlig et al. (red.), *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 4, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2010, s. 457-458.
- Nigus Shimelis Zeleke, *The Nile Water Agreements of the Colonial Period and the Implications of the Grand Ethiopian Renaissance Dam for Regional Cooperation in East Africa*, „Journal of African Union Studies”, t. 10 (2021) z. 3, s. 67-87.
- Official Text: Egypt, Ethiopia, Sudan – Declaration of Principles*, Horn Affairs, 2015, <https://hornaffairs.com/2015/03/25/egypt-ethiopia-sudan-agreement-on-declaration-of-principles-full-text/> [12.08.2023].
- Radomska, J., *Znaczenie Nilu w kulturze etiopskiej*, praca magisterska, Katedra Języków i Kultur Afryki, Uniwersytet Warszawski 2010, praca niepublikowana.
- Rubinkowska-Anioł, H., *Ethiopian Renaissance or How to Turn Dysfunctional into Functional*, „Politeja”, t. 15 (2018), s. 109-121.
- Rubinkowska-Anioł, H., *Tamy i zbiorniki wodne w Etiopii jako element polityki Hajle Syllasje I*, „Afryka”, t. 51 (2020/21), s. 51-67.
- Salvadore, M., *Salimbeni Expedition*, w: S. Uhlig et al. (red.), *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 1, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2010, s. 494-495.
- Shay, S., *Between the „Entebbe agreement” and „Entebbe meeting”*, Herzliya Conference, Israel Strategic Balance: Opportunities and Risks, 2017, https://www.runi.ac.il/media/rxmfbjo/nilebasinshaulshay_100617.pdf [11.08.2023].
- Tadesse Kassa Woldetsadik, *Anglo-Ethiopian Treaty on the Nile and Tana Dam Concessions: A Script in Legal History of Ethiopia’s Diplomatic Confrontation (1900–1956)*, „Mizan Law Review”, t. 8 (2014) z. 2, s. 271-298.
- Tadesse Kassa Woldetsadik, *International Watercourses Law in the Nile River Basin. Three States at a Crossroads*, London: Routledge 2013.
- Tvedt, T., *The Nile: An Annotated Bibliography*, London: I.B. Tauris & Co. 2004.
- Ullendorff, E., *The Anglo-Ethiopian Treaty of 1902*, „Bulletin of the School of African and Oriental Studies”, t. 30 (1967) z. 3, s. 641-654.

United Nations, *Egypt, Ethiopia, Sudan Should Negotiate Mutually Beneficial Agreement over Management of Nile Waters*, Top Official Tells Security Council, 2021, <https://press.un.org/en/2021/sc14576.doc.htm> [12.08.2023].

Water Politics. How Sudan's Turbulent Transition toward Democracy Has Led it to Compromise its own Well-Being over the Grand Ethiopian Renaissance Dam, Instituto Affari Internazionali, 2022, <https://www.jstor.org/stable/resrep45732> [9.08.2023].

Waterbury, J., *Is the Status Quo in the Nile Basin Viable?*, „The Brown Journal of Word Affairs”, t. 4 (1997) z. 1, s. 287-298.

Wossenu Abtew; Shimelis Behailu Dessu, *The Grand Ethiopian Renaissance Dam on the Blue Nile*, New York: Springer 2018.

Wuhibegezer Ferede, Sheferawu Abebe, *The Efficacy of Water Treaties in the Eastern Nile Basin*, „Africa Spectrum” t. 49 (2014) z. 1, s. 55-67.

Yihdego, Z.; A. Rieu-Clarke; A.E. Cascão, *The Grand Ethiopian Renaissance Dam and the Nile Basin. Implications for Transboundary Water Cooperation*, London: Routledge 2017.

Great Ethiopian Renaissance Dam (GERD) and its role in Ethio-Sudanese relations

Abstract

Great Ethiopian Renaissance Dam (GERD) constructed by Ethiopia at its border with Sudan provokes many issues and is a bone of contention between Egypt and Ethiopia. Sudan is strongly involved in the conflict, not only because its lands stretch over the Nile and its location between Egypt and Ethiopia, but it has also been involved in mutual political relations between the countries over the centuries. The colonial aspect of the history of the region adds to the complication of the situation, not to mention contemporary issues including migrations and, above all, water security

at risk. The article aims to analyze problems related to the dam in the context of Ethiopian-Sudanese relations, focusing on disputes over border areas as well as the situation of water and agricultural lands in this area. The role of the Nile in Ethiopian and Sudanese cultures will be also taken into consideration.

Key words: Great Ethiopian Renaissance Dam (GERD), Ethiopia, Sudan, Nile

Streszczenie

Wielka Tama Etiopskiego Renesansu (Great Ethiopian Renaissance Dam, GERD), która została zbudowana przez Etiopczyków na granicy z Sudanem, stała się kością niezgody pomiędzy Etiopią a Egiptem. W konflikt zaangażowany jest też Sudan, nie tylko ze względu na położenie nad Nilem, również z powodu wielowiekowych sporów pomiędzy tymi państwami. Na sytuację wpływ mają także kolonialna historia regionu i współczesne problemy, takie jak migracje oraz kwestie bezpieczeństwa wodnego. Celem artykułu jest analiza sytuacji związanej z budową i funkcjonowaniem tamy w kontekście relacji pomiędzy Etiopią i Sudanem z uwzględnieniem konfliktu o uprawne ziemie graniczne. Jako istotny czynnik uwzględniona została również rola Nilu w kulturach Sudanu i Etiopii.

Słowa kluczowe: Wielka Tama Etiopskiego Renesansu (GERD), Etiopia, Sudan, Nil

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

EPIDEMIA POPRAWNOŚCI. REFLEKSJE MUZEALNIKA NAD PROCESEM IDEOLOGIZOWANIA MUZEÓW

Współcześnie coraz częściej wystawy muzealne oceniane są przez pryzmat poprawności politycznej¹. Zjawisko to dotyczy wystaw historycznych, sztuki, etnograficznych. Te ostatnie wystawy – dotyczące kolekcji pozaeuropejskich – związane są z kwestią odpowiedzialności Europejczyków za zniszczenia kultur niezaliczanych do zachodnich. Niestety owa poprawność polityczna też w pewien sposób zaciemnia obraz rzeczywistości. Dotyczy to tak artefaktów przywiezionych z kolonii, jak i nawiązujących do epoki kolonialnej czy też szeroko pojętej egzotyki. Dyskusje te budzą wiele emocji w przestrzeni publicznej. Wprowadzanie poprawności do muzeów siłą rzeczy zmienia obraz przeszłości. W tym kontekście pojawiają się problemy: z narracją wystaw, zmianą tytułów obrazów (co bulwersuje niejednokrotnie widzów) oraz restytucją kolekcji, co budzi chyba największe emocje.

Celem niniejszego artykułu jest zmierzenie się z tymi zagadnieniami przy wykorzystaniu literatury fachowej, współczesnych informacji przekazywanych w mediach, własnych doświadczeń

¹ Źle rozumiana poprawność polityczna prowadzić może do działań, poglądów polegających na bezrefleksyjnym powtarzaniu, podporządkowywaniu się aktualnie modnym trendom ze szkodą dla badań naukowych dążących do ustalenia faktów. Dotyczy to nie tylko przestrzeni politycznej, dlatego w niniejszym artykule używam ogólniejszego terminu „poprawność”.

autora w pracy muzealnej oraz w trakcie badań prowadzonych w Afryce Zachodniej.

1. Historia pisana na nowo

Interesującym przykładem poprawności w muzeum może być zmiana tytułu obrazu olejnego „Murzynka” Anny Bilińskiej-Bohdanowiczowej (1854–1893), namalowanego w Paryżu w 1884 r. Po blisko 70 latach powrócił do Muzeum Narodowego w Warszawie. Na stronie internetowej dzialautracone.gov.pl obraz nosi tytuł „Studium kobiety”². Na wystawie monograficznej (2021 r.) w Muzeum Narodowym w Warszawie nosi tytuł „«Studium kobiety» (tytuł historyczny «Murzynka») 1883”³. Warto w tym miejscu zadać pytanie, czy współcześnie mamy prawo ingerować w twórczość artystów z minionych epok. Drugie pytanie dotyczy kwestii praw autorskich, szczególnie osób nieżyjących, które nie mają możliwości bronić swej twórczości. Chcąc zachować anonimowość osoba współpracująca z Wydawnictwem Naukowym PWN mówi o e-mailach i telefonach oburzonych czytelników, którzy wskazują miejsca w publikacjach, gdzie w tekstach pojawiają się

² *Murzynka* (fr. *Négresse* albo *Une femme noire*).

³ *Studium kobiety. Informacje ogólne*, <http://dzialautracone.gov.pl/katalog-strat-wojennych/obiekt?obid=6647> [2.08.2023]; *Artystka. Anna Bilińska 1854–1893*, <https://www.mnw.art.pl/wystawy/artystka-anna-bilinska-18541893,238.html> [2.08.2023]. W katalogu wystawy Anny Bilińskiej w MNW, w przewodniku po Galerii Sztuki XIX w. i na stronie MNW obraz funkcjonuje pod tytułem „Murzynka”. Więcej na ten temat w artykule A. Rosales Rodríguez, „Pod tą czarną skórą krąży krew”. *Studium modelki Anny Bilińskiej w perspektywie postkolonialnej*, w: A. Bagińska, M. Czapelski, K. Pijanowska, A. Rosales Rodríguez, A. Sulikowska-Belczowska (red.), *Panopticum. Sztuka, nauka, wyobraźnia*, Warszawa 2022, s. 290-306.



Fot. 1. Obraz *Murzynka*
Anny
Bilińskiej-Bohdanowiczowej.

słowa Murzyn lub pochodne. Sugerują, aby je usunąć. Rozmówca zauważa, że „poprawność staje się epidemią”.

W Muzeum Pałacu Króla Jana III w Wilanowie zastanawiano się, czy usunąć obraz Louisa de Silvestre „Portret króla Augusta II Wettina z murzynkiem” (?) znajdujący się w Sali Białej. Chciano go usunąć, aby nie urazić gości, ostatecznie nieco go przesunięto (zdecydowały kwestie estetyczne, a nie poprawność). Nie usunięto obrazu, bo muzealnicy doszli do wniosku, że „taka była historia i nie powinniśmy jej zmieniać”.

Moda na zmienianie tytułów dzieł sztuki to nie tylko polski problem, można rzec, że w Polsce jest ona na marginesie muzealnych kłopotów. Kuratorzy i pracownicy Państwowych Zbiorów Sztuki (SDK) w Dreźnie analizują tytuły obrazów, aby nadać im

poprawne nazwy, już 143 z nich zostały przemianowane. Ciekawym przykładem jest dzieło „Pies, karzeł i chłopiec”, przemianowane na „Pies, niski mężczyzna i chłopiec”. „Afrykański wojownik władający łukiem” to teraz „Wojownik władający łukiem”, „Tubylec z maską” to „Człowiek z maską”, „Cyganka” nosi nowy tytuł „Kobieta z chustą”, „Cyganka Madonna” to obecnie „Madonna ze stojącym dzieckiem”, „Chata tubylca na drzewie” to po prostu „Chata na drzewie”, a „Portret ciemnoskórego niewolnika” nosi obecnie nazwę „Portret niewolnika”. SDK zrzeszają 14 muzeów w Dreźnie, Lipsku i Herrnhut. Inwentarz wszystkich dotychczas zarejestrowanych obiektów zawiera obecnie prawie 1,5 mln tytułów. Wszystkie zostaną przeanalizowane pod kątem poprawności politycznej. W parlamencie krajowym saksoński minister turystyki oświadczył, że dzieła zostaną sprawdzone pod kątem rasistowskich i dyskryminujących treści. Jeżeli któreś tytuły nie będą społecznie bezpieczne, zostaną zmienione⁴.

Internauci dość bezlitośnie podchodzą do takich zabiegów (pisownia oryginalna): „«Kobieta z chustą» to faszyzm !!!!!!!!!!! – powinno być «Osobopostać waginopozytywna z chustą tęczową». [...] – Tubylec to dla cudzoziemca człowiek zamieszkujący dane miejsce! Czego oni się czepiają! Normalnych zwrotów? To już jest obsesja, idiotyzm i tępota umysłowa! – komentuje kolejny. – To chyba rasizm – Niemcy udają że cyganie nie istnieją – zastanawia się inny użytkownik”⁵.

Poprawność polityczna w niektórych muzeach to nie tylko kwestia odmiennych kultur, ale także naszej własnej historii. W tym miejscu raczej powinno się mówić o zakłamywaniu historii lub próbach jej pisania na nowo. Przykładem mogą być działania

⁴ J. Dembek, *Niemcy zmieniają nazwy obrazów. Kiedyś „Cyganka”, teraz „Kobieta z chustą”*, <https://turystyka.wp.pl/niemcy-zmieniaja-nazwy-obrazow-kiedys-cyganka-teraz-kobieta-z-chusta-6683776105081824a> [24.09.2021].

⁵ Tamże.

obecnej dyrektorki Muzeum Śląskiego pani Marii Czarneckiej względem wystaw „Opowiedzcie nam ich historię. Fotograficzna próba rekonstrukcji powstańczych losów” oraz „Szminki, szpilki i seks. Plakaty ze zbiorów Muzeum Śląskiego”. Obie miały wystartować w kwietniu 2021 r.

Decyzja o odwołaniu pierwszej z nich została podjęta nagle, tydzień przed wernisażem. Powodem odwołania wystawy, pokazującej 50 portretów weteranów powstań śląskich wykonanych przez Stanisława Gadomskiego, była obecność na niej wizerunku generała Jerzego Ziętka⁶. Według M. Czarneckiej powinien zostać z niej usunięty. Zakwestionowane zostały też postaci innych powstańców, głównie z powodu ich członkostwa w Związku Bojowników o Wolność i Demokrację, pracy w strukturach Milicji Obywatelskiej etc. Nie pomógł nawet fakt służenia w Armii Krajowej w czasie II wojny światowej, jak to miało miejsce w jednym przypadku⁷. Sytuacja z Jerzym Ziętkiem jako żywo przypomina historię z placem Wilhelma Szewczyka przemianowanym na plac Lecha i Marii Kaczyńskich. Wilhelm Szewczyk (1916–1991) – publicysta, literaturoznawca w zakresie literatury niemieckiej

⁶ Jerzy Ziętek (1901–1985) – uczestnik III powstania śląskiego, polityk, samorządowiec, poseł na Sejm III kadencji z ramienia Bezpartyjnego Bloku Współpracy z Rządem (1931–1935). Po agresji Niemiec na Polskę ewakuowany na wschód, deportowany latem 1940 r. trafił do obozu pracy w Rybińsku nad Wołgą. W czerwcu 1943 r. wstąpił do Polskich Sił Zbrojnych w ZSRR. Po 1945 r. związał się z władzami komunistycznymi; zob. https://pl.wikipedia.org/wiki/Jerzy_Ziętek [dostęp: 31.07.2023]. Przez Ślązaków uważany za bardzo dobrego gospodarza województwa będącego w pewnej opozycji do władz centralnych. W jego pogrzebie wzięły udział tłumy, pamięć o nim jest do dzisiaj żywa.

⁷ S. Pypłacz, *Cenzura w Muzeum Śląskim? Były pracownik mówi, jak działają władze instytucji*, <https://slaskaopinia.pl/2021/12/16/cenzura-w-muzeum-slaskim-byly-pracownik-mowi-jak-dzialaja-wladze-instytucji/> [3.02.2022].

i serbołużycyckiej, polski działacz nacjonalistyczny i komunistyczny⁸ – będąc w wojsku niemieckim, prezentował jednoznacznie propolską postawę.

W przypadku wystawy „Szminki, szpilki i seks. Plakaty ze zbiorów Muzeum Śląskiego” „powodem odrzucenia całości miały być plakaty kina radzieckiego oraz plakat serialu wojennego «Czterej pancerni i pies». Zapytaliśmy o te decyzje dyrekcję i dział promocji Muzeum Śląskiego, ale nie uzyskaliśmy odpowiedzi”⁹.

Inny problem, z jakim boryka się obecna dyrekcja, to nadmierna „germanizacja” wystawy stałej „Światło historii. Górny Śląsk na przestrzeni dziejów”. Dlatego usunięto z niej obiekty, na których były niemieckie napisy¹⁰. Kultura niemiecka – podobnie jak czeska i polska – odcisnęły wyraźne piętno na kulturze śląskiej. Pomijanie wielokulturowości Śląska – ścieranie się wpływów czeskich, niemieckich i polskich – jest niedopuszczalnym wypaczaniem historii. Można by to podsumować cytatem z komedii „Miś” w reżyserii Stanisława Barei: „[...] to jest nasza historia, której się nie zmieni. A to, co dookoła powstaje od nowa, to jest nasza codzienność, w której my żyjemy”.

Można odnieść wrażenie, że przedstawione wyżej działania to pisanie historii na nowo. Muzeum jest depozytariuszem pamięci zbiorowej bez względu na to, jaka była przeszłość i jak jest oceniana przez współczesnych. Każde pokolenie ma swoje spojrzenie i pogląd na minione epoki, nie powinniśmy ich poprawiać. Jeśli

⁸ *Wilhelm Szewczyk*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Wilhelm_Szewczyk [31.01.2022].

⁹ S. Pyplacz, *Cenzura...*, dz. cyt. Cenzurowanie tytułów obrazów, a przede wszystkim zdjęć, ma miejsce we współczesnej nam rzeczywistości. Przykładem może być zdjęcie z demonstracji po ataku na tygodnik satyryczny „Charlie Hebdo”. Niektórzy przywódcy afrykańscy nie chcieli iść ręką w rękę z kobietami, więc je „wycięto” ze zdjęć. W jednym przypadku dokonano operację dość niechlujnie, w konsekwencji przywódca kraju ma trzy ręce.

¹⁰ Informatorka: PaM.

utrwali się taka praktyka, to istnieje niebezpieczeństwo, że kolejne pokolenia zrecenzują i w pewnym sensie ocenzurują naszą twórczość. W tym miejscu chciałbym podać przykład z amsterdamskiego Tropenmuseum, o którym będzie jeszcze mowa w dalszej części artykułu. Zamiast zmieniać tytuły, opatrzone kontrowersyjne dzieła, artefakty komentarzem mówiącym o realiach epoki, w jakich powstały. Jeśli zmienimy tytuły dzieł sztuki na neutralne, widz może odnieść wrażenie, że zjawisko rasizmu nigdy nie istniało.

Poważny problem z historią ma także belgijskie Muzeum Afryki (AfricaMuseum, Musée royal de l’Afrique centrale) w Tervuren¹¹. Muzealnicy chcą zwrócić uwagę na kwestie pochodzenia kolekcji,



Fot. 2. Budynek Musée Royal de l’Afrique Centrale, Tervuren (fot. Lucjan Buchalik).

¹¹ Chodzi nie tyle o własną historię, ile o kolekcje pochodzące z tzw. Wolnego Państwa Kongo (1885–1908), będące prywatną własnością króla Leopolda II, który znany był z bezprzykładnego okrucieństwa. Szacuje się, że w Kongu zginęło kilka milionów ludzi, niektórzy historycy podają liczby przekraczające 10 mln (A. Hochschild, *Duch króla Leopolda. Opowieść o chciwości, terrorze i bohaterstwie w kolonialnej Afryce*, Warszawa: Świat Książki, 2022, s. 293-294).

umieścili przed wejściem na wystawę informację: „Większość kolekcji muzeum pochodzi z okresu kolonialnego. Od kilku lat, a zwłaszcza po ponownym otwarciu AfricaMuseum w 2018 r., pojawiają się pytania o proveniencję zbiorów, głównie etnograficznych [...]. Zdobyć tego dziedzictwa czasami odbywało się w sposób brutalny lub nielegalny. [...] Obecnie AfricaMuseum priorytetowo traktuje badania proveniencyjne. Polega to na dogłębnym zbadaniu pochodzenia nabytków. Ponadto instytucja zajmuje otwarte i konstruktywne stanowisko w debacie restytucyjnej. [...] Zbiory AfricaMuseum są z prawnego punktu widzenia własnością państwa federalnego. Muzeum nie może zatem samo podjąć decyzji dotyczących losów kolekcji. Leży to w kompetencji federalnego sekretarza stanu ds. polityki naukowej”¹².

2. Kolonizacja w muzeach

W 2021 r. ukazał się rodzaj raportu o muzeach w kontekście dekolonizacji¹³. To interesujące opracowanie przytacza sposoby rozwiązywania współczesnych problemów z wystawami o tematyce pozaeuropejskiej, znajdującymi się w muzeach. Bardzo interesujący jest przykład muzeum etnograficznego w Amsterdamie (Tropenmuseum). W 2003 r. otwarto w nim wystawę „Oostwaarts!” (Na wschód). „Była to jedna z pierwszych prób wyeksponowania kwestii

¹² Obok tablicy znajdują się trzy obiekty ilustrujące problemy i zaangażowanie muzealników w rozwiązywanie problemu. Pokazana jest rzeźba „Nkisi nkonde”, sprowadzona do Belgii w 1878 r., zaliczana do kategorii „zrabowana sztuka”. Drugi przykład to pochodząca z Zambii maska, której proveniencja nie budzi żadnych wątpliwości. Trzecim przykładem jest krzesło Luba pozyskane w 1893 r., w tym przypadku nadal prowadzone są badania.

¹³ M. Wróblewska, C.E. Ariese, *Practicing Decoloniality in Museums: A Guide with Global Examples*, Amsterdam: University Press, 2021.

kolonializmu, która prawie nigdy nie była wizualnie reprezentowana w żadnym z muzeów na świecie, nie mówiąc już o Holandii. Cel osiągnięto, eksponując obiekty, które zostały zebrane w Azji, głównie w Indonezji, a także przedmioty, obrazy i wspomnienia z codziennego życia kolonizatorów¹⁴. W 2015 r. wystawa stała się przedmiotem ostrej krytyki ze strony grupy aktywistów Decolonize the Museum oraz grupy posługującej się hashtagiem #DecolonizeTheMuseum. W konsekwencji w 2016 r. muzeum zorganizowało konferencję „Dekolonizuj muzeum”. Umożliwiło to grupie Decolonize the Museum umieszczenie kilku paneli z alternatywnymi tekstami przedstawiającymi kolonialny kontekst kolekcji. Wydaje się to bardzo dobrym rozwiązaniem, przedstawia bowiem różne punkty widzenia na te same kwestie.

W powszechnej, poprawnej politycznie narracji kolonizacja jawi się jako coś złego. Nie zamierzam temu zaprzeczać ani wybielać tej epoki. Pragnę jednak zwrócić uwagę na kolonizację ludów mniejszościowych podbitych wcześniej przez ludy dominujące na podbijanych przez Zachód terenach. W literaturze dominuje opinia, że ludy Afryki sprzeciwiały się wejściu kolonizatorów. Twierdzenie to zakłada, że istnieje jednolite społeczeństwo afrykańskie, które miało sprecyzowany – krytyczny – stosunek do europejskiej ekspansji kolonialnej. Rzeczywistość jest jednak o wiele bardziej skomplikowana. Tak jak nie istnieje jednolite społeczeństwo afrykańskie, tak też nie ma jednej afrykańskiej opinii, poglądu na rolę kolonizatorów w Afryce. Współczesna opinia o kolonizacji budowana jest na narracji ludów dominujących wtedy (czyli na przełomie XIX i XX w.) w Afryce, które biali kolonizatorzy pozbawili wpływów,

¹⁴ Tamże.

a nie na narracji ludów podbitych wówczas przez potężniejszych sąsiadów, które witały Francuzów jak wyzwolicieli¹⁵.

Przykładem takich odmiennych punktów widzenia na kolonizację mogą Mossi i Kurumbowie z Burkina Faso. Mossi w XIX w. tworzyli potężne państwa, które napadały na słabszych sąsiadów. Kiedy pod koniec XIX w. tereny te zaczęli podbijać Francuzi, Mossi podjęli z nimi walkę, widząc w tym zagrożenie dla swoich interesów. Kurumbowie przeciwnie – witali Francuzów jak wyzwolicieli. Na moje pytanie, dlaczego witali Francuzów, informator odpowiedział: „By nasze kobiety mogły swobodnie chodzić po wodę i wracały do domów, by skończyło się polowanie na niewolników i napady na nasze wioski”¹⁶.

3. Materiały drażliwe

Przyzwyczajiliśmy się, że na wystawach, najczęściej archeologicznych, wystawiane są szczątki ludzkie. Akceptujemy te archeologiczne szkielety, ale współczesne artefakty budzą mieszane uczucia. Trudno się temu dziwić – im mniejszy dystans czasowy, tym bardziej zagrożeni się czujemy. Szczątki ludzkie wykopane przez archeologów nie budzą takiej grozy jak te w muzeum w Auschwitz (Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau w Oświęcimiu).

W tym miejscu dotykamy bardzo delikatnej sprawy szczątków ludzkich w kolekcjach pozaeuropejskich, czy to muzealnych, czy

¹⁵ L. Buchalik, *Ludy refugialne w obliczu kolonizacji*, w: J. Łapott, E. Prądczyńska (red.), *Ex Africa Semper Aliquid Novi*, Żory: Muzeum Miejskie w Żorach, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, 2014, t. I, s. 138-153. L. Buchalik, *Prawność polityczna w muzeum? Refleksje etnologa afrykanisty*, w: L. Buchalik (red.), *Kalendarz Żorski 2022*, Żory: Muzeum Miejskie, 2021, s. 138-152.

¹⁶ Później relacja Kurumbów do Francuzów się zmieniła. Powodem były podatki oraz roboty przymusowe przy budowie drogi łączącej Ouahigouye z Djibo (informator: SawAl).

prywatnych. Zaprzyjaźniony niemiecki kolekcjoner Gustav twierdzi, że w Afryce nadal plądrowane są groby¹⁷. Są kolekcjonerzy, którzy nadal zbierają czaszki, co budzi sprzeciw współczesnych mieszkańców terenów, na których są one pozyskiwane. Zbieranie czaszek ludzkich było popularne na przełomie XIX i XX w., ówczesna antropologia fizyczna wykorzystywała je do badań naukowych. Prof. Jan Czekanowski w czasie swojej wyprawy do Afryki Środkowej (1906–1907) zgromadził i przywiózł do Niemiec ponad dwa tysiące czaszek¹⁸. Dotyczyło to nie tylko Afryki. Bardzo cenione w ówczesnym świecie nauki były czaszki Ajnów, współcześnie zamieszkujących głównie japońską wyspę Hokkaido¹⁹. Dochodziło do rabowania cmentarzy ajnuskich w celu pozyskania ich szkieletów²⁰.

Nastąpiła jednak zmiana jakościowa w naukowych dociekaniach, dzisiaj bazuje się na badaniach DNA, podczas gdy kiedyś dominowała antropometria, a precyzyjniej mówiąc – kranioimetria.

W kolekcji ludu Fon zamieszkującego południowy Benin, będącej własnością Muzeum Miejskiego w Żorach, również znajdują się obiekty w postaci ludzkich szczątków (czaszka złożona w ofierze, MŻo/A/2660). Zostały one pozyskane przez francuskiego lekarza, który pracował w Beninie na początku XX w. Obiekty, które wyraźnie wskazują, że zostały wykonane z czaszki ludzkiej, są

¹⁷ Oprócz autentycznych czaszek składanych w ofierze pojawiają się też odpowiednio spreparowane ludzkie czaszki, sprawiające wrażenie, że były używane w ceremoniach religijnych; od czasu do czasu można na nie natrafić na rynku antykwarycznym na Zachodzie.

¹⁸ J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 1958.

¹⁹ W XIX w. zajmowali większy obszar, obejmujący między innymi Sachalin i Wyspy Kurylskie.

²⁰ Czaszki Ajnów przywiózł do Polski Benedykt Dybowski (I. Radliński, *Przeszłość w teraźniejszości*, Księgarnia Gebethnera i Wolffa, Kraków: G. Gebethner i Spółka, 1901, s. 186).



Fot. 3. Czaszka złożona w ofierze, kult Vodun (fot. Piotr Flaga).

w odpowiedni sposób zabezpieczone w magazynie muzealnym i nie są eksponowane. Kolekcjonerzy niemieccy natomiast, którzy podarowali nam te artefakty, nie widzą problemu w eksponowaniu ludzkich szczątków. W myśl tradycyjnych wierzeń doczepienie ludzkich kości do obiektu wzmacnia jego działanie. Obiekty te funkcjonują – podobnie jak w Kościele katolickim – jak relikwiarze, w których przechowywane są szczątki świętych. W odczuciu kolekcjonerów nie stanowi to problemu natury etycznej. Uważają oni, że są to podwójne standardy. Należy ten przypadek odróżnić od sytuacji z początku XX w., kiedy to antropolodzy kolekcjonowali czaszki ludzkie w celach naukowych, niektórym służyło to udowadnianiu wyższości rasy białej²¹.

²¹ L. Buchalik, *Birgit i Gustav, kolekcjonerzy w galerii i terenie. Birgit and Gustav, gallery and field collectors*, w: L. Buchalik (red.), *Vodun Fon. Kolekcja*

Duże emocje budzi kolekcja tatuaży na skórze zdjętej ze skazańców, na których wykonano wyrok śmierci. Największa tego typu kolekcja w Polsce znajduje się w Zakładzie Medycyny Sądowej we Wrocławiu (ponad 20 obiektów). W XIX w., kiedy marynarz umierał na morzu, jego ciało wrzucano do wody, wycinano tylko fragment skóry z tatuażem jako swego rodzaju dowód tożsamości²². Jedyne i niepowtarzalny, był swoistym identyfikatorem człowieka, dowodem śmierci marynarza. Dzisiaj ludzkie skóry z tatuażami znajdują się w muzeach francuskich²³.

W obu przypadkach zarządzający zbiorami mają problem, co z tymi „niewygodnymi” obiektami zrobić. Generalnie w ośrodkach badawczych jest problem z przechowywaniem szczątków ludzkich. Dobrym rozwiązaniem wydaje się – po zakończeniu badań – pochówek takich szczątków. Przykładem takiej dobrej praktyki może być grób biskupów nubijskich z Faras. Szczątki przywiezione zostały do Polski w latach 60. XX w. przez antropologa prof. Tadeusza Dzierżykraj-Rogalskiego²⁴. Po przeprowadzeniu badań w Zakładzie Archeologii PAN pojawił się problem, co z nimi zrobić. Przez prawie 40 lat kości biskupów były przechowywane w magazynie Muzeum Narodowego w Warszawie. W 1994 r. z inicjatywy prof. Piotra Bielińskiego kości trzynastu biskupów z Faras (VIII–XII w.)

Birgit Schlothauer i Gustava Wilhelma, Collection Birgit Schlothauer and Gustav Wilhelm, Żory: Muzeum Miejskie w Żorach, 2020, s. 54.

²² Podobnie było u wielu tradycyjnych ludów. Interesującym przykładem mogą być Sombowie z masywu Atakora w Beninie, gdzie skaryfikacja odpowiada ornamentowi na domach, które zamieszkują właściciele skaryfikacji. Mimo iż tradycyjne budownictwo praktycznie już zanikło, nowe budynki nadal ozdabiaje są charakterystycznym deseniem, który jest widoczny na skórze mieszkańca.

²³ Informatorka: BJud.

²⁴ Wykopała je ekipa archeologów pod kierownictwem prof. Kazimierza Michałowskiego, która pracowała w Faras.

zostały pochowane w Warszawie na cmentarzu Bródnowskim. Na grobie umieszczono napis „Grób kapłański”²⁵.

Jak trudny to temat, może świadczyć przykład rodziny Piłsudskich. Bronisław, starszy brat Józefa²⁶, ożenił się z kobietą ajnuską Czussamą, jej prawnym opiekunem był wuj Bahunke²⁷. Mówiąc w dużym skrócie, był teściem Bronisława. Po śmierci Bahunkego jego czaszkę wykradli z cmentarza japońscy naukowcy. Do dzisiaj znajduje się ona w Muzeum Uniwersytetu Hokkaido. Zmarły w grudniu 2022 r. wnuk Bronisława miał prawo żądać zwrotu czaszki, jednak jej nie odebrał. Istniały bowiem dwa problemy. Pierwszy to niepewność, czy to rzeczywiście czaszka Bahunkego (mimo iż jest podpisana). Patrząc uważnie na czaszkę i zdjęcie Bahunkego, dostrzegamy różnice anatomiczne. Druga kwestia: co zrobić z czaszką po jej odzyskaniu z muzeum? W myśl tradycji powinno się ją pochować na cmentarzu ajnuskim na Sachalinie, skąd pochodzili Ajnowie. Obecnie Sachalin należy do Federacji Rosyjskiej, pojawia się problem międzynarodowy, który jest ponad siły rodziny. Wnuk żartował, że jedyne, co może zrobić, to postawić czaszkę w mieszkaniu na meblach. Może lepiej, że spoczywa w spokoju w magazynie muzealnym²⁸.

²⁵ K.A. Mich, *Z Nubii do Polski – biskupi farascy na cmentarzu Bródnowskim w Warszawie*, w: W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan. Polska a strefa Sudanu*, Pelplin: Bernardinum, 2017, s. 247.

²⁶ Bronisław Piotr Piłsudski (1866–1918) – uczestnik nieudanego zamachu na cara, skazany na 15 lat katorgi na Sachalinie, badacz ludów Dalekiego Wschodu, głównie Ajnów. Wraz z Wacławem Sieroszewskim prowadził badania wśród Ajnów na Hokkaido. Po ucieczce do kraju związany z Muzeum Tatrzańskim (K. Inoue, *Kronika Bronisława Piłsudskiego*, w: L. Buchalik (red.), *Świat Ajnów. Od Bronisława Piłsudskiego do Shigeru Kayano*, Żory: Muzeum Miejskie w Żorach, 2018, s. 17-36.)

²⁷ W literaturze pojawia się także zapis Bafunke, wynika to z faktu, że w języku japońskim brak opozycji między f i h.

²⁸ Informator: KimK.

4. Zwrot dzieł sztuki

O wiele poważniejszym problemem niż narracja wystawy – o czym była mowa przy okazji Tropenmuseum – jest zwrot dzieł sztuki, których legalność nabycia jest wątpliwa²⁹. Dotyczy to tak samo obiektów pozaeuropejskich, jak i europejskich³⁰. W grudniu 1998 r. podczas międzynarodowej konferencji dotyczącej mienia okresu Holocaustu, zorganizowanej przez Departament Stanu USA, uczestniczący w niej przedstawiciele wielu państw zobowiązali się, że „w przypadku dzieł, wobec których zachodzi podejrzenie, że pochodzą z nazistowskich konfiskat lub wymuszonych sprzedaży, ich kraje będą nie tylko badać proveniencję podejrzanych obiektów w zbiorach publicznych, ale także upubliczniać wyniki tych badań, poszukiwać kontaktu z niegdysiejszymi właścicielami lub ich spadkobiercami oraz wspólnie z nimi uzgadniać godne rozwiązania – restytucję dzieła lub inną dżentelmeńską ugodę.

²⁹ Problem z restytucją kolekcji ma wiele starych muzeów w państwach będących w przeszłości potęgami kolonialnymi. We wspomnianym już Africa-Museum problem ten ilustruje obraz znajdujący się w tunelu prowadzącym do sal wystawienniczych. Dzieło zatytułowane jest „Musée Royal de l’Afrique Centrale REORGANIZATION” (juin 2002) autorstwa Cheri AMBA. Przedstawia ono wejście do muzeum, na schodach jest platforma z dwoma czarnoskórymi postaciami. Z dwóch stron platformy znajdują się liny, grupa białych ciągnie platformę do środka, a grupa czarnych na zewnątrz. Przy wejściu napis w kilku językach (europejskich i środkowoafrykańskich) głosi: „C’est vrai que c’est triste mais...” (To prawda, że to jest smutne, lecz...).

³⁰ Polskie muzea również mają z tym problem. Z jednej strony poszukują zaginionych muzealiów (od czasów szwedzkiego potopu po II wojnę światową), z drugiej strony posiadają obiekty, które są własnością prywatną i w myśl zasad waszyngtońskich powinny podlegać zwrotowi prawowitym właścicielom. Innym problemem jest wewnątrz krajowa restytucja muzealiów. Jest to spuścizna działalności kierowanej przez prof. Stanisława Lorenza Dyrekcji Muzeów i Ochrony Zabytków (1945–1951), która wszystkie pozaeuropejskie obiekty gromadziła w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie.

Zasady te potwierdziła deklaracja terezińska (nazwa pochodzi od obozu koncentracyjnego w Terezynie, gdzie została ogłoszona) z 2009 r. Ma ona, podobnie jak zasady waszyngtońskie, wiążącą moc wspólnego uzgodnienia (*soft law*), choć nie ma charakteru prawa międzynarodowego³¹.

W 2016 r. Benin jako pierwsze państwo afrykańskie oficjalnie zwrócił się do Francji z żądaniem zwrócenia należących do niego dzieł sztuki. Na zlecenie prezydenta Francji w 2018 r. dwóch naukowców – Bénédicte Savoy (historyk sztuki) z *College de France* i Felwine Starr (ekonomista) z Uniwersytetu Saint-Louis – przedstawiło raport, w którym wezwało do zwrotu krajom afrykańskim ich dzieł sztuki³². „Zdaniem ekspertów należałoby zwrócić wszystkie przedmioty «zabrane siłą lub uzyskane pod przymusem przez wojsko francuskie, ekspedycje naukowe lub administrację kolonialną»”³³. W 2021 r. nastąpiło oficjalne przekazanie pierwszych obiektów w ręce przedstawicieli rządu Beninu.

„To dzieła o podstawowym znaczeniu dla świadomości narodowej, część naszej historii – cieszył się w dniu ceremonii zwrotu zagrabionych dzieł sztuki beniński minister spraw zagranicznych Aurélien Agbénonci. – To integralna część DNA naszej cywilizacji.

– Nasza dusza do nas wraca – wtórował mu prezydent Patrice Talon.

³¹ N. Cieślińska-Lobkowicz, *Jak Kalemu zabrać obraz*, „Gazeta Wyborcza. Magazyn”, 10.07.2021, s. 26.

³² Prezydent Macron powiedział wcześniej w przemówieniu programowym w Burkina Faso: „Należę do pokolenia Francuzów, dla których zbrodnie europejskiej kolonizacji są niepodważalne i stanowią część naszej historii” (S. Koldehoff, *Zukunft der restituierten Benin-Bronzen in Nigeria ist ungewiss*, 11.05.2023, <https://www.deutschlandfunkkultur.de/benin-bronzen-raubkunst-nigeria-restitution-100.html#Nigeria> [9.08.2023]).

³³ M. Kielczewska-Konopka, *Zwracają Afryce zagrabione dzieła sztuki*, „Gazeta Wyborcza”, 22.11.2021, s. 12.

[...] – Te 26 eksponatów to tylko etap ambitnego procesu przywracania równości i sprawiedliwości w obustronnych relacjach. Czekamy na zwrot całości spuścizny kulturowej zawłaszczonej przez Francję – wyraził nadzieję prezydent Talon w rozmowie z Emmanuelem Macronem³⁴.

Sprawa przekazania obiektów nie była jednak prosta, wymagała zgody parlamentu. Jeszcze przed rewolucją francuską wprowadzono bowiem pojęcie niezbywalności dóbr publicznych, w tym kolekcji muzealnych. Wchodzących w ich skład dzieł nie wolno ani sprzedać, ani podarować. Dlatego konieczne było przegłosowanie ustawy o zwrocie dzieł sztuki. Będzie to dotyczyło każdego zwrotu. Sprawa w parlamencie była szeroko dyskutowana, nie brakowało głosów sprzeciwu. „Senator partii rządzącej Max Brisson twierdzi, że nadanie zwrotowi dzieł sztuki wydźwięku moralnego to patrzeć na przeszłość przez okulary terażniejszości. To wpisuje się w politykę pokuty³⁵, zmiany historii i komunitaryzmu – twierdzi. Opowiadamy się raczej za wolnym krążeniem dzieł sztuki i dialogiem międzykulturowym³⁶. Podobnego zdania jest „Yves-Bernard

³⁴ Tamże.

³⁵ Obserwowane przeze mnie niejednokrotnie oskarżanie dawnych kolonizatorów o współczesne problemy wpisuje się w tzw. kulturę ofiar (B. Campbell, J. Manning, *The Rise of Victimhood Culture*, Springer International Publishing AG 2018). Mimo iż tematyką tą zajmowali się amerykańscy naukowcy na przykładzie swojego społeczeństwa, doskonale wpisuje się ona w afrykańską rzeczywistość. Kultura ofiar z jednej strony zapewnia przywileje ofiarom, pokrzywdzeni bowiem zasługują na szczególną troskę i szacunek. Z drugiej strony ludzie dotychczas uprzywilejowani stają się moralnie podejrzani jako potencjalnie odpowiedzialni za krzywdę ofiar. Bycie ofiarą z punktu widzenia dawnych kolonii zapewnia wysoką pozycję w negocjacjach, poszczególnym członkom dawnych kolonii gwarantuje zaś stosunkowo dużą bezkarność. Nikt przecież nie będzie obwiniał ofiar! Nic dziwnego, że jeszcze dzisiaj Afrykanie chętnie stawiają się w pozycji wykorzystywanych.

³⁶ M. Kiełczewska-Konopka, *Zwracają...*, dz. cyt.



Fot. 4a. Pałac królewski w Abomeju (fot. L. Buchalik).



Fot. 4 b. Symbol Benhazina na płocie merostwa w Abomeju (fot. L. Buchalik).

Debie, adwokat specjalizujący się w rynku sztuki, przeciwnik restrykcji [...]...zaprzecza zasadzie uniwersalizmu sztuki”³⁷.

Skarb Béhanzina³⁸, bo tak została nazwana kolekcja, będzie eksponowany w Narodowym Muzeum Pamięci i Niewolnictwa w Ouidah, uważane za jeden z największych portów handlu niewolnikami. Tam doczeka do końca budowy w 2024 r. Muzeum Amazonek i Królowej Dahomeju w Abomeju. Skoro nie ma jeszcze miejsca, gdzie można eksponować odzyskane skarby, dlaczego już teraz odbyły się oficjalne ceremonie przekazania? Sądzę, że odpowiedź można znaleźć w polityce. Muzealia zostały przekazane przed wyborami prezydenckimi we Francji, a sporo jej obywateli ma afrykańskie korzenie. Ich głosy mogły zaważyć na wyniku wyborów.

Podobny do francuskiego sposób myślenia pojawia się w wielu byłych państwach kolonialnych. Niemcy oznajmiły zwrot Nigerii 1,1 tys. brązów z Beninu³⁹. Rzecz ciekawa, niemieckie muzea kupiły te obiekty od Brytyjczyków, którzy podbili niegdyś dzisiejszą Nigerię. Sprzedaż dzieł sztuki miała zwrócić im koszty ekspedycji

³⁷ Tamże.

³⁸ Obiekty zostały przywiezione do Francji przez wojska francuskie w 1892 r. po splądrowaniu pałacu ostatniego władcy Abomeju – Béhanzina, stąd nazwa Skarb Béhanzina.

³⁹ Brązy z Beninu to zbiorcze określenie dzieł sztuki, które do 1897 r. znajdowały się w pałacu królewskim w Beninie. Dziś można je znaleźć na całym świecie, głównie w Europie i USA. Płaskorzeźby, rzeźby i tablice przedstawiają różnorodne motywy: ludzi i zwierzęta, wizerunki przodków, naczynia i przedmioty rytualne. Obiekty te powstawały od XVI w., miały na celu uhonorowanie Oba (władcy). Brązy z Beninu są świadectwem wielowiekowego rozwoju kultury tego regionu i jego mieszkańców. Określenie „brązy” jest nieco mylące, niektóre zostały wykonane z innych stopów i metali, a także drewna, tekstyliów, skóry (S. Koldehoff, *Zukunft...*, dz. cyt.). Należy dodać, że nie wszystkie brązy znajdujące się w europejskich kolekcjach są efektem grabieży. Przykładowo pewien polski specjalista, pracujący w latach 70. XX w. w Nigerii, skupował (czasami otrzymywał w darze) tradycyjne brązy z dawnego Beninu.

karnej⁴⁰. Wspomniane już Muzeum Afryki w Tervuren podjęło rozmowy o zwrocie zagrabionych przedmiotów Demokratycznej Republice Konga, a Holandia opowiedziała się za oddaniem wszystkich dzieł skradzionych w jej dawnych koloniach⁴¹.

N. Cieślińska-Lobkowicz, ekspertka w sprawach restytucji dzieł sztuki, uważa, iż „nie ulega wątpliwości, że gdyby nie upowszechnienie się etycznych standardów zasad waszyngtońskich w zachodnich muzeach oraz na tamtejszym rynku sztuki, zwrot zidentyfikowanych obiektów ze zbiorów muzealnych byłby dużo trudniejszy, a te w prywatnym posiadaniu wymagałyby wieloletnich, kosztownych postępowań sądowych bez gwarancji pozytywnego wyniku”⁴².

5. Może jednak nie zwracać?

Zwrot dzieł sztuki nie tylko do Afryki budzi wiele wątpliwości. Podstawowa to taka, czy obiekt po przetransportowaniu go do ojczyzny będzie bezpieczny. Radykalizacja różnych grup islamskich w wielu krajach afrykańskich i azjatyckich skutkuje niszczeniem zabytków. Bractwo Muzułmańskie w Egipcie zapowiedziało, że po zwycięstwie „przyjrzy się uważnie” spuściźnie starożytnego Egiptu. Jest już pomysł, aby zasłonić Sfinksa. W czasie demonstracji w trakcie arabskiej wiosny tłum wtargnął do Muzeum Egipskiego, co groziło zniszczeniem muzealiów. Niestety nie udało się ochronić

⁴⁰ Brytyjska interwencja wojskowa była wynikiem zaatakowania ich pokojowej ekspedycji, która miała wyjaśnić dlaczego władca Beninu (*Oba*) nie przestrzega podpisanego wcześniej traktatu handlowego. W wyniku urzędzonej zasadzki przez wojska Beninu z pokojowej ekspedycji przeżyły tylko dwie osoby (<https://historykon.pl/masakra-beninska-1897/>)

⁴¹ M. Kielczewska-Konopka, *Zwracają...*, dz. cyt.

⁴² N. Cieślińska-Lobkowicz, *Jak Kalem...*, dz. cyt.

posągów Buddy (VI w. n.e.) w Afganistanie. Przywódca talibów mułła Muhammad Omar 27 lutego 2001 r. podjął decyzję o eliminacji wszystkich nieislamskich posągów i sanktuariów w Afganistanie. Kilka dni później talibowie rozpoczęli niszczenie imponujących posągów Buddy w dolinie Bamian. Przykłady można mnożyć⁴³.

W kwestii zwrotu padają piękne deklaracje teoretyków i bardziej sceptyczne wypowiedzi praktyków. Jeszcze przed deklaracją terezińską w latach 80. XX w. Muzeum Narodowe w Szczecinie, zgodnie z umową, zwróciło archeologiczne artefakty do Muzeum Narodowego w Konakri. Był to efekt wspólnych polsko-gwinejskich badań mających na celu poszukiwanie Niani, stolicy dawnego imperium Mali. W Szczecinie wspomniane artefakty – po opracowaniu – zapakowano do profesjonalnie wykonanych skrzyń i wysłano do Gwinei. Pracownik muzeum Bogdan Szerniewicz osobiście przekazywał archeologiczną kolekcję. Jak wspominał po latach, muzealników gwinejskich bardziej zainteresowały same skrzynie niż przywiezione w nich artefakty, które wysypano gdzieś w piwnicy. Trudno powiedzieć, co dalej działo się z tymi obiektami. To negatywny przykład zachowania afrykańskich muzealników. Nie może to jednak usprawiedliwiać przetrzymywania w muzeach dawnych państw kolonialnych nielegalnie nabytych przedmiotów.

Wątpliwości co do fachowości afrykańskich muzealników i poziomu bezpieczeństwa, jaki muzea mogą zapewnić, zgłaszają sami Afrykańczycy. Emerytowany dyrektor Muzeum Narodowego w Bamako Samuel Sidibé twierdzi, że nie wypożyczyłby żadnego obiektu muzeom malijskim. „Uwielbiam ideę restytucji,

⁴³ Oczywiście można powiedzieć, że w czasie II wojny światowej w Europie zniszczono, skradziono wiele dzieł sztuki. Tak, to prawda. Znakomita większość zniszczonych dzieł sztuki to „efekt uboczny” prowadzonych działań wojennych. Grabieże zostały napiętnowane i do dzisiaj trwa proces zwrotu artefaktów prawowitym właścicielom. Jeśli własność jest dobrze udokumentowana, zwrot takiego obiektu nie budzi żadnych wątpliwości.

ale kocham też dzieła. Kwestia ich konserwacji wydaje mi się kluczowa. Kiedy muzeum żąda zwrotu dzieł, które nie będą dobrze przechowywane, [...] nie należy tego robić”⁴⁴. Pani Rasmata Maïga, z zawodu konserwator zabytków, dyrektorka Muzeum Narodowego w Ouagadougou, w trakcie rozmowy dotyczącej ewakuacji zbiorów z muzeum w Pobe-Mengao (będzie o tym mowa w dalszej części artykułu) zgodziwszy się na ich przechowanie, powiedziała: „Proszę nikomu nie mówić, że te obiekty do nas przyjadą. Mam dwadzieścia sześć hektarów do upilnowania i tylko czterech stróżów z kijami”. To zdecydowanie za słabe zabezpieczenia jak na najważniejsze muzeum w kraju.



Fot. 5. Wejście do Muzeum Narodowego w Ouagadougou (fot. L. Buchalik).

⁴⁴ R. Azmi, *L'indispensable directeur du Musée national du Mali prend sa retraite*, https://www.lemonde.fr/afrique/article/2017/12/31/l-indispensable-directeur-du-musee-national-du-mali-prend-sa-retraite_5236343_3212.html [24.01.2022].

Problemem jest nie tylko nieprofesjonalny stosunek afrykańskich muzeów do własnych muzealiów, ale także kwestia kradzieży. Niektórzy zachodni antykwariusze i kolekcjonerzy twierdzą, że część zwróconych do Afryki obiektów ponownie pojawiła się na europejskim rynku antykwarycznym⁴⁵. Może jakimś rozwiązaniem jest ekspozycja obiektów pochodzących z Afryki w afrykańskich muzeach, ale bez zmiany właściciela, czyli obiekt byłby ekspozycyjny jako depozyt (zachodniego muzeum czy też kolekcjonera) w afrykańskim muzeum. Przykładem takiego rozwiązania jest muzeum w Porto Novo w Beninie⁴⁶. Niemiecka kolekcjonerka i miłośniczka kultury Fonów w czasie wystawy zorganizowanej w Niemczech, prezentującej jej zbiór obiektów kultury voodun ludu Fon, zapytała jednego z czarnoskórych zwiedzających: „Czy nie macie nic przeciwko temu, że przywieźliśmy te obiekty z Afryki?”. Padła prosta odpowiedź: „Bardzo dobrze zrobiliście, przynajmniej to ocaleje”⁴⁷.

Prowadząc takie rozważania, należy zadać pytanie, co to znaczy legalnie, a co – nielegalnie. Francuski afrykanista Claire Bosc-Tiessé, mówi: „Nie chcemy pamiętać, że w czasach kolonializmu nawet legalne nabycie dzieła sztuki pozostawiało wiele do życzenia”⁴⁸. Oczywiście można założyć, że wszystko, co przywieziono z Afryki

⁴⁵ Informator: WiG.

⁴⁶ Informator: WiG.

⁴⁷ Informator: SchBt. Można to zilustrować złomem używanym do odlewów nowych przedmiotów; oprócz wyrobów przemysłowych w zbiorach znajdują się również przedmioty kultury tradycyjnej Fonów, np. bransolety. W latach 90. XX w. bransolet było mnóstwo, w *artisanach* sprzedawano je po bardzo niskich cenach (ok. 1 tys. franków afrykańskich, czyli ok. 6,35 zł). Po dwudziestu latach bransolety praktycznie zniknęły z rynku antykwarycznego, a jeśli są oferowane w sprzedaży, to za wysokie ceny, nieraz dziesięciokrotnie wyższe niż w latach 90. XX w.

⁴⁸ M. Kiełczewska-Konopka, *Zwracają...*, dz. cyt.

w czasach kolonialnych, zostało pozyskane w sposób wątpliwy etycznie. To jednak zbyt proste, aby było prawdziwe.

W historii kolonializmu można zapewne znaleźć przykłady, kiedy to w nieetyczny sposób kolonialiści nabywali cenne obiekty od przedstawicieli podporządkowanych ludów. W koloniach służyły różne osoby, różne były też zachowania, zapewne także wątpliwe moralnie. Chciałbym się jednak skupić na dwóch przykładach. Pierwszy dotyczy francuskich etnologów, którzy w latach 30. XX w. gromadzili kolekcję masek dogońskich. Jeden z nich wspomina, że najwięcej masek i w najlepszych cenach kupowano przed płaceniem przez Dogonów podatków. Dogonowie jako rolnicy byli samowystarczalni, gospodarka monetarna nie istniała. Chcąc zapłacić podatek, musieli coś spieniężyć. Zauważyli, że etnologów interesują maski, rzeźby etc., oferowali im więc zakup po atrakcyjnych cenach⁴⁹.

Drugi przykład jest współczesny. Dotyczy niemieckich kolekcjonerów, którzy nabywali obiekty Fonów w Beninie. Podkreślają: „Przez to, że jesteśmy zaprzyjaźnieni z Modestem i dosyć często tam przyjeżdżamy, to ci ludzie, którzy sprzedają takie rzeczy, wiedzą,

⁴⁹ Michel Leiris ujmuje to dosadniej: „setki zebranych (lub raczej zabranych decyzją władz kolonialnych) obiektów, których przeznaczeniem stało się muzeum etnograficzne” (T. Szerszeń, *Od Dakaru do Dżibuti, od Afriki do fantôme...*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, t. 61 [3-4], 2007, s. 106). Porównuje również badania etnograficzne do przymusu: „ankieta etnograficzna przypomina mi często policyjne przesłuchanie” (M. Leiris, *L’Afrique fantôme*, Paris: Gallimard, 1934, fragment zamieszczony w „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, t. 61 [3-4], 2007, s. 95). Można odnieść wrażenie, że etnolog, uczestnik wyprawy Dakar–Dżibuti 1931–1933, patrzy tendencyjnie na działania etnologów w terenie. Jego książka *L’Afrique fantôme* została uznana za prowokację „przez trzech najważniejszych francuskich etnologów tamtych czasów: Marcela Maussa, Marcela Griaule’a i Paula Riveta. Oburzony był zwłaszcza Griaule: konflikt z wpływowym badaczem sprawia, że Leiris pozostaje przez wiele lat na marginesie środowiska, zaś jego dzieło uznane zostaje za sztubacki wybryk” (T. Szerszeń, *Od Dakaru...*, dz. cyt., s. 106).

że nie jesteśmy handlarzami, tylko kupujemy dla siebie. Dlatego dostajemy rzeczy, których nie sprzedają normalnie. Ostatnio gdy tam byliśmy, to pewna rodzina musiała naprawić dach. Chcąc pozyskać środki na remont, sprzedawali jakieś rzeczy rodzinne, ze spadku. Robią to tylko wtedy, gdy są przymuszeni. Sprzedają, jak nie ma innego wyjścia, i nie sprzedają byle komu, tylko osobom, do których mają zaufanie”⁵⁰.

Pierwszy przykład może być ilustracją twierdzenia Claire Bosc-Tiessé. Drugi przykład nie ma nic wspólnego z kolonializmem. Obojętne, czy w czasach kolonialnych, czy w niepodległych państwach afrykańskich, jeśli człowiek jest w potrzebie, to spienięża swój majątek. Tego typu praktyki są akceptowane w Afryce Zachodniej (przynajmniej na terenach, które było mi dane odwiedzać). Będąc w Gaoua (południowa część Burkina Faso) w tamtejszym Musée du Poni kupiłem od muzealników rzeźbę nagrobną ludu



Fot. 6. Rzeźba Lobi nabyta w muzeum w Gaoua (fot. archiwum MM).

⁵⁰ L. Buchalik, *Birgit i Gustav...*, dz. cyt., s. 54.

Lobi ze wsi Ouali. Twórca już nie żyje, spadkobiercy spakowali do worka jego rzeźby i przynieśli do sprzedaży. Muzeum nie było zainteresowane zakupem, zostało więc pośrednikiem w sprzedaży (MŻo/A/3014). Rodzina była w potrzebie, więc spieniężyła dobytek i pamiątki po zmarłym (bardzo często jest to związane z konwersją na islam lub chrześcijaństwo). Odpowiedzialni muzealnicy nie będąc zainteresowani kupnem – w swoim muzeum mają sporo takich obiektów – sprzedali to chętnemu.

Rozmawiając z wymienianym już Modestem Affamą, artystą z Abomeju (Benin), stolicy ludu Fon, zadałem – jak mi się wydawało, trudne – pytanie: Co sądzi o wywożeniu, kolekcjonowaniu ich tradycyjnych obiektów przez Europejczyków? Przecież przez kilka pokoleń byli kolonią. Jak dzisiejsi Fonowie zapatrują się na obecność ich dziedzictwa w obcych, europejskich rękach? Niektórzy przecież wręcz oskarżają kolekcjonerów o „łupienie dziedzictwa kulturowego Afryki”⁵¹. Odpowiedź Modesta była bardzo prosta i dojrzała: „To dobry pomysł i dobry sposób na uratowanie i utrzymanie przedmiotów”⁵². Jeśli przedmioty ilustrujące ich dziedzictwo będą przechowywane w różnych miejscach, nie tylko benińskich muzeach, ale także kolekcjach europejskich, jest większa szansa na zachowanie ich dla potomnych, a drugi pożytek z takiego stanu rzeczy to promocja ich tradycyjnej kultury⁵³.

Poucającym przykładem może być wspomniana historia zwrotu przez Niemców brązów z Beninu do Nigerii⁵⁴. Sprawa była tak

⁵¹ G. Gontier, *Le Voyage des objets. Réflexion sur les motivations d'une collection d'Art primitif et son milieu*, Paris: Harmattan, 2016, s. 42.

⁵² Mowa o konkretnych, znanych Modestowi Affamie obiektach nabytych w legalny sposób.

⁵³ L. Buchalik, *Birgit i Gustav...*, dz. cyt., s. 57.

⁵⁴ 1 lipca 2022 r. w Berlinie podpisano deklarację, zgodnie z którą niemieckie muzea mogą zwrócić brązy z Beninu Nigerii, której terytorium obejmuje obecnie część dawnego Królestwa Beninu (S. Koldehoff, *Zukunft...*, dz. cyt.).



Fot. 7. Modest Affama przy swojej instalacji „Życie codzienne Abomeju” (fot. L. Buchalik).

bulwersująca, że komentowały ją media nawet w Polsce, a także ludzie na co dzień niezwiązani z muzealnictwem. Opiniotwórczy dziennik „Süddeutsche Zeitung” pisał: „To było wydarzenie bez precedensu: 1130 najważniejszych i najcenniejszych dzieł sztuki Afryki, brązów z Beninu, po ponad stu latach zmieniło w zeszłym roku właściciela. 20 z nich przekazały osobiście minister spraw zagranicznych Annalena Baerbock i minister stanu ds. kultury Claudia Roth w stolicy Nigerii Abudży, własność pozostałych przeszła na kraj”⁵⁵. W myśl umowy zawartej między Republiką Federalną Niemiec a Federalną Republiką Nigerii, dotyczącej zwrotu

⁵⁵ Cytat za: B. Lemańczyk, *Brązy z Beninu trafią w prywatne ręce. Niemiecki zwrot kończy się „fiaskiem”*, 13.05.2023, <https://www.bankier.pl/wiadomosc/Brazy-z-Beninu-trafia-w-prywatne-rece-Niemiecki-zwrot-konczy-sie-fiaskiem-8537129.html> [8.08.2023].

brązów z Beninu, Niemcy miały przekazać kilka milionów euro na budowę muzeum, w którym kolekcja byłaby prezentowana. „Brązy miały zostać zwrócone, ale do muzeum według europejskich standardów i pod niemieckim patronatem”⁵⁶. Wszystko to pięknie brzmi, jednak krótko po przekazaniu kolekcji ustępujący prezydent Nigerii Muhammada Buhari 23 marca 2023 r. ogłosił nowe plany dotyczące zwróconych dzieł. Dekretem przeniósł prawa własności na tradycyjnego władcę dawnego Królestwa Beninu (Oba), a tym samym formalnie na własność rodziny panującej. Z niektórych stron internetowych usunięto odniesienia do planowanego Edo Museum of West African Art (EMOWAA)⁵⁷.

Autor artykułu w „Süddeutsche Zeitung” uważa, że utrata kontroli nad zwróconymi kolekcjami jest nieunikniona. „Czy nam się to podoba, czy boli: to, co Afrykanie zrobią z tymi obiektami, jest ich własną decyzją. One nie należą do nas”⁵⁸.

Restytucja brązów z Beninu spotkała się z ostrą krytyką społeczną. Jednym z argumentów przeciwko zwrotowi był fakt nieetycznego pozyskiwania surowca. Królestwo Beninu długo po zakazie handlu niewolnikami przez państwa europejskie nadal praktykowało ten proceder. Za niewolników płacono między innymi bransoletkami (manillami), które służyły jako waluta (płaćdła) i były przetwarzane do produkcji brązów z Beninu⁵⁹. Wziąwszy pod uwagę ten i inne argumenty, można odnieść wrażenie, że stosowane są podwójne standardy: jeśli coś niecnego zrobili Europejczycy,

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ S. Koldehoff, *Zukunft...*, dz. cyt. Budowę Edo Museum of West African Art (EMOWAA) w Benin City zapowiedziała Narodowa Komisja ds. Muzeów i Zabytków w Nigerii, która była partnerem negocjacyjnym strony niemieckiej. Budynek został zaprojektowany przez urodzonego w Tanzanii brytyjskiego architekta Davida Adjaye. Zwrócone dobra kultury miały być wystawiane publicznie w tymże muzeum.

⁵⁸ B. Lemańczyk, *Brązy...*, dz. cyt.

⁵⁹ S. Koldehoff, *Zukunft...*, dz. cyt.

jest to nagłaśniane, a jeśli Afrykanie, jest to przemilczane⁶⁰. „Mimo powstałych kontrowersji rząd niemiecki nadal uważa zwrot brązów za słuszny. «Zwrot tych brązów do Nigerii nie był obwarowany żadnymi warunkami» – podkreślił rzecznik MSZ Christofer Burger. FAZ (LB: «Frankfurter Allgemeine Zeitung») napisał w komentarzu: «Tak czy inaczej, idea, że restytucja uleczy wszystkie historyczne rany, poniosła klęskę w obliczu rzeczywistości. [...] Jest w tym pewna lekcja dla niemieckiej polityki»⁶¹.

Jak pokazuje przykład Skarbu Béhanzina czy brązów z Beninu, paradoksalnie Afrykanie mają większe szanse na zwrot ważnych dla ich kultury obiektów niż Grecy. W British Museum znajduje się kolekcja rzeźb i płaskorzeźb pochodzących z Partenonu, znana jako marmury Elgina⁶². Starania o zwrot marmurów partenonskich rozpoczęły się wraz z odzyskaniem przez Grecję niepodległości. Oddanie zapowiadali – przed wyborami – pod koniec ubiegłego wieku brytyjscy laburzyści. Kiedy doszli do władzy, premier Tony Blair w 1999 r. osobiście zablokował ich zwrot, argumentując, że rzeźby należą do British Museum i dzięki temu miliony widzów mogą podziwiać „wyjątkowy wkład Grecji w światową cywilizację”. Podobną opinię wyraża część liderów rządzącej w Grecji

⁶⁰ Identyczne zjawisko można zaobserwować w przypadku handlu niewolnikami. Do handlu potrzebne są dwie strony, doskonale wiemy, kto sprzedawał, a kto kupował niewolników. Z obopólną korzyścią. Przeprosin za handel niewolnikami ze strony potomków ówczesnych kupujących, czyli przedstawicieli państw europejskich, było już wiele. Nie słyszałem o ani jednym przeprosinach ze strony potomków ówczesnych sprzedających, czyli dzisiejszych państw afrykańskich.

⁶¹ B. Lemańczyk, *Brązy...*, dz. cyt.

⁶² Na początku XIX w. poseł brytyjski w Konstantynopolu Thomas Bruce, hrabia Elgin, wywiózł je z Grecji, wówczas jeszcze pod okupacją turecką.



Fot. 8. Zarządzający Muzeum Korom-Wonde w Pobe-Mengao Adama Sawadogo i autor artykułu (fot. archiwum MM).

skrajnie lewicowej Syrizey, twierdząc, że „rzeźby należą do świata, a nie do Grecji”⁶³.

Jakąkolwiek by podjęto decyzję – zwrócić czy nie zwracać – pojawia się kardynalne pytanie: Kto współcześnie jest spadkobiercą minionych kultur? Czy dzisiejsi obywatele Egiptu są spadkobiercami kultury starożytnego Egiptu? Tylko niewielki ich odsetek może powiedzieć, że są autochtonami. Znakomita arabska część ludności dzisiejszego Egiptu przybyła nad Nil, gdy upadła już kultura starożytnego Egiptu. Do tego z przyczyn religijnych znacznie przyczyniła się do zniszczenia zabytków tej starożytnej kultury.

⁶³ J. Haszczyński, *Zwrot zabytków. Greckie nadzieje związane z brexitem*, <https://www.rp.pl/swiat/art2525331-zwrot-zabytkow-greckie-nadzieje-zwiazane-z-brexitem> [1.12.2021]. Sprawa odżyła ponownie wraz z brexitem.

W Niemczech z całą pewnością pytanie to pojawiło się przy okazji afery z brązami z Beninu⁶⁴.

6. Kolonialne korzenie muzeów?

W dyskusjach nad kolonialną przeszłością i rolą muzeów pojawia się opinie o „kolonialnych korzeniach muzeów”, o tym, że „muzea są kolonialne aż do kości”⁶⁵. Trudno zrozumieć te twierdzenia, może warto przypomnieć, że współczesny termin muzeum pochodzi z łacińskiego *musaeum* (utworzonego od greckiego *mouseion*), oznaczającego miejsce lub świątynię przeznaczone muzom poszczególnych gałęzi sztuki. Krótko mówiąc, muzea mają swoje korzenie w starożytności, a nie w XIX-wiecznym kolonializmie. Lista muzeów w Polsce (podejrzewam, że we wszystkich krajach jest podobnie) wskazuje, że dominują placówki lokalne (okręgowe, regionalne etc.), które nic nie mają wspólnego z kolonializmem. Są natomiast silnie powiązane ze swoją lokalną wspólnotą. Skąd więc te zarzuty?

Afrykańczycy również mają wątpliwości co do bezpieczeństwa istotnych dla ich kultury obiektów w muzeach. Przykładem może być historia kamiennej rzeźby Kurumbów (Burkina Faso)

⁶⁴ W „Süddeutsche Zeitung” przeczytamy: „pytanie o to, kto jest prawnie, historycznie, moralnie uprawnionym odbiorcą dzieł sztuki restytuowanych z Europy, będzie się w przyszłości pojawiać coraz częściej. Czy są to rządy, których państwa jako instytucje sukcesyjne kolonii często mają jeszcze problem z legitymizacją, czy też obecni członkowie poszczególnych narodów i następcy ich dawnych szefów, którym dzieła zostały z reguły zrabowane przez kolonialistów?” (cytat za: B. Lemańska, *Brązy...*, dz. cyt.).

⁶⁵ Wypowiedzi w trakcie warsztatów badawczych „Jak dzielić się autorytetem w muzeum?”, zorganizowanych przez Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie oraz Centrum Badań nad Pamięcią Społeczną przy Wydziale Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego (15 lipca 2021 r.).



Fot. 9a. Ekspozycja w Muzeum Korom-Wonde z oryginalną rzeźbą *mamio* przyniesioną z zagrody z okazji wizyty delegacji z Ministerstwa Kultury (fot. L. Buchalik).



Fot. 9b. Ekspozycja w Muzeum Korom-Wonde z kopią rzeźby *mamio* (fot. L. Buchalik).

przedstawiającej kobietę i zwaną mamio, którą skradziono w latach 90. XX w. Dzięki działaniom prof. Josepha Ki-Zerbo i Interpolu udało się rzeźbę odnaleźć w jednej z europejskich galerii. W ramach przeprosin za ten świętokradczy czyn zbudowano w Pobé-Mengao Musée Korom Wonde. Urządzenie muzeum, jego funkcjonowanie były żywo dyskutowane na forum publicznym (głównie w *bu-vete* (pijalniach, gdzie serwowane są napoje chłodzące, piwo), gdzie toczy się życie towarzyskie). Wiele emocji budziło miejsce eksponowania dopiero co odzyskanej mamio. Starszyzna rodu królewskiego Konfé obstawała przy zostawieniu jej w zagrodzie

w dzielnicy Selgue, inni chcieliby ją widzieć w muzeum. Ostatecznie zdecydowano, że lokalny artysta wykona kopię i to ona jest na co dzień wystawiana w muzeum⁶⁶, oryginał tylko w wyjątkowych sytuacjach opuszcza zagrodę⁶⁷. Wskutek tych dyskusji zrodziło się przekonanie, że muzeum to miejsce, gdzie są zdeponowane wszystkie stare, tradycyjne przedmioty.

Jakże przewidujący byli przedstawiciele królewskiego rodu. Pobe-Mengao 1 stycznia 2019 r. zostało zaatakowane przez bandytów HANI⁶⁸, z wioski wygnano wszystkich, którzy mieli coś



Fot. 10. Mapa przedstawiająca stan bezpieczeństwa w czasie próby ewakuacji zbiorów (T. Hojczyk).

⁶⁶ Informator: KonAdi.

⁶⁷ Sytuację tę miałem okazję obserwować w październiku i listopadzie 2016 r. Kiedy do Pobe-Mengao przyjechała delegacja z Ministerstwa Kultury, w muzeum był oryginał (16.10.2016 r.). Kiedy niedługo później odwiedzałem muzeum, była tam kopia (6.11.2016 r.).

⁶⁸ W mediach spotyka się określenia terroryści, dżihadyści; mieszkańcy Burkiny Faso mówią: ludzie zła lub źli ludzie. Oficjalnie używa się terminu HANI (*hommes armes non identifiés* – niezidentyfikowani uzbrojeni ludzie).

wspólnego z tradycyjną kulturą Kurumbów. Zagrożono zbiorom muzealnym, spalono sanktuarium religii tradycyjnej Darakare. Zarządzający zbiorami Adama Sawadogo część muzealiów przeniósł do swojego *campement* (kempingu) La Graine du Sahel. Uważał jednak, że nie są one tam bezpieczne. Najlepszym rozwiązaniem wydawała mu się jak najszybsza ewakuacja do Muzeum Narodowego w Ouagadougou. Rzeźba mamio pozostaje bezpieczna w zagrodzie w dzielnicy królewskiej. W marcu 2019 r. udało mi się przyjechać ze środkami pozwalającymi na przewiezienie zbiorów. Zamówiłem w Ouagadougou metalowe skrzynie do transportu, niestety nie mogliśmy zabrać eksponatów ze względu na zaostrzenie się konfliktu na północy Burkina Faso. Później Adama sam przetransportował skrzynie z Ouagadougou do Pobe-Mengao, spakował do nich muzealia i zakopał w ziemi. Był to jedyny sposób ochrony kolekcji przed HANI.



Fot. 11a. Zarządzający Muzeum Adama Sawadogo i autor przed skrzyniami do ewakuacji zbiorów z Pobe-Mengao (fot. archiwum MM).



Fot. 11b. Pakowanie kolekcji do skrzyń (fot. archiwum MM).



Fot. 11c. Obiekty zapakowane
w skrzyniach
(fot. Adama Sawadogo).

W październiku 2021 r. HANI ponownie zaatakowali Pobe-Mengao. Tym razem spalili hangar królewski, miejsce najważniejszych tradycyjnych ceremonii, takich jak intronizacja władcy czy doroczne święto Apilan-Donda. Uszkodzeniu uległy znajdujące się tam najważniejsze w królestwie drewniane rzeźby przedstawiające insygnia władzy i zwierzęta opiekuńcze. Zniszczenie hangaru być może było podyktowane tym, że kilka miesięcy wcześniej (w czerwcu) miała tam miejsce intronizacja nowego władcy. Jednym z celów HANI jest zniszczenie lokalnych tradycji. Postać władcy symbolizuje tradycję, królestwo, dlatego jest tak atakowana.

Jeszcze przed atakami HANI skradziono drugą – istotną dla kultury Kurumbów – kamienną rzeźbę przedstawiającą mężczyznę. O ile rzeźba mamio znajdowała się pod drzewem przy ważnej drodze biegnącej z Ouahigouya do Djibo, o tyle rzeźba



Fot. 12a. Uczestnicy intronizacji przed królewską wiatą (fot. archiwum MM).



Fot. 12b. Władca pod wiatą w czasie intronizacji (fot. archiwum MM).



Fot. 12c Spalona po intronizacji przez dżihadystów królewska wiata (fot. archiwum MM).

męska była w ruinach wioski Taga, oddalonej o około 20 km od szlaku. Nasuwa się – złośliwe skądinąd – pytanie, czy za sto lat obie rzeźby będą istniały, a może tylko ostatnio skradziona rzeźba mężczyzny znajdzie się gdzieś w galerii czy prywatnej kolekcji?

*

Pisząc niniejszy artykuł, miałem przed oczyma dwie sceny: jedna pochodzi z filmu „Vinci”, druga to rozmowa Francuza z Kameruńczykiem, której byłem świadkiem. W filmie studentka konserwująca XVIII-wieczny obraz zamalowała gajowego. Na pytanie profesorki oceniającej pracę, gdzie gajowy, odpowiada: „Aaaa, myśliwy. Szczerze mówiąc, pani profesor, ten myśliwy, gajowy, on się malarzowi, artyście nie udał. Paradoksalnie pejzaż bez gajowego jest pełniejszy, przestał być takim tanim bawarskim landszaftem”.

W odczuciu studentki gajowy nie pasował do koncepcji. W jej przekonaniu zrobiła dobrze, tylko co powiedziałyby na to autor, gdzie jego prawa? To w kontekście zmiany nazw dzieł sztuki. Ingerujemy przecież w czyjaś twórczość bez zgody autora!!!

Scena druga rozegrała się w Kamerunie, gdzie przebywałem w 2005 r. w celu pozyskania obiektów etnograficznych dla muzeum w Żorach. Byłem tam świadkiem rozmowy między Francuzem a Kameruńczykiem, który oskarżał Francję o rabunek obiektów etnograficznych. Francuz bronił się, mówiąc, ile to pieniędzy przekazała Francja na budowę regionalnych muzeów. Dopytywał, gdzie są te muzea (w rzeczywistości nigdy ich nie wybudowano). Kameruńczyk chcąc usprawiedliwić brak budynków muzealnych (problem korupcji w tym kraju jest powszechnie znany), tłumaczył to faktem, że nie ma już zbiorów etnograficznych. W jego rozumieniu, po co budować muzeum, skoro nie ma kolekcji. W tym czasie miałem już kilkadziesiąt muzealiów pozyskanych (targi, zagrody) w ciągu dwóch tygodni pobytu w Kamerunie.

Bibliografia

- Buchalik L., 2014, *Ludy refugialne w obliczu kolonizacji*, w: J. Łapott, E. Prądzyńska (red.), *Ex Africa Semper Aliquid Novi*, Żory: Muzeum Miejskie w Żorach, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne 2014, t. I, s. 138-153.
- Buchalik L., *Birgit i Gustav, kolekcjonerzy w galerii i terenie*, *Birgit and Gustav, gallery and field collectors*, w: L. Buchalik (red.), *Vodun Fon. Kolekcja Birgit Schlothauer i Gustava Wilhelma, Collection Birgit Schlothauer and Gustav Wilhelm*, Żory: Muzeum Miejskie w Żorach 2020, s. 39-58, 101-120.
- Buchalik L., *Poprawność polityczna w muzeum? Refleksje etnologa afrykanisty*, w: Lucjan Buchalik (red.), *Kalendarz Żorski 2022*, Żory: Muzeum Miejskie 2021, s. 138-152.

- Campbell B., Manning J., *The Rise of Victimhood Culture*, Springer International Publishing AG 2018.
- Cieślińska-Lobkowicz N., *Jak Kalemu zabrać obraz*, „Gazeta Wyborcza. Magazyn”, 10.07.2021, s. 26-27.
- Czekanowski J., *W głąb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze 1958.
- Dembek J., *Niemcy zmieniają nazwy obrazów. Kiedyś „Cyganka”, teraz „Kobieta z chustą”*, <https://turystyka.wp.pl/niemcy-zmieniaja-nazwy-obrazow-kiedys-cyganka-teraz-kobieta-z-chusta-6683776105081824a> [dostęp: 24.09.2021].
- Gob A., Drouguet N., *La museologie. Historie developpements, enjeux actuels*, Paris: Armand Colin Editeur 2006.
- Haszczyński J., *Zwrot zabytków. Greckie nadzieje związane z brexitem*, <https://www.rp.pl/swiat/art2525331-zwrot-zabytkow-greckie-nadzieje-zwiazane-z-brexitem> [1.12.2021].
- Hochschild A., *Duch króla Leopolda. Opowieść o chciwości, terrorze i bohaterstwie w kolonialnej Afryce*, Warszawa: Świat Książki 2022.
- Gontier G., *Le Voyage des objets. Réflexion sur les motivations d'une collection d'Art primitif et son milieu*, Paris: Harmattan 2016.
- Inoue K., *Kronika Bronisława Piłsudskiego*, w: Lucjan Buchalik (red.), *Świat Ajnów. Od Bronisława Piłsudskiego do Shigeru Kayano*, Żory: Muzeum Miejskie 2018, s. 17-36.
- Kiełczewska-Konopka M., *Zwracają Afryce zgrabione dzieła sztuki*, „Gazeta Wyborcza”, 22.11.2021, s. 12.
- Mich K.A., *Z Nubii do Polski – biskupi farascy na cmentarzu Bródnowskim w Warszawie*, w: W. Cisko, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan. Polska a strefa Sudanu*, Pelplin: Bernardinum 2017, s. 247-259.
- Koldehoff S., *Zukunft der restituierten Benin-Bronzen in Nigeria ist ungewiss*, 11.05.2023, <https://www.deutschlandfunkkultur.de/benin-bronzen-raubkunst-nigeria-restitution-100.html#Nigeria> [2023.08.09].
- Leiris M., *L'Afrique fantôme*, Paris: Gallimard 1934.
- Lemańczyk B., *Brązy z Beninu trafią w prywatne ręce. Niemiecki zwrot kończy się „fiaskiem”*, 13.05.2023, <https://www.bankier.pl/wia>

- domosc/Brazy-z-Beninu-trafia-w-prywatne-rece-Niemiecki-zwrot-konczy-sie-fiaskiem-8537129.html [8.08.2023].
- Pyplacz S., *Cenzura w Muzeum Śląskim? Były pracownik mówi, jak działają władze instytucji*, <https://slaskaopinia.pl/2021/12/16/cenzura-w-muzeum-slaskim-byly-pracownik-mowi-jak-dzialaja-wladze-instytucji/> [3.02.2022].
- Radliński I., *Przeszłość w teraźniejszości*, Warszawa: Księgarnia Gebethnera i Wolffa, Kraków: G. Gebethner i Spółka 1901.
- Rosales Rodríguez A., „Pod tą czarną skórą krąży krew”. *Studium modelki Anny Bilińskiej w perspektywie postkolonialnej*, w: A. Bagińska, M. Czapelski, K. Pijanowska, A. Rosales Rodríguez, A. Sulikowska-Belczowska (red.), *Panopticum. Sztuka, nauka, wyobraźnia*, Warszawa 2022, s. 290-306.
- Szerszeń T., *Od Dakaru do Dżibuti, od Afriki do fantôme...*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” t. 61 (3-4), 2007, s. 105-106.
- Wróblewska M., Ariese C.E., *Practicing Decoloniality in Museums: A Guide with Global Examples*, Amsterdam: University Press, 2021.

Internet

- 1: <http://dzielautracone.gov.pl/katalog-strat-wojennych/obiekt?obid=6647> [2.08.2023].
- 2: https://www.lemonde.fr/afrique/article/2017/12/31/l-indispensable-directeur-du-musee-national-du-mali-prend-sa-retraite_5236343_3212.html [24.01.2022].
- 3: <https://www.mnw.art.pl/wystawy/artystka-anna-bilinska-18541893,238.html> [2.08.2023].
- 4: https://pl.wikipedia.org/wiki/Jerzy_Zi%C4%99tek#CITEREFWalczak1996 [31.07.2023].
- 5: https://pl.wikipedia.org/wiki/Wilhelm_Szewczyk [31.01.2022].
- 6: <https://historykon.pl/masakra-beninska-1897/> [29.08.2023].

Informatorzy

BJud – etnologka, Polka, Żory

KimK (1955–2022) – wnuk Bronisława Piłsudskiego, Japończyk, Yokohama

KonAdi – artysta, Kurumba, Pobe-Mengao

PaM – etnologka, muzealniczka, Polka, Katowice

RPE – artystka, Polka, Żory

SawAl (1926–2009) – rzeźbiarz, lokalny autorytet, Kurumba, Pobe-Mengao

SchB – kolekcjonerka, Niemka, Marl

WiG – kolekcjoner, Niemiec, Marl

The epidemic of correctness. Reflections of the museologist on the process of ideologizing museums

RESUME

Nowadays, museum exhibitions are more and more often assessed in terms of political correctness. Poorly understood political correctness can lead to mindless repetition and subordination to currently fashionable trends, thereby damaging scientific research, which should strive to establish facts. This phenomenon applies to historical, art and ethnographic exhibitions. The issue of non-European collections comes up in discussions about the responsibility of Europeans for the destruction of non-Western cultures. Unfortunately, this “political correctness” somehow obscures the picture of reality. This applies to artifacts brought from the colonies as well as those referring to the colonial era or broadly understood exoticism. These discussions arouse a lot of emotions in the public space. Introducing “correctness” into

museums necessarily changes the image of the past. In this context, problems arise such as: changing the narrative of the exhibitions, changing the titles of the paintings (which often outrages viewers) and the restitution of the collection.

The aim of this article is to tackle these problems using professional literature, contemporary information in the media, own experience gained in museum work and during research conducted in West Africa.

Key words: political correctness, colonialism, restitution of collections, security of collections, museums

Słowa kluczowe: poprawność polityczna, kolonializm, restytucja zbiorów, bezpieczeństwo zbiorów, muzea

BIBLIOGRAFIA

PROF. DRA HAB. RYSZARDA VORBRICHA

Opracowały:
IRENA KABAT
KAROLINA DZIUBATA-SMYKOWSKA

1978

1. *Daleka droga do Borombi M'bu*, „Tydzień” nr 16, 16 IV 1978, s. 6-7.
2. *95 lat po Stefanie Szolc-Rogozińskim*, w: *Dogonowie i inni – katalog wystawy*, IV-VI 1978, Muzeum Okręgowe Ziemi Kaliskiej w Kaliszu.
3. „Kirdi” znaczy „niewierny”, „Tydzień” nr 34, 20 VIII 1978, s. 24.
4. „Sigi” – zobaczyć tylko raz, „Tydzień” nr 36, 3 IX 1978, s. 10-11.
5. *Tam, gdzie tydzień ma 5 dni*, „Tydzień” nr 7, 12 II 1978, s. 24.

1979

6. *Śladami ginących kultur – SEE Afryka 76*. Wystawa, 17 II 1979, Stacja Upowszechniania Wiedzy o Regionie w Starogardzie Gdańskim.

1980

7. *Studencka Ekspedycja Etnograficzna „Afryka 76”*, „Lud” t. 64, 1980, s. 355-359.
8. [Wspólnie z Tomaszem Szymaniakiem, Włodzimierzem Żukowskim] *Wybrane rzemiosła Dogonów – na przykładzie budownictwa*,

garncarstwa i kowalstwa. Referat wygłoszony 29 V 1978 r., sprawozdania PTPN, Wydział Historii i Nauk Społecznych, 1978 [druk] 1980, nr 96, s. 40-42.

9. Wystawa „60 lat Katedry Etnografii UAM”, „Informator UAM” 1980, nr 8(90), s.18-19.

1981

10. Rogoziński, w: *Polacy w historii i kulturze krajów Europy Zachodniej. Słownik biograficzny*, red. K. Kwaśniewski, L. Trzeciakowski, Poznań: Instytut Zachodni, 1981, s. 375-376.

1982

11. *Produkcja garncarska Dogonów*, „Etnografia Polska” t. 26, 1982, z. 1, s. 245-266.
12. [Rec.] Ks. Krystian Traczyk SVD, *Kościelne zbiory misyjno-etnograficzne w Polsce*, Lublin 1980, ss. XIII, 90. – „Lud” t. 66, 1982, s. 332-334.

1985

13. *Naczynia gliniane Dogonów*, „Materiały Zachodniopomorskie” t. 26, 1980 [druk] 1985, s. 471-488.

1987

14. *Acefaliczne społeczeństwo*, s. 13-14, *ludy niepiśmienne*, s. 213-217, *wodzostwo*, s. 368-370, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań: PWN, 1987.
15. *Stefan Szolc-Rogoziński jako afrykanista*, „Materiały Zachodniopomorskie” t. 29, 1983 [druk] 1987, s. 7-22.
16. *Studencka Ekspedycja Etnograficzna „Afryka 76” a doświadczenia indywidualnych badań terenowych*, w: *Na egzotycznych szlakach. O polskich badaniach etnograficznych w Afryce, Ameryce*

i Azji w dobie powojennej, red. L. Dziegiel, PTL. Archiwum Etnograficzne t. 33, Wrocław: PTL, 1987, s. 75-99.

1988

17. *Gospodarcza i społeczna rola daru w życiu rodziny i społeczności lokalnej Daba z Kamerunu*, w: *Kulturowa funkcja daru*, red. A. Zambrzycka-Kunachowicz, Zeszyty Naukowe UJ: Prace Etnograficzne z. 25, Kraków: UJ, [1988], s. 149-165.
18. *Trade as element of the Daba economy in Northern Cameroon*, „Etnologia Polona” t. 13, 1987 [druk] 1988, s. 153-182.

1989

19. *Daba – górale północnego Kamerunu. Afrykańska gospodarka tradycyjna pod presją historii i warunków ekologicznych*, PTL. Prace Etnologiczne t. 13, Wrocław: PTL, 1989, ss. 277.

1990

20. *Ethnic and settlement processes in a refuge territory and forms of social and political organization*, „Hemispheres”. Studies on Cultures and Societies nr 5: Contributions 1988, 1989 [druk] 1990, s. 165-192.
21. *Sahel*, „Misyjne Drogi” R. 8: 1990, nr 3/31, s. 3-5.
22. *Tradycyjne kultury Afryki*, w: *Badania etnograficzne w kraju i za granicą. Uniwersyteckie wykłady otwarte w regionie wielkopolskim*, Poznań: Centrum Studiów Otwartych UAM, 1990, s. 20-22.

1991

23. *Ethnographic investigations in Africa: Scientific Expedition „Sahel 87”*, „Etnologia Polona” t. 15/16, 1991, s. 165-168.

1992

24. *Struktura plemienna i etniczna a poziomy integracji społecznej i politycznej w Maroku*, „Lud” t. 75, 1992, s. 55-78.
25. [Rec.] Ks. Henryk Zimoń SVD, *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*, Materiały i Studia Księży Werbistów nr 39, Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 1992, ss. 170 – „Lud” t. 75, 1992, s. 280-281.

1993

26. *Z problematyki formy i funkcji budownictwa fortyfikacyjnego Atlasu marokańskiego (Agadiry, Irghermy, Kasby i Ksary)*, „Materiały Zachodniopomorskie” t. 37, 1991 [druk] 1993, s. 163-210.

1994

27. *Kultura Maghrebu*, „Przegląd Akademicki” t. 10, 1994, s. 26.
28. *Od społeczeństwa plemiennego do społeczeństwa chłopskiego i narodowego. Górale Atlasu wobec państwa marokańskiego, w: Przymus i przemoc. Władza i społeczeństwo krajów muzułmańskich w opiniach polskich etnologów*, red. L. Dziegiel, Zeszyty Naukowe UJ t. MCXL: Prace Etnograficzne z. 33, Kraków: UJ, 1994, s. 9-29.
29. *Un taqbilt marocain: L'étude de l'organisation de la vie économique et sociale des montagnards ait Atqi-Tizgui de Haut Atlas*, „Ethnologia Polona” t. 18, 1994, s. 41-74.

1995

30. *Franco – Maghrebins. Muzułmanie z Maghrebu w Europie Zachodniej*, „Sprawy Narodowościowe”, Seria Nowa t. 4, 1995, z. 1(6), s. 97-115.
31. *„Na skrzyżowaniu kultur”. Sesja naukowa z okazji 25 lat pracy polskich misjonarzy Oblatów M.N. w Kamerunie*, *Obra*, 12-13 września 1994, „Lud” t. 77, 1994 [druk] 1995, s. 323-325.

32. *Struktury przestrzenne i genealogiczne w organizacji społecznej ludu Somba w Beninie*, w: *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, red. H. Zimoń, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995, s. 149-170.
33. *Wrytmie derbuki. Życie codzienne i folklor muzyczny Berberów marokańskich*, „IKS” 1995, nr 11. Poznań.
34. *Wrytmie derbuki. Życie codzienne i folklor muzyczny Berberów marokańskich. Wystawa etnograficzno-fotograficzna*, listopad-grudzień 1995, Muzeum Instrumentów Muzycznych w Poznaniu, [Poznań]: Muzeum Narodowe w Poznaniu, UAM, Fundacja Stefana Batorego, ss. 12.

1996

35. *Muzułmanie w Polsce wobec świata islamu i jednoczącej się Europy*, „Rocznik Tatarów Polskich” t. 3, 1996, s. 302-303.
36. *Wrytmie derbuki*. Folder wystawy, wyd. II poprawione, Śrem: Muzeum Śremskie 1996, ss. 12.

1997

37. *Afarowie*, s. 11, *Akan*, s. 16, *Aszanci*, s. 36, *Baganda*, s. 41, *Baggara*, s. 41, *Barma*, s. 44, *Baule*, s. 46, *Beraber*, s. 48, *Bozo*, s. 56, *Daba*, s. 79-80, *Damara*, s. 80, *Diola*, s. 84, *Diula*, s. 84, *Dogoni*, s. 85-86, *Gagu*, s. 105, *Kirdi*, s. 152-153, *Kissi*, s. 153, *lagunowe ludy*, s. 170, *Lobi*, s. 175-176, *Mosi*, s. 199, *Rifeni*, s. 242, *Rotse*, s. 244, *Senufo*, s. 253, *Szlech*, s. 272, *Tenda*, s. 282, *Tigre*, s. 289, *Tura*, s. 294, *woltyjskie ludy*, s. 306, w: *Aktualizacje encyklopedyczne. Suplement do Wielkiej ilustrowanej encyklopedii powszechnej Wydawnictwa Gutenberga*, t. 5: *Religie – wspólnoty etniczne*, red. Z. Drozdowicz, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1997.
38. *Ait Atqi-Tizgui. Ekologiczne i społeczne ramy wspólnoty lokalnej górali z Wysokiego Atlasu*, w: *Wśród dolin Atlasu. Siła tradycji*

- w kulturze i życiu codziennym górali marokańskich. *Szkice etnologiczne*, red. R. Vorbrich, Poznań: Instytut Historii UAM, 1997, s. 13-36.
39. *Górale Atlasu marokańskiego. Peryferyjność i przejawy marginalizacji*, PTL. Prace Etnologiczne t. 14, Wrocław: PTL 1997, ss. 401.
40. *Laboratorium integralne: Kultura Maghrebu*, w: *Wśród dolin Atlasu. Siła tradycji w kulturze i życiu codziennym górali marokańskich. Szkice etnologiczne*, red. R. Vorbrich, Poznań: Instytut Historii UAM, 1997, s. 7-9.
41. *Między Zachodem a Orientem. Tatarzy polsko-litewscy w poszukiwaniu tożsamości*, „Rocznik Tatarów Polskich” t. 4, 1996/1997, s. 115-122, Gdańsk.
42. *Słowo wstępne*, w: *Wśród dolin Atlasu. Siła tradycji w kulturze i życiu codziennym górali marokańskich. Szkice etnologiczne*, red. R. Vorbrich, Poznań: Instytut Historii UAM, 1997, s. 5-6.
43. *Wyprawa Naukowa Atlas’95*, w: *Wśród dolin Atlasu. Siła tradycji w kulturze i życiu codziennym górali marokańskich. Szkice etnologiczne*, red. R. Vorbrich, Poznań: Instytut Historii UAM, 1997, s. 10-12.
44. [Tłum.] *Abd ar-Rahman*, s. 17, *Abd al-Kadir*, s. 14-15, *Abd al-Hafid*, s. 14, *Aczoli*, s. 70, *Afonso I*, s. 120-121, *Akan*, s. 197, w: *Britannica. Edycja polska t. 1*, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1997.
45. [Tłum.] *Ani*, s. 36, *Antaimoro*, s. 54, *Antandroj*, s. 54-55, *Antanala*, s. 54, *Aszanti*, s. 316-317, *Ateso*, s. 335, *Azande*, s. 449-450, w: *Britannica. Edycja polska t. 2*, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1997.
- 1998
46. *Baule*, w: *Britannica. Edycja polska t. 3*, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1998, s. 310.

47. *Berberowie*, s. 41, *Betsileo*, s. 124, *Betsimisaraka*, s. 124, *Bokassa Eddine Ahmed*, s. 412, w: *Britannica. Edycja polska t. 4*, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1998.
48. *Botha Pieter Willem*, s. 48, *Buszmeni*, s. 437, w: *Britannica. Edycja polska t. 5*, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1998.
49. *Jednostka i prestiż w społeczeństwie plemiennym*, „Nalot” 1998, nr 10, s. 74-76. Kraków.
50. *L'Éuropean – le musulman; Entre le conflit de cultures et l'acculturation: Les tartares polono-lituanieniens à la recherche de l'identité*, w: *The task of ethnology/cultural anthropology in unifying Europe*, red. A. Posern-Zieliński, Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN nr 8, Poznań: Wydawnictwo Drawa, 1998, s. 109-113.
51. *Strategia adaptacyjna górskich ludów Afryki (na przykładzie Berberów Atlasu i ludu Daba z Kamerunu)*, „Afryka”. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego, 1998, nr 8, s. 21-32.
52. *Zarys historyczny*, s. 16-25, *Ludność*, s. 43-50, *Wkład Polaków w rozwój cywilizacyjny*, s. 25-27, *Zespoły zabytkowe Fezu i Marrakeszu*, s. 292-298, *Timbaktu*, s. 298-301, *Piramidy egipskie*, s. 278-282, *Maroko*, s. 165-182, w: *ABC świat – Afryka I*, red. W. Maik, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1998.
53. [Tłum.] *Baga*, s. 51, *Baggara*, s. 54, *Bara*, s. 197, *Bardo*, traktat z, s. 216, *Barghasz ibn Sa'id*, s. 218-219, *Bari*, s. 220, *Bemba*, s. 440, w: *Britannica. Edycja polska t. 3*, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1998.
54. [Tłum.] *Bongo*, w: *Britannica. Edycja polska t. 4*, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1998, s. 451.
55. [Tłum.] *Brazza Pierre Paul Francis Camille Savorgnan de*, s. 150, *Bulu*, s. 353, *Bumedien Hauri*, s. 367, w: *Britannica. Edycja polska t. 5*, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1998.

56. [Tłum.] *Damara*, s. 338, *Dan*, s. 345, w: *Britannica. Edycja polska* t. 8, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1998.

1999

57. *Europa w islamskiej wizji świata. Od kraju niewiernych do kraju misyjnego*, „Lud” t. 83, 1999, s. 33-45.
58. *Regiony historyczno-kulturowe*, s. 9-15, *Kamerun*, s. 71-74, *Skarby cywilizacji Afryki Środkowej i Południowej*, s. 271-282, w: *ABC świat – Afryka II*, red. W. Maik, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1999.
59. *Tatarzy polsko-litewscy. Od kultury postfiguratywnej do kultury prefiguratywnej?*, w: *Studia etnologiczne i antropologiczne* t. 3: *Religijność ludowa na pograniczach kulturowych i etnicznych*, red. I. Bukowska-Floreńska, Prace Naukowe UŚ w Katowicach nr 1829, Katowice: Wydawnictwo UŚ, 1999, s. 289-298.
60. [Tłum.] *Duala*, w: *Britannica. Edycja polska* t. 9, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1999, s. 450.
61. [Tłum.] *Ekoi*, w: *Britannica. Edycja polska* t. 10, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1999, s. 375.
62. [Tłum.] *Ewe*, s. 333, *Fali*, s. 388, *Fang*, s. 404-405, *Fanti*, s. 407, w: *Britannica. Edycja polska* t. 11, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1999.
63. [Tłum.] *Gandowie*, w: *Britannica. Edycja polska* t. 13, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1999, s. 196.

2000

64. *Aczoli*, s. 8, *Adangme*, s. 8-9, *Afarowie*, s. 10, *Akan*, s. 13, *Ani*, s. 20, *Antandroj*, s. 20, *Antaimoro*, s. 20, *Antanala*, s. 20, *Aszantowie*, s. 26, *Azande*, s. 29, *Baga*, s. 31, *Baggara*, s. 31-32, *Bagirmi*, s. 32, *Bamum*, s. 35, *Barma*, s. 36, *Baule*, s. 38, *Bemba*, s. 39, *Berber*, s. 40, *Berberowie*, s. 40, *Betsileo*, s. 41, *Betsimisaraka*, s. 41, *Bozo*, s. 46, *Buszmeni*, s. 49-50, *Czokwe*,

- s. 61-62, *Daba*, s. 63, *Damara*, s. 64, *Dan*, s. 64, *Diola*, s. 65, *Diula*, s. 65, *Dogoni*, s. 65-66, *Duala*, s. 68, *Ekoi*, s. 71, *Ewe*, s. 73, *Ewondo*, s. 73, *Fali*, s. 74, *Fangowie*, s. 74, *Fanti*, s. 74, *Fulanie*, s. 78, *Gagu*, s. 80, *Gandowie*, s. 80-81, *Guang*, s. 85, *Gur*, s. 86, *Haalpulaaren*, s. 88, *Haratani*, s. 89, *Hausa*, s. 89, *Kirdi*, s. 115, *Kissi*, s. 115, *Kongo*, s. 117, *Kru*, s. 120-121, *lagunowe ludy*, s. 125, *Lobi*, s. 129, *Malgasze*, s. 136, *Masajowie*, s. 139, *Mongo*, s. 145, *Mossi*, s. 147, *Ngala*, s. 151, *Owambo*, s. 160, *Rifenowie*, s. 179, *Rotse*, s. 180, *Senufowie*, s. 186, *Somba*, s. 191, *Suahili*, 192, *Szleuch*, s. 195, *Tigre*, s. 202, *Tukulerzy*, s. 206, *Tura*, s. 207, *Twa*, s. 209, w: *Ludy i języki świata. Leksykon PWN*, red. K. Damm, A. Milusińska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
65. *Afryka z bliska i oddali. Szkice z historii poznańskiego ośrodka etnograficznego*, w: *Polskie opisywanie świata. Od fascynacji egzotyką do badań antropologicznych*, red. A. Kuczyński, Wrocław: Katedra Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego, 2000, s. 265-274.
66. *Cross-border nostalgia or relic identity of Polish-Lithuanian Tartars*, in: *From homogeneity to multiculturalism: Minorities old and new in Poland*, red. E.E. Ian Hamilton, K. Iglicka-Okólska, London: School of Slavonic and East European Studies, 2000, s. 149-164.
67. *Konferencja poznańskiego koła PTAfr.: „Narodziny, życie i śmierć w kulturach Afryki”*. *Dni Leszna – partnerskiego miasta kameruńskiego Batouri (25-26 maja 2000 r.)*, „Afryka”. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego 2000, nr 11, s. 99-101.
68. *Mapa etniczna świata – rozdział 13: Afryka Północna*, w: *Wielka encyklopedia geografii świata t. 18: Świat grup etnicznych*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2000, s. 283-297.

69. *Mapa etniczna świata – rozdział 14: Afryka Zachodnia i Środkowa*, w: *Wielka encyklopedia geografii świata t. 18: Świat grup etnicznych*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2000, s. 299-315.
70. *Mapa etniczna świata c rozdział 15: Afryka Wschodnia ze Wschodnim Rogiem Afryki*, w: *Wielka encyklopedia geografii świata t. 18: Świat grup etnicznych*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2000, s. 317-327.
71. *Mapa etniczna świata – rozdział 16: Afryka na południe od Kotliny Konga z Madagaskarem*, w: *Wielka encyklopedii geografii świata t. 18: Świat grup etnicznych*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2000, s. 329-341.
72. *Musem Imilchil – targ narzeczonych*, „Poznaj Świat” 2000, nr 1/2(516-517), s. 92-99.
73. *Polskie badania afrykanistyczne z zakresu etnologii i antropologii kulturowej* [głos w dyskusji „Jaka powinna być dziś rola afrykanistyki?】, „Afryka”. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego 2000, nr 1, s. 74-81.
74. *Praca i kapitał w tradycyjnych systemach gospodarczych Afryki*, „Annales Missiologicae Posnanienses” t. 11, 2000, s. 249-257.
75. *Tradycyjne religie Kamerunu wobec chrześcijaństwa i islamu*, „Lud” t. 84, 2000, s. 37-48.
76. *Trybalizm a wieloetniczne państwo afrykańskie*, „Sprawy Narodowościowe”. Seria Nowa 1999 [druk] 2000, z. 14-15, s. 183-192.
77. [Tłum.] *Guang*, s. 31, *Haratyni*, s. 268-269, w: *Britannica. Edycja polska t. 15*, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2000.
78. [Tłum.] *Kabylowie*, w: *Britannica. Edycja polska t. 19*, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2000, s. 99.

2001

79. *Czy społeczeństwa plemienne są „okrutne”?*, w: *Przemoc na ekranie*, red. M. Hendrykowska, M. Hendrykowski, Seria Filmoznawcza nr 1, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2001, s. 77-89.
80. *Kirditude – ideologia uciskanej większości Kamerunu, „Afryka”*. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego 2001, nr 13, s. 1-16.
81. *Masyw Atlasu marokańskiego jako obszar marginalny. Sprawozdanie z realizacji programu badawczego*, w: *Sprawozdania PTPN za lata 1990-1998. Wydziały II do VII*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 2001, s. 60-65.
82. *Tożsamość Tatarów polsko-litewskich*, w: *Islam w Europie Wschodniej. Historia i perspektywy dialogu. Materiały konferencji naukowej w Olsztynie w dniu 26 I 2001 r.*, red. W. Nowak, J.J. Pawlik SVD, Sympozja nr 3, Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej „SQL”, 2001, s. 13-28.
83. [Tłum.] *Kissi*, w: *Britannica. Edycja polska t. 20*, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2001, s. 255.
84. [Tłum.] *Kongo*, s. 97, *Kru*, s. 466, w: *Britannica. Edycja polska t. 21*, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2001.

2002

85. *Antropologia kulturowa a antropologia śmierci*, w: *Popiół i kość*, red. J. Wrzesiński, *Funeralia Lednickie t. 4*, Sobótka–Wrocław: Muzeum Ślęzańskie im. S. Dunajewskiego w Sobótce, „AKME” Zdzisław Wiśniewski – Wrocław, 2002, s. 41-43.
86. *Kirditude. Idéologie de la Majorité Opprimée au Cameroun*, „Ethnologia Polona” t. 23, 2002, s. 39-54.
87. *Pojęcie wspólnoty a relacje interetniczne i międzynarodowe* [podrozdział w rozdziale I: *Geopolityczne i społeczne kryteria wyodrębnienia regionu afrykańskiego*], w: *Stosunki międzynarodowe*

w Afryce, red. J.J. Milewski, W. Lizak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2002, s. 33-38.

88. *Tradycyjna społeczność afrykańska a szkoła. Systemy wychowawcze i edukacyjne w pluralistycznym społeczeństwie Kamerunu*, „Lud” t. 86, 2002, s. 105-130.

2003

89. *Kameruńska wyprawa S.S. Rogozińskiego (1882-1885) na tle epoki kolonialnej*, „Afryka”. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego 2002/2003, nr 16, s. 1-20.
90. *Ludy pierwotne*, w: *Wielka encyklopedia PWN* t. 16, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA, 2003, s. 208-209.
91. *Mikro- i makromigracje w Kamerunie. Przestrzeń a bariery adaptacji kulturowej*, w: *Upadek imperiów i rozwój migracji*, red. J.E. Zamojski, Migracje i Społeczeństwo nr 8, Warszawa: Wydawnictwo Neriton, 2003, s. 175-197.
92. *Systemy edukacji w pluralistycznym społeczeństwie Afryki*, w: *Wybrane problemy szkolnictwa w Afryce Subsaharyjskiej*, red. A. Halemba, J. Różański, Warszawa: Komisja Episkopatu Polski ds. Misji, 2003, s. 43-60.
93. *Woda*, „Życie Uniwersyteckie” IV 2003, nr 4(120), s. 20.

2004

94. *Człowiek i woda w masywie Mandara – Kamerun Północny*, w: *Afryka. 40 lat penetracji oraz poznawania ludów i ich kultur. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej przez Muzeum Narodowe w Szczecinie 18-19 kwietnia 2002 roku*, red. J. Łapott, Szczecin: Muzeum Narodowe w Szczecinie, 2004, s. 101-109.
95. *Jean Rouch (1917-2004)*, „Lud” t. 88, 2004, s. 416-417.
96. [Wspólnie z Jackiem Bednarskim] *Prof. dr hab. Zbigniew Jasiewicz – w 70. rocznicę urodzin*, w: *Z. Jasiewicz, Rodzina, społeczność lokalna i grupa etniczna w Polsce i Azji Środkowej*.

- Studia i szkice etnologiczne zebrane i wydane z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin Autora*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2004, s. 15-23.
97. [Wspólnie z Grzegorzem Pełczyńskim] *Słowo wstępne*, w: *Antropologia wobec fotografii i filmu*, red. G. Pełczyński, R. Vorbrich, Poznań: Biblioteka Telgte, 2004, s. 7-8.
98. *Tekst werbalny i niewerbalny. Opis antropologiczny a film etnograficzny*, w: *Antropologia wobec fotografii i filmu*, red. G. Pełczyński, R. Vorbrich, Poznań: Biblioteka Telgte, 2004, s. 59-68.
99. *Tolerancja racjonalna czy subiektywna? Europa wobec okaleczania narządów płciowych*, w: *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych*, red. A. Posern-Zieliński, Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN nr 13, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2004, s. 155-175.
100. *Woda dla Sahelu*, „Puls Świata” XII 2003/1 2004, nr 5, s. 72-75.
101. *Wódz jako funkcjonariusz. Despotyzm zdecentralizowany w społeczeństwie postplemiennym Kamerunu*, „Lud” t. 88, 2004, s. 219-236.
- 2005
102. *Afryka wobec okaleczania narządów płciowych*, „Afryka”. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego 2004/2005, nr 20, s. 25-38.
103. *Co zawiera torba antropologa? O słowie i obrazie w badaniach nad kulturą*, „Studia Filmoznawcze” t. 26, Acta Universitatis Wratislaviensis nr 2733, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2005, s. 35-51.
104. *Laminat. Państwo przedkolonialne w państwie postkolonialnym*, „Afryka”. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego, nr 21, 2005, s. 7-28.

105. *Słowo od redakcji*, w: A. Nadolska-Styczyńska, *Ludy zamorskich lądów. Kultury pozaeuropejskie a działalność popularyzatorska Ligi Morskiej i Kolonialnej*, PTL. Prace Etnologiczne t. 16, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 2005, s. 9-12.

2006

106. *Edukacja islamska w krajach Afryki Subsaharyjskiej wobec globalizacji*, w: *Islam we współczesnej Afryce*, red. A. Żukowski, Forum Politologiczne t. 4, Olsztyn: Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, 2006, s. 81-105.
107. *Gołowąs i brodacze, czyli wiek jako kryterium roli i pozycji społecznej w kulturach Afryki*, w: *Starość – wiek spełnienia*, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, Funeralia Lednickie. Spotkanie 8, Poznań: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich. Oddział w Poznaniu, 2006, s. 163-168.
108. *L'Afrique face au problem des mutilations génitales*, „Africana Bulletin” t. 54, 2006, s. 131-145.
109. „Mówić” czy „słuchać”. *Bariery kulturowe a programy pomocowe i rozwojowe w krajach Trzeciego Świata*, „Annales Missiologici Posnanienses” t. 15, 2006, s. 85-98.
110. *Plemię, państwo, demokracja, Poznań, 17-18 listopada 2005 r.*, „Afryka”. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego, 2005-2006, nr 22, s. 89-91.

2007

111. *Afrykańscy to nie dzieci Zachodu* [wywiad, rozmawiał D. Rosiak], „Rzeczpospolita” nr 275(7872), z 24-25 XI 2007, s. 20-21.

112. Czy „patrzyć” oznacza zawsze „widzieć”. *Eksperyment w antropologii wizualnej*, w: *Obrazy kultur*, red. G. Pełczyński, R. Vorbrich, Poznań: Biblioteka Telgte, 2007, s. 71-85.
113. *Idea konsensusu i tożsamość plemienna a wybory demokratyczne w państwie afrykańskim. Na przykładzie Kamerunu*, w: *Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich*, red. R. Vorbrich, PAN. Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN nr 14, Poznań: Biblioteka Telgte, 2007, s. 179-194.
114. *Ludy pierwotne*, w: *Obyczaje, języki, ludy świata. Encyklopedia PWN*, red. S. Żurawski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007, s. 442.
115. *Post-tribal society in Africa: The concept of community and the modernization of tradition (seen from a Polish perspective)*, w: *The state and development in Africa and other regions: past and present. Studies and essays in honour of Professor Jan J. Milewski*, red. K. Trzciniński, Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, 2007, s. 197-206.
116. [Wspólnie z Grzegorzem Pełczyńskim] *Słowo wstępne*, w: *Obrazy kultur*, red. G. Pełczyński, R. Vorbrich, Poznań: Biblioteka Telgte, 2007, s. 7-8.
117. *Wstęp*, w: *Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich*, red. R. Vorbrich, PAN. Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN nr 14, Poznań: Biblioteka Telgte, 2007, s. 7-11.
118. *Wybory członków Komitetu Nauk Etnologicznych PAN na kadencję 2007-2010. Wyborcze posiedzenie plenarne Komitetu*, Warszawa, 22 czerwca 2007, „Lud” t. 91, 2007, s. 418-420.

2008

119. *Posiedzenie plenarne Komitetu Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk, Poznań, 22 października 2007*, „Lud” t. 92, 2008, s. 355-357.
120. *Słowo od redakcji*, w: Ł. Kaczmarek, *Fidži. Dzieje i barwy wielokulturowości*, PTL. Prace Etnologiczne t. 18, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wydawnictwo Poznańskie, 2008, s. 7-9.
121. *The idea of consensus and tribal identity in relation to democratic elections in an African State. The case of Cameroon*, w: *Exploring home, neighbouring and distant cultures*, red. L. Mróz, A. Posern-Zieliński, Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2008, s. 209-224.
122. *Wejście w świat ludzi dorosłych – inicjacja i jej rola w kształtowaniu tożsamości na przykładzie Dogonów z Mali*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki t. 2*, red. J. Strelau, D. Doliński, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2008, s. 254-255.

2009

123. *Etniczność a trybalizm w Afryce*, w: *Afryka na progu XXI wieku t. I: Kultura i społeczeństwo*, red. J.J. Pawlik, M. Szupajko, Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, 2009, s. 311-323.
124. *Jak powstał świat?*, w: *Pokaż mi swój świat. Edukacja rozwojowa a antropologia wizualna*, red. R. Vorbrich, Poznań: Wydawnictwo MJP, 2009, s. 89-95.
125. *Jestem już dorosły – inicjacja*, w: *Pokaż mi swój świat. Edukacja rozwojowa a antropologia wizualna*, red. R. Vorbrich, Poznań: Wydawnictwo MJP, 2009, s. 81-87.

126. *Mali – kraj Dogonów*, w: *Pokaż mi swój świat. Edukacja rozwojowa a antropologia wizualna*, red. R. Vorbrich, Poznań: Wydawnictwo MJP, 2009, s. 27-31.
127. *Pielgrzymka do grobu św. Ewliji Kondeja (Kontusia) w kontekście globalnym i lokalnym*, w: *Tatarzy – historia i kultura. Sesja naukowa, Szreniawa, 26-27 czerwca 2009*, red. S. Chazbiewicz, Szreniawa: Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie, 2009, s. 20-26.
128. „Pokaż mi swój świat” – projekt badawczy, „Życie Uniwersyteckie” 2009, nr 1(184), s. 5.
129. *Posiedzenie plenarne Komitetu Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk, Poznań, 13 czerwca 2008*, „Lud” t. 93, 2009, s. 345-347.
130. *Posiedzenie plenarne Komitetu Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk, Toruń, 24 października 2008*, „Lud” t. 93, 2009, s. 347-349.
131. *Projekt badawczo-rozwojowy „Pokaż mi swój świat – pokaż mi swoją szkołę”, „Afryka”. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego*, 2009, nr 29-30, s. 186-192.
132. *Projekt „Pokaż mi swój świat – pokaż mi swoją szkołę” w kontekście antropologii i edukacji rozwojowej*, w: *Pokaż mi swój świat. Edukacja rozwojowa a antropologia wizualna*, red. R. Vorbrich, Poznań: Wydawnictwo MJP, 2009, s. 11-17.
133. *Rozwój a zmiana kulturowa. Zarys dyskursu*, w: *Międzynarodowa konferencja naukowa na rzecz Afryki, Kraków, 21 maja 2008*, red. J. Dziadowiec, E. Tapiwa Muzawazi, Kraków: Afrykańskie Koło Naukowe UJ, 2009, s. 37-46.
134. *Rozwój dialogu – dialog rozwoju. Trwałość i ewolucja dyskursu antropologii rozwoju*, „Lud” t. 93, 2009, s. 35-48.
135. *Targi i jarmarki afrykańskie w kontekście afrykańskiej historii i kultury*, w: *Kultury Afryki w świecie tradycji, przemian i znaczeń*, red. A. Nadolska-Styczyńska, Toruńskie Studia

- o Sztuce Orientu t. 4, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2009, s. 39-52.
136. *The clay pot and the iron pot. The tribal society confronted with the nation and the global society*, „Hemispheres”. *Studies on Cultures and Societies* 2009, nr 24, s. 143-154.
137. *Wprowadzenie*, w: *Pokaż mi swój świat. Edukacja rozwojowa a antropologia wizualna*, red. R. Vorbrich, Poznań: Wydawnictwo MJP, 2009, s. 7-9.
138. *Zakład Studiów Pozaeuropejskich*, s. 88, *Pracownia Antropologii Wizualnej*, s. 89, w: *Etnologia uniwersytecka w Poznaniu 1919-2009*, red. J. Bednarski, P. Fabiś, Poznań: Wydawnictwo NEWS – Witold Nowak, 2009.
139. [Abstr.] Lucjan Buchalik, *Niewolnicy kobiet, czyli pokrewieństwo żartów Dogonów i Kurumba. Studium z etnohistorii Afryki Zachodniej*, PTL. *Prace Etnologiczne* t. 20, Wrocław: PTL, 2009 – „Afryka”. *Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykalistycznego* 2009, nr 29-30, s. 195-196.

2010

140. *Garnek żelazny i garnek gliniany, czyli społeczeństwo plemienne w zderzeniu ze społeczeństwem narodowym i globalnym. Przypadek Kamerunu*, w: *Antropologiczne spojrzenie na globalizację*, red. A. Posern-Zieliński, „Lud” t. 94, 2010, s. 143-158.
141. *Język obrazu a dialog międzykulturowy*, w: *Pluralizm kulturowy i religijny współczesnego świata. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Henrykowi Zimoniowi SVD w 70. rocznicę urodzin*, red. Z. Kupisiński SVD, S. Grodź SVD, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010, s. 569-583.
142. *Posiedzenie plenarne Komitetu Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk, Poznań, 19 maja 2009*, „Lud” t. 94, 2010, s. 485-486.

143. *Posiedzenie plenarne Komitetu Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa, 20 listopada 2009*, „Lud” t. 94, 2010, s. 487-488.

2011

144. *Pigmeje Baka – polityka i władza w społeczeństwie bez państwa, czyli o ograniczeniach klasycznych koncepcji polityki*, w: *Europejczycy. Afrykańczycy. Inni. Studia ofiarowane Profesorowi Michałowi Tymowskiemu*, red. B. Nowak, M. Nagielski, J. Pysiak, Warszawa: Wydawnictwa UW, 2011, s. 413-424.
145. *Posiedzenie plenarne Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, Cieszyn, 14 maja 2010*, „Lud” t. 95, 2011, s. 399-401.
146. *Posiedzenie plenarne Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, Poznań, 21 października 2010*, „Lud” t. 95, 2011, s. 401-405.
147. *Słowo od redakcji*, w: R. Beszterda, *Bracia morawscy a kultury himalajskie. Ewangelizacja, społeczeństwo, gospodarka*, PTL. Prace Etnologiczne t. 24, Wrocław–Warszawa: PTL, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 2011, s. 11-13.
148. *Spółczeństwo segmentarne. Europejska konceptualizacja czy rzeczywistość Neurów*, w: *Etnologiczne i antropologiczne obrazy świata – konteksty i interpretacje. Prace ofiarowane Profesorowi Zygmuntowi Kłodnickiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. H. Rusek, A. Pieńczak, Cieszyn–Katowice: Uniwersytet Śląski w Katowicach, 2011, s. 208-218.
149. *Święto duchów – czyli jak przetańczyć święto*, w: *Rytmy i kroki Afryki [Rhythms and steps of Africa]*, red. W. Mond-Kozłowska, Kraków: Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, 2011, s. 167-172.

2012

150. *Agent kontaktu – agent rozwoju. Od społeczeństwa kolonialnego do społeczeństwa globalnego*, w: *Rozwój a kultura*.

- Perspektywy poznawcze i praktyczne*, red. R. Vorbrich, PTL. Prace Etnologiczne t. 26, Wrocław: PTL, 2012, s. 131-147.
151. *An anthropologist's perspective on minimal government. Power and politics among the Pygmy peoples*, „Ethnologia Polona” 2010-2011 [druk] 2012, t. 31-32: *Anthropology of Politics*, s. 139-149.
152. *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, UAM. Seria Etnologia i Antropologia Kulturowa nr 27, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2012, ss. 434.
153. *Posiedzenie plenarne Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, Warszawa, 31 maja 2011*, „Lud” t. 96, 2012, s. 348-351.
154. *Słowo od redakcji*, w: Jacek Splisgart, *Obrzędowość rodzinna w Japonii. Społeczny wymiar obrzędów przejścia oraz kultu zmarłych dawniej i dziś*, PTL. Prace Etnologiczne t. 25, Wrocław PTL, 2012, s. 13-14.
155. *Wstęp. Rozwój a kultura. Zarys dyskursu*, w: *Rozwój a kultura. Perspektywy poznawcze i praktyczne*, red. R. Vorbrich, PTL. Prace Etnologiczne t. 26, Wrocław: PTL, 2012, s. 7-16.

2013

156. *Dyskurs rozwojowy – między perspektywą kolonialną a neokolonialną*, w: *Antropologia stosowana*, red. M. Ząbek, Warszawa; Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego UKSW, 2013, s. 239-256.
157. *Kwestia tubylcza a status obywatela w Kamerunie*, w: *Obywatelstwo na progu XXI wieku. Konteksty prawne i kulturowe*, red. M. Ząbek, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Biuro Krajowe UNHCR w Polsce, Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego UKSW, 2013, s. 177-186.

158. *Ludy refugialne strefy Sudanu*, w: *Bilad as-Sudan. Kultury i migracje*, red. W. Cisko, J. Różański, M. Ząbek, Warszawa: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzyreligijnego i Międzykulturowego UKSW, 2013, s. 29-46.
159. *Państwo kolonialne i postkolonialne – aevum versus ruptoris. Przykład Kamerunu*, w: *Afryka między tradycją a współczesnością t. 1: Wybrane przykłady kontynuacji i zmian w historii, polityce, gospodarce i społeczeństwie*, red. R. Wiśniewski, A. Żukowski, Warszawa: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, 2013, s. 13-32.
160. *Signares z Senegalu – rasa, pleć i władza a kontakt kulturowy*, w: *Ethnos et potentia. Interdyscyplinarność w polskiej etnologii. W darze Profesorowi Aleksandrowi Posern-Zielińskiemu z okazji 70. urodzin i 40-lecia pracy zawodowej*, red. R. Vorbrich, A. Szymoszyn, Warszawa–Poznań: IAE PAN, IEiAK UAM, 2013, s. 267-288.
161. [Wspólnie z Anną Szymoszyn] *Słowo od redakcji*, w: *Ethnos et potentia. Interdyscyplinarność w polskiej etnologii. W darze Profesorowi Aleksandrowi Posern-Zielińskiemu z okazji 70. urodzin i 40-lecia pracy zawodowej*, red. R. Vorbrich, A. Szymoszyn, Warszawa–Poznań: IAE PAN, IEiAK UAM, 2013, s. 7-9.
162. *'Sorghum wealth' versus 'Money wealth', or the hybrid nature of post-tribal economies, „Hemispheres”*. *Studies on Cultures and Societies* 2013, nr 28, s. 5-14.
163. *Sukcesja substancjalna a legitymizacja władzy w wodzostwach północnego Kamerunu. Między perspektywą antropologiczną a historyczną*, w: *Instytucja „wczesnego państwa” w perspektywie wielości i różnorodności kultur*, red. J. Banaszkiewicz, M. Kara, H. Mamzer, Poznań: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 2013, s. 91-103.

2014

164. *Afroeuropejczycy czy Euroafrykanie? Rasa i tożsamość w przestrzeni kulturowego przenikania*, „Afryka” 2014, nr 40, s. 85-109.
165. *Rywalizacja o ziemię a bariery rozwojowe w Kamerunie. Przykład lokalnych wspólnot z masywu Mandara i terenów pogórz*, w: *Bilad as-Sudan. Napięcia i konflikty*, red. W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek, Pelplin: Instytut Dialogu Kultury i Religii WT UKSW, Wydawnictwo „Bernardinum”, 2014, s. 25-49.
166. *Wspólnota krwi a wspólny cel, czyli Gemeinschaft i Gesellschaft w kontekście afrykańskim*, w: *Ex Africa semper aliquid novi* t. II, red. J. Łapott, M. Tobota, Polskie Poznawanie Świata t. 1, Żory: Muzeum Miejskie w Żorach, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, 2014, s. 257-271.
167. „Zróbmy coś” – „Dajcie coś”. *Dwie konceptualizacje projektów rozwojowych*, „Etnografia Polska” t. 57, 2013 [druk] 2014, z. 1-2, s. 9-22.

2015

168. „Afrykanistyka nad Wisłą”. *IV Kongres Afrykanistów Polskich*, Żory, 26-28 listopada 2015 r., „Afryka” 2015, nr 42, s. 181-184.
169. *Bierny beneficjent versus lokalny partner projektów rozwojowych w Afryce*, w: *Bilad as-Sudan – dziedzictwo przeszłości*, red. W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek, Pelplin: Instytut Dialogu Kultury i religii WT UKSW, Wydawnictwo „Bernardinum”, 2015, s. 231-256.
170. *Film etnograficzny – od wizualnej prezentacji do wizualnego dialogu*, w: *Okno na przeszłość. Szkice z historii wizualnej*, red. D. Skotarczak, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2015, s. 247-263.

171. „Plemię obywatelskie” a monarchia szaryfijska. Instytucjonalizacja i etatyzacja rozwoju we współczesnym Maroku, w: *Komunikowanie w Afryce. Endo- i egzogeniczne aspekty. Etniczność–kultura–religia*, red. A. Żukowski, Forum Polityczno-logiczne t. 18, Olsztyn: Instytut Nauk Politycznych UWM, 2015, s. 29-52.

2016

172. *Afrykanie – charakterystyka społeczno-kulturowa w kontekście imigracji do Polski*, w: *Społeczno-kulturowa identyfikacja cudzoziemców. Raporty i ekspertyzy*, red. J. Schmidt, D. Niedźwiedzki, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2016, s. 489-564.
173. *Berberowie – charakterystyka społeczno-kulturowa w kontekście imigracji do Polski*, w: *Społeczno-kulturowa identyfikacja cudzoziemców. Raporty i ekspertyzy*, red. J. Schmidt, D. Niedźwiedzki, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2016, s. 565-601.
174. *Perspektywa antropologiczna w badaniach nad rozwojem (w kontekście projektów rozwojowych)*, w: *Tożsamość i efektywność: w poszukiwaniu mechanizmów zrównoważonego rozwoju*, red. K. Jarecka-Stępień, A. Surdej, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2016, s. 45-66.
175. [Wspólnie z Jackiem Bednarskim] *Profesor Zbigniew Jasiewicz, „Twórczość Ludowa” R. 31: 2016, nr 1-2 (80), s. 31-35.*
176. *Trzy wymiary organizacji społeczno-politycznej Nuerów (Sudan Południowy)*, w: *Sudan – wojna, polityka, uchodźcy*, red. W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek, Pelplin: Wydawnictwo „Bernardinum”, 2016, s. 185-200.
177. *Zróżnicowanie etniczne Afryki*, 2016, s. 1-127; imc.amu.edu.pl/baza-wiedzy/ekspertyza/mapa-zroznicowan-regionalnych/podglad/429.

2017

178. *Afrykanie i ich obecność w Europie*, „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny” R. 43: 2017, nr 2(164), s. 95-119.
179. *Afrykanie we Francji jako podmiot i przedmiot badań. Czyli jak kultura i procesy adaptacyjne emigrantów kształtują wizje świata emigrantów i antropologów*, „Forum Politologiczne” t. 24: *Afryka i świat a problem migrantów i uchodźców. Kwestie ogólne – historia i teraźniejszość*, 2017, s. 111-131.
180. *Kamerun Północny – laboratorium polskiej afrykanistyki antropologicznej*, w: *Bilad as-Sudan. Polska a strefa Sudanu*, red. W. Cisko, J. Różański, M. Ząbek, Pelplin: Wydawnictwo „Bernardinum”, 2017, s. 91-123.
181. *Land and the environment versus customary and statute laws. Environmental and politics pressures on the Daba of northern Cameroon*, w: *Collectanea Sudanica vol. 1*, red. W. Cisko, J. Różański, M. Ząbek, Figuil–Warsaw: Wydawnictwo „Bernardinum”, 2017, s. 31-50.

2018

182. *Berberzy na marginesie historii*, „Sprawy Narodowościowe”. Seria Nowa 2018, t. 50, ss. 12; <http://doi.org/10.11649/sn.613>.
183. *Katedra i meczet na jednej stały wyspie. Wielokulturowość Wyspy Świętego Ludwika w kontekście historii etnicznej północnego Senegalu*, w: *Bilad as-Sudan. Rodzime kultury a islam*, red. W. Cisko, J. Różański, M. Ząbek, Pelplin: Wydawnictwo „Bernardinum”, 2018, s. 7-39.
184. [Wspólnie z Wojciechem Filipowiakiem, Piotrem Maślińskim, Karoliną Kokorą, Katarzyną Meissner] *Śladami rebelii słowiańskich niewolników w Afryce. Sprawozdanie z interdyscyplinarnej wyprawy badawczej do Maroka*, „Materiały Zachodniopomorskie”. Rocznik Naukowy Muzeum

- Narodowego w Szczecinie. Nowa Seria t. 14: 2018, s. 287-321.
185. *The Development Industry and Conceptualisations of Development Projects*, „Hemispheres”. *Studies on Cultures and Societies* vol. 33, 2018, s. 59-74.
186. *Wojna i pokój w świecie Berberów marokańskich*, „Forum Politologiczne” t. 26: *Terroryzm versus terror w Afryce. Aspekty historyczne i polityczne*, red. A. Żukowski, 2018, s. 27-51.

2019

187. *Projekt badawczy versus ekspedycja. Dwie epoki – dwa modele sytuacji badawczej etnografa*, w: *Afryka – pasja życia. Tom jubileuszowy dedykowany dr. hab. Jackowi Łapottowi prof. US w 70. rocznicę urodzin*, red. E. Prądyńska, A. Szczepańska-Dudziak, L. Buchalik, Żory: Muzeum Miejskie w Żorach, 2019, s. 93-104.
188. *Słowo wstępne*, w: *Afryka – pasja życia. Tom jubileuszowy dedykowany dr. hab. Jackowi Łapottowi prof. US w 70. rocznicę urodzin*, red. E. Prądyńska, A. Szczepańska-Dudziak, L. Buchalik, Żory: Muzeum Miejskie w Żorach, 2019, s. 11-14.
189. *Studencka Ekspedycja Etnograficzna „Afryka 76”*, w: *V Zjazd Absolwentów i Absolwentek Studiów Etnologicznych z okazji 100-lecia uniwersyteckiej etnologii w Poznaniu*, red. I. Kabat, D. Penkala-Gawęcka, Poznań: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, Instytut im. Oskara Kolberga, 2019, s. 63-64.
190. *Dyskurs rozwojowy i praktyki rozwoju w Afryce kolonialnej. Między asymilacją a zasadą rządów pośrednich*, „Echa Przeszłości”, 2019, vol. XX, nr 2, s. 311-330.
191. *W poszukiwaniu „autentycznego” Afrykanina*, „Afryka”, 2019, vol. 50, s. 13-40.

2020

192. *Z zewnątrz i od wewnątrz. Przegląd sytuacji badawczych z perspektywy antropologicznej*, w: *Przemiany kulturowe w Afryce. Historia i antropologia*, Maciej Ząbek (red.), Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2020, s. 271-294, ISBN 978-83-235-4125-7.
193. *Od Berberów do Amazighe, czyli ukształtowanie się nowoczesnej tożsamości berberskiej*, „Kultura i Społeczeństwo”, 2020, vol. 1, s. 169-195. DOI:10.35757/KiS.2020.64.1.8.
194. *Saint-Louis – miasto zaszczerpione. Europejski model urbanistyczny i kulturowy na gruncie afrykańskim*, „Journal of Urban Ethnology”, 2020, vol. 1, nr 18, s. 48-70.
195. *Narzucanie postępu*, „DoRzeczy”, 2020, nr 8, s. 54-56

2021

196. *Etnolog w sytuacji kolonialnej. Casus Maghrebu*, w: Katarzyna Marciniak, Agnieszka Chwieduk (red.), *Od polinezyjskich mitów do antropologii medycznej. Tom dedykowany Profesor Danucie Penkali-Gawęckiej*, Poznańskie Studia Etnologiczne t. 23, Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga, 2021, s. 133-146.
197. *Etnolodzy francuscy a Algieria Francuska. Wybory moralne, polityczne i merytoryczne w sytuacji kolonialnej*, „Etnografia Polska”, 2021, vol. LXV, nr 1-2, s. 1-18.
198. *Strefa kontaktu, czyli interaktywne relacje antropologa w terenie*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia”, 2021, nr 7, s. 167-181.
199. *Tidili Centre – stolica gminy. Embrion struktury miejskiej w środowisku wysokogórskim Maroka*, „Journal of Urban Ethnology”, 2021, nr 19, s. 217-235.
200. Adam Pomieciński, *Człowiek i piroga. Rybołówstwo rzemieślnicze w Senegalu*, Toruń–Poznań: Wydawnictwo Nau-

ka i Innowacje sp. z o.o., 2021, 80 s., ISBN 978-83-61891-89-5.

2022

201. *Diriyanké – wzór „prawdziwie” afrykańskiego piękna versus signares, disquettes i jongoma. Intersubiektywność wzorów kulturowych społeczeństwa Senegalu*, w: *Wymiary antropologicznego poznawania Afryki. Szkice z badań ostatnich*, Ząbek Maciej (red.), Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2022, s. 51-74, ISBN 978-83-235-5610-7
202. *Métises – społeczna i kulturotwórcza rola grupy mieszanego pochodzenia w społeczeństwie Senegalu*, w: *Jarosław Różański (red.), Bilad as-Sudan Stare kultury i nowe wyzwania*, Warszawa: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności religijnej UKSW w Warszawie, 2022, s. 50-80, ISBN 978-83-8281-200-8.
203. *Etnograficzne badania w Afryce. Czy można wskazać ich specyfikę?*, „Forum Akademickie”. Ogólnopolski miesięcznik środowisk akademickich, nr 7-8/2023, PL ISSN 1233-0930, s. 34-38.

2023

204. *Muridzi i Baaye Fall. Charyzmatyczna wspólnota dwóch podmiotów socjoreligijnych w działaniu*, w: *W. Cisko, J. Różański, M. Ząbek (red.), Bilad as-Sudan: religie a polityka*, Warszawa–Pełplin: Wydawnictwo Bernardinum, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW, 2022.

Prace redakcyjne i edytorskie

1. *Wśród dolin Atlasu. Siła tradycji w kulturze i życiu codziennym górali marokańskich. Szkice etnologiczne*, red. R. Vorbrich, Poznań: Instytut Historii UAM, 1997, ss. 126.
2. *ABC świat – Afryka I*, 19 map i planów, R. Vorbrich: *Ekspansja islamu do Afryki*, s. 21, *Państwa Afryki w XV w.*, s. 21, *Skala i główne kierunki handlu niewolnikami*, s. 22, *Poznanie Afryki*, s. 23, *Posiadłości państw europejskich w 1914 r.*, s. 24, *Afryka w 1947 r.*, s. 24, *Rasy geograficzne w Afryce*, s. 47, *Religie w Afryce*, s. 47, *Grupy językowe*, s. 48, *Języki oficjalne*, s. 48, *Plan kompleksu w Gizie*, s. 102, *Status prawny współczesnych granic Maroka oraz ich zasięg w XVII i XX wieku*, s. 171, *Atlas*, s. 173, *Ewolucja kształtu piramid egipskich*, s. 279, *Fez*, s. 294, *Marrakesz*, s. 297, *Aglomeracja Timbaktu*, s. 299, *Plan Timbaktu*, s. 299, *Panorama Timbaktu*, s. 300, red. W. Maik, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1998.
3. *ABC świat – Afryka II*, 6 map i planów, R. Vorbrich: *Regiony historyczno-kulturowe*, s. 9, *Wieś Baule na południu Wybrzeża Kości Słoniowej*, s. 10, *Zagroda Mofu (Kamerun)*, s. 12, *Kraal Owambo (Namibia)*, s. 13, *Wyplatany szataś Masajów (Tanzania)*, s. 15, *Obszary stylistyczne sztuki afrykańskiej*, s. 274, red. W. Maik, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1999.
4. *Poznańskie Studia Etnologiczne*, czł. Rady Nauk. serii: R. Vorbrich [i in.], od t. 2, 2001 do t. 22, 2018.
5. *Antropologia wobec fotografii i filmu*, red. G. Pełczyński, R. Vorbrich, Poznań: Biblioteka Telgte, 2004, ss. 165.
6. *Prace Komisji Etnograficznej PTPN*, czł. Kom. Red.: R. Vorbrich [i in.], od t. 2, 2004 do t. 3, 2006, Poznań: Wydawnictwo PTPN.

7. Z. Jasiewicz, *Rodzina, społeczność lokalna i grupa etniczna w Polsce i Azji Środkowej. Studia i szkice etnologiczne zebrane i wydane z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin Autora*, red. nauk. I. Kabat, R. Vorbrich, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2004.
8. *Prace Etnologiczne*, red. nauk. R. Vorbrich, od t. 16, 2005 do t. 26, 2012, Wrocław: PTL.
9. *Obrazy kultur*, red. G. Pełczyński, R. Vorbrich, Poznań: Biblioteka Telgte, 2007, ss. 244.
10. *Plemię, państwo, demokracja. Ukierunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich*, red. R. Vorbrich, PAN. Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN nr 14, Poznań: Biblioteka Telgte, 2007, ss. 238.
11. „Afryka”. *Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego*, czł. Kom. Nauk.: R. Vorbrich [i in.] od 2009, nr 29-30 do 2013, nr 33-38.
12. *Pokaż mi swój świat. Edukacja rozwojowa a antropologia wizualna*, red. R. Vorbrich, Poznań: Wydawnictwo MJP, 2009, ss. 95.
13. R.R. Wilk, L. Cliggett, *Ekonomie i kultury. Podstawy antropologii ekonomicznej*, red. nauk. R. Vorbrich, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2011.
14. *Rozwój a kultura. Perspektywy poznawcze i praktyczne*, red. R. Vorbrich, PTL. *Prace Etnologiczne* t. 26, Wrocław: PTL, 2012, ss. 243.
15. *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, Warszawa–Poznań: IAE PAN, IEiAK UAM, 2013, ss. 296.

Materiały bibliograficzne i biograficzne

1. *A po nim choćby studnia* [o prof. Ryszardzie Vorbrichu opowiada Daina Kolbuszewska], „Gazeta Wyborcza” Poznań, nr 38(124), 3 X 2003, s. 9-10.
2. Ryszard Vorbrich, w: *Etnologiczne i antropologiczne obrazy świata – konteksty i interpretacje. Prace ofiarowane Profesorowi Zygmuntowi Kłodnickiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. H. Rusek, A. Pieńczak, Cieszyn–Katowice: Uniwersytet Śląski w Katowicach, 2011, s. 217-218.
3. F. Springer, *Czysta woda dla Sahelu*, „Głos Wielkopolski”, 18 I 2007.
4. *Institute of Ethnology and Anthropology Adam Mickiewicz University Poznań – Poland*, ed. D. Slattery, trans. D. Slattery, Poznań [1993], s. 12, 21-22, 26.
5. I. Kabat, *Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. A. Mickiewicza*, „Informacja Bieżąca” nr 34, XII 1992, s. 11, Polskie Towarzystwo Socjologiczne – ZG, Warszawa.
6. I. Kabat, *Ważniejsze publikacje pracowników i doktorantów Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza za lata 2000-2011*, „Ethnologia Europae Centralis”. *Journal of Ethnology of Central Europe* t. 11, 2013, s. 48-50.
7. *Kronika Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (1895-1995)*, red. Z. Kłodnicki, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1997, s. 106, 118, 215.
8. M. Kurcz, *Výprava na Mars. Alebo ako druhý svet objavovo! ten tretí: výskumníci zameraní na Afriku vo východoeurópskych krajinách počas komunizmu, w: Afrikanistika v českých zemích a na Slovensku po roce 1960: kritické ohlédnutí*, red. Petr Skalník a kolektiv, Ústí nad Orlicí–Hradec Králové: OFTIS, 2017, s. 113-126.

9. *Nasze studnie w Afryce*, „Tygodnik nr 1” nr 52/235, 29 XII 2006, s. 2. Poznań.
10. Notka biograficzna, w: R. Vorbrich, *Górale Atlasu marokańskiego. Peryferyjność i przejawy marginalizacji*, PTL. Prace Etnologiczne t. 14, Wrocław: PTL, 1996 [druk] 1997, na okładce.
11. Noty o autorach artykułów: Ryszard Vorbrich, „Lud” t. 94, 2010, s. 529.
12. Noty o autorach i redaktorach: Ryszard Vorbrich, w: *Spoleczno-kulturowa identyfikacja cudzoziemców. Raporty i ekspertyzy*, red. J. Schmidt, D. Niedźwiedzki, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2016, s. 684.
13. O autorach: Ryszard Vorbrich, „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny”, R. 43: 2017, nr 2(164): *Polityki migracyjne – imigranci – edukacja. Konteksty polskie i europejskie*, s. 217-218.
14. J. Pargač, *Antropologie marginálních oblastí Ryszarda Vorbricha (Tereni výzkumy horalů v severním Kamerunu a marockém Atlasu)*, Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historia t. 5, „Studia Ethnologica” t. 11, 2002, s. 37-50, Praga.
15. A. Posern-Zieliński, I. Kabat, *Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM*, w: *30. rocznica utworzenia Wydziału Historycznego Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu*, Poznań: Wydż. Historyczny UAM, 2006, s. 17, 19, 23.
16. RAK, *Studnia im. Kowalskiego*, „Gazeta Wyborcza”, 28 III 2010.
17. R. Gromadzki, *Studnie przeciw piaskom*, „Puls Biznesu”, 31 X 2003, s. 26-27.
18. R. Vorbrich, w: *Etnologia uniwersytecka w Poznaniu 1919-2009*, red. J. Bednarski, P. Fabiś, Poznań: Wydawnictwo NEWS – Witold Nowak, 2009, s. 103.
19. T. Cyłka, *Studnia na wagę życia*, „Głos Wielkopolski”, 2 IV 2001.

20. M. Spychała, *Afryka z każdej strony*, „Głos Towarzyski”, dodatek do „Głosu Wielkopolskiego” nr 373, 12 IX 1997, s. 5.
21. Vorbrich Ryszard, w: *Złota Księga Nauk Humanistycznych 2004*, red. Krzysztof Pikoń, Gliwice: Mastermedia, 2004, s. 416-417.
22. *Wybrane publikacje pracowników UAM w latach 1992-1994*, Poznań: Rektor UAM, 1995, s. 275.
23. *Wybrane publikacje pracowników UAM w latach 1995-1997*, Poznań: Rektor UAM, 1999, s. 202, 213-214.

Bilad as-Sudan

pod red. Waldemara Cisło,
Jarosława Róžańskiego i Macieja Ząbka

1. Waldemar Cisło, Jarosław Różański, Maciej Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Kultury i migracje*, Warszawa: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego UKSW 2013.

SPIS TREŚCI

MACIEJ ZĄBEK

Historyczna rola społeczności arabsko-muzułmańskich
w strefie centralnego Sudanu 7

RYSZARD VORBRICH

Ludy refugialne strefy Sudanu 29

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI

Fulbe w strefie Sudanu. Migracje, władza i pieniądze 47

KRZYSZTOF ZIELENDĄ

Państwo w państwie 65

LUCJAN BUCHALIK

Azawad kontra Mali. Czarno-biały konflikt? 73

MACIEJ KURCZ

Granica, transgraniczne migracje i Armia Oporu Pana.

Perspektywa Sudanu Południowego i Ugandy 99

KONRAD CZERNICHOŃSKI

Powrót uchodźców do Sudanu Południowego

po proklamowaniu jego niepodległości 119

JĘDRZEJ CZEREP

Polityka i mistyka w Południowym Sudanie.

Język sacrum jako przekaznik projektów politycznych 131

NAGMELDIN KARAMALLA-GAIBALLA

Geneza konfliktu i ruchów zbrojnych w Darfurze 143

RAFAŁ WIŚNIEWSKI

Sudan i jego mieszkańcy w dyskursie publicystycznym 175

PIOTR MALIŃSKI, MARIUSZ DRZEWIECKI

Krajobraz nierówności społecznych. Projekt badawczy we wsi

Jawgul jako przyczynek do studiów nad dawną i współczesną

kulturą regionu Mahas (północny Sudan) 191

PIOTR MALIŃSKI, ADRIAN CHLEBOWSKI, ALI ELMIRGHANI AHMED

Polskie badania nad ludami i kulturami Kordofanu

– historia, najnowsze wyniki i przyszłe perspektywy 221

KS. WALDEMAR CISŁO

Pomoc dająca nadzieję 249

2. Waldemar Cisło, Jarosław Różański, Maciej Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Napięcia i konflikty*, Pelplin: Instytut Dialogu Kultury i Religii WT UKSW, Bernardinum 2014.

SPIS TREŚCI

KATARZYNA MEISSNER

Cele jawne – cele ukryte. Niezgodność scenariuszy
na lokalnym polu współpracy rozwojowej 7

RYSZARD VORBRICH

Rywalizacja o ziemię a bariery rozwojowe w Kamerunie.
Przykład lokalnych wspólnot z masywu Mandara
i terenów pogórza..... 25

JACEK ŁAPOTT

Is it safe? Bezpieczeństwo kulturowe – co to takiego? 51

JACEK JAN PAWLIK SVD

Konflikt Północy z Południem Togo – pozory czy rzeczywistość 71

KONRAD CZERNICHOWSKI

Podłoże konfliktu
w Republice Środkowoafrykańskiej (2012-2014) 91

WALDEMAR CISŁO

Boko Haram 111

PIOTR MALIŃSKI

Ostatni rejs parowca „Abbas” 131

MACIEJ ZĄBEK

Wojna i zbrodnie w Sudanie Południowym (1983-2005) 165

JĘDRZEJ CZEREP

Federalizm, nowe słowo-klucz w dyskursie
politycznym Sudanu Południowego..... 197

BŁAŻEJ POPŁAWSKI

Transitional justice i kształtowanie się
nowych elit politycznych w Sudanie Południowym 215

MACIEJ KURCZ

Kilka uwag na temat miast pogranicznych Sudanu
i Sudanu Południowego..... 245

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI, MACIEJ ZĄBEK

Zarys dyskursu o uchodźcach sudańskich 259

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI	
Kościół w Chartumie a uchodźcy z Południa	305
RAFAŁ WIŚNIEWSKI	
Sudan w kalejdoskopie wybranych polskich tygodników społeczno-politycznych.....	329
MARGOT STAŃCZYK-MINKIEWICZ	
Dysfunkcyjność Sudanu Południowego w aspekcie politycznym, ekonomicznym i demograficznym.....	345
ALICJA CHRUSZCZEWSKA	
Wpływ podmiotów zewnętrznych na konflikt w Sudanie Południowym	363

3. Waldemar Cisło, Jarosław Różański, Maciej Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Dziedzictwo przeszłości*, Pelplin: Instytut Dialogu Kultury i Religii WT UKSW, Bernardinum 2015.

SPIS TREŚCI

KAROL PIASECKI	
Przemiany struktury antropologicznej ludności strefy Sudanu	7
ADAM RYBIŃSKI	
Ludy Środkowego Sudanu	31
MACIEJ ZĄBEK	
Znaczenie kartek pocztowych jako źródła w badaniach afrykanistycznych	57
KRZYSZTOF EDWARD RAK, BOGUSŁAW FRANCZYK	
Studium porównawcze osadnictwa w falezii Bandiagara, na tle podobnych założeń z innych rejonów świata	85
ADRIAN CHLEBOWSKI	
Zarys historii badań archeologicznych i rozwoju metod badawczych w Kordofanie Północnym	113
EDYTA ŁUBIŃSKA	
Ekspansja Arabów na tereny Zande w XIX w.	145
JAROSŁAW RÓŻAŃSKI	
Figuil – zarys dziejów miasta i centralnej misji polskich oblatów Maryi Niepokalanej w północnym Kamerunie	163
MICHAŁ ZĄBEK	
Obrona przed wchłonięciem. Zarys historii Gambii.....	199
RYSZARD VORBRICH	
Bierny beneficjent versus lokalny partner projektów rozwojowych w Afryce	231
MAGDALENA BRZEZIŃSKA	
Do Europy przez plażę. Relacje z białymi turystkami jako strategia migracyjna Afrykanów (Gambia, Senegal, Gwinea Bissau)	257
RADOSŁAW STRYJEWSKI	
<i>Afrykańskie pamięci</i> – rozmowy o dziedzictwie etniczno-religijnym z imigrantami senegalskimi w Europie	287
SABINA BRAKONIECKA	
Historyczne uwarunkowania niepokojów religijnych w północnej Nigerii	333
WALDEMAR CISŁO	
Aktualna sytuacja Kościoła północnej Nigerii w kontekście przemian społeczno-ekonomicznych.....	357

4. Waldemar Cisko, Jarosław Różański, Maciej Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Kultura i polityka*, Pelplin: Bernardinum 2016.

SPIS TREŚCI

KAROL PIASECKI

Związki dawnej ludności subsaharyjskiej
ze Śródziemnomorzem i Europą. Wybrane aspekty
antropologiczne 7

NINA PAWLAK

Wspólny obszar kulturowy Afryki Zachodniej
w świadectwach językowych 25

MICHAŁ ZĄBEK

Polityka zagraniczna Gambii 53

KRYSTYNA KAMIŃSKA

Kilka uwag o sytuacji na pograniczu ówczesnego Sudanu
i Republiki Środkowoafrykańskiej w ostatniej dekadzie
XX wieku z pozycji quasiinsidera 113

JOANNA BAR

Przystąpienie Republiki Sudanu Południowego
do Wspólnoty Wschodnioafrykańskiej
(*East African Community*, EAC): geneza
i przebieg procesu akcesyjnego 139

KONRAD CZERNICHOWSKI

Aksesja Sudanu Południowego do Wspólnoty
Wschodnioafrykańskiej (EAC) – potencjalne skutki 169

WOJCIECH TROJAN

Pomiędzy pokojową operacją hybrydową ONZ a Adatem.
Metody i dylematy utrzymania pokoju w Afryce
na przykładzie Darfuru i Somalilandu 183

MARIUSZ DRZEWIECKI

Zatrzymać najdłuższą rzekę Afryki. Konsekwencje
archeologiczne projektów zarządzania wodami Nilu 197

5. Waldemar Cisko, Jarosław Różański, Maciej Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Polska a strefa Sudanu*, Pelplin: Bernardinum 2017.

SPIS TREŚCI

JACEK ŁAPOTT

Gdzie kraj Dogonów, a gdzie Polska? 7

LUCJAN BUCHALIK

Polska obecność wśród Kurumbów (1997–2017) 37

RYSZARD VORBRICH

Kamerun Północny – laboratorium polskiej
afrykanistyki antropologicznej 91

NINA PAWLAK

Hausa a sprawa polska. Od *Orchideenfach*
do współpracy rozwojowej..... 125

JOANNA BAR

Strefa Sudanu w badaniach
Jana Czekanowskiego (1908–1909) 139

BŁAŻEJ POPŁAWSKI

Sudan okiem dyplomacji PRL-owskiej..... 169

KRYSTYNA KAMIŃSKA

Jan Dybowski (1856–1928) – zapomniany odkrywca Afryki 197

ANETA PAWŁOWSKA

Odzyskane Królestwo Makurii – skarby Galerii Faras
w Muzeum Narodowym w Warszawie 215

KATARZYNA ANNA MICH

Z Nubii do Polski – biskupi farascy
na Cmentarzu Bródnowskim w Warszawie 247

ANNA NADOLSKA-STYCZYŃSKA

Opowieści znad Nigru. Francuska Afryka Zachodnia
w opisach Jerzego Giżyckiego..... 261

6. Waldemar Cisko, Jarosław Różański, Maciej Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Varia*, Pelplin: Bernardinum 2017.

SPIS TREŚCI

ROBERT KŁOSOWICZ

Państwa Sahelu – „strefa kryzysów”
w Afryce Subsaharyjskiej 7

MACIEJ ZĄBEK

Uchodźcy „samodzielnie się osiedlający”
z północnej Ugandy 29

DANIEL GAZDA

Kampania nad Atbarą w marcu i kwietniu 1898 roku
jako próba odwrócenia losów inwazji brytyjskiej na Sudan 49

JĘDRZEJ CZEREP

„Dialog narodowy” – okrągły stół po sudańsku? 79

IZABELA CYWA

Republika Środkowoafrykańska: prawdziwe źródła
finansowania rebelii Michela Djotodia 95

WIESŁAW LIZAK

Polsko-liberyjskie kontakty w okresie międzywojennym 125

JOANNA MORMUL

Stosunki senegalsko-bissauskie: paternalizm
czy nowa afrykańska współpraca 143

AGNIESZKA MADYS

Tuaregowie między walką narodowyzwolenczą
a terroryzmem. Krótkie repetytorium z historii problemu 165

PAULA SZEWCZYK

Lekcja z demokracji w Gambii 187

7. Waldemar Cisko, Jarosław Różański, Maciej Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Rodzime kultury a islam*, Pelplin: Bernardinum 2018.

SPIS TREŚCI

RYSZARD VORBRICH

Katedra i meczet na jednej stały wyspie.
Wielokulturowość Wyspy Świętego Ludwika
w kontekście historii etnicznej północnego Senegalu 7

JACEK ŁAPOTT

Dogonowie *versus* Fulbe – mała wojna w wielkim kraju..... 41

AGNIESZKA MADYS

Tradycyjna kultura tuareska, islam i niepodległość 67

KRZYSZTOF RAK

Ahmad al-Faqi al-Mahdi, pierwsza osoba skazana
przez Międzynarodowy Trybunał Karny (ICC)
za zbrodnie wojenne przeciwko
światowemu dziedzictwu kulturowemu..... 87

IZABELA WILL

Od zrutyinizowanej czynności do schematu –
o pochodzeniu hausańskich gestów
towarzyszących mowie 109

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI

Ludność Bahr el Ghazal i okolic –
dawny rezerwuuar niewolników 137

MACIEJ ZĄBEK

Przemiany i historyczne konteksty
systemu prawa w Sudanie 161

KRYSTYNA KAMIŃSKA

Religijność Afarów – symbiotyczny związek
islam z religiami tradycyjnymi 193

8. Waldemar Cisło, Jarosław Róžański, Maciej Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Między przeszłością a teraźniejszością*, Pelplin: Bernardinum 2020.

SPIS TREŚCI

KAROL PIASECKI

Sztuka naskalna a struktura antropologiczna
Sahary i strefy Sudanu..... 7

JACEK ŁAPOTT

Tradycja oralna i jej miejsce w kulturze ludów Afryki –
był miniony czy współczesny? 23

PAWEŁ KAROLCZYK

Prawa człowieka w postkonfliktowym Mali..... 47

AGNIESZKA MADYS

Migracje młodych Afrykanów – na podstawie
wywiadów prowadzonych w Mali, Burkina Faso i Beninie..... 63

IZABELA CYWA

La commune de Gamboula – gmina Gamboula,
przykład działania „klątwy surowcowej”
w Republice Środkowoafrykańskiej?..... 83

MARIUSZ DRZEWIECKI

Opowieści i wiedza mieszkańców Górnej Nubii
na temat dawnych budowli obronnych..... 103

KATARZYNA ANNA MICH

Relacje chrześcijaństwa w Nubii z innymi religiami..... 131

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI

Maksymilian Ryło SJ u początków drugiej
ewangelizacji Sudanu..... 161

AGNIESZKA KLIMEK

Z Sudanu do Włoch, z niewolnictwa do wolności.
Św. Bakhita – s. Józefina i Bakhita Kwashe – s. Fortunata..... 183

WALDEMAR CISŁO

Między cierpieniem a pomocą. Obserwacje
z Sudanu Południowego211

MACIEJ ZĄBEK

Rola Sudanu w dziejach Afryki i świata
od starożytności do współczesności –
z perspektywy sudanocetrystów 233

9. Waldemar Cisko, Jarosław Różański, Maciej Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Stare kultury i nowe wyzwania*, Warszawa-Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW 2022.

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 Sombó 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

10. Waldemar Cisko, Jarosław Różański, Maciej Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Religie a polityka*, Warszawa-Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW 2023.

SPIS TREŚCI

WSTĘP	9
RYSZARD VORBRICH	
Muridzi i Baye Fall. Charyzmatyczna wspólnota dwóch podmiotów socjoreligijnych w działaniu	13
JACEK PAWLIK SVD	
Chrześcijananie i muzułmanie w Togo. Szanse wspólnego życia	45
ROBERT PIĘTEK	
Uwagi o przemianach na wybrzeżu Senegambii w pierwszej połowie XVII w.	69
JACEK ŁAPOTT	
Kultura Tellem – zapomniane ogniwo w łańcuchu historii ludów Afryki Zachodniej	83
MACIEJ ZĄBEK	
Zwyczaje związane z piciem piwa w kraju Dogonów.....	121
SYLWIA KULCZYK, MAREK KULCZYK	
Wokół świętego kamienia, czyli polityka poza horyzontem. Sarraounia Mangou (Niger) wobec wyzwania współczesnego świata	153
JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI	
Radykalizm w islamie w północnym Kamerunie wczoraj i dziś.....	175
RENATA DIAZ-SZMIDT	
Problematyczne związki polityki z religią – kolonializm i Kościół katolicki w literaturze Gwinei Równikowej	207
NAGMELDIN KARAMALLA-GAIBALLA, HANNA RUBINKOWSKA-ANIOŁ	
Wielka Tama Etiopskiego Renesansu (GERD) i jej znaczenie dla stosunków etiopsko-sudańskich	239
LUCJAN BUCHALIK	
Epidemia poprawności. Refleksje muzealnika nad procesem ideologizowania muzeów	269
IRENA KABAT, KAROLINA DZIUBATA-SMYKOWSKA	
Bibliografia prof. dra hab. Ryszarda Vorbricha	313



WEJDŹ PO WIĘCEJ



Uniwersyteckie Centrum
Badań Wolności Religijnej
UKSW w Warszawie



Wydawnictwo Naukowe
UKSW

Wydawnictwo
bernardinum

ISBN 978-83-8333-124-9

