

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI

Religia i władza

Główne nurty islamu kameruńskiego



Religia i władza

Główne nurty islamu kameruńskiego

Jarosław Różański OMI

Religia i władza

Główne nurty islamu kameruńskiego

bernardinum

Pelplin 2023



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



**Ministerstwo
Edukacji i Nauki**

„Zadanie finansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy nr MEIN/2021/DPI/333 z dnia 14.01.2022”.

„Realizacja badań naukowych dotyczących kompleksowej i interdyscyplinarnej analizy wolności religijnej oraz zagadnień związanych ze współpracą na rzecz interreligijności i interkulturowości w wymiarze teoretycznym, empirycznym i praktycznym prowadzonych w ramach Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie”.



Recenzenci:

dr hab. Wojciech Kluj, prof. UKSW

dr hab. Marek Rembierz, prof. UŚ

Korekta:

Stanisław Powąła-Niedźwiecki

Fotografia na okładce:

Jeźdźcy Fulbe.

Pocztówka z początku XX w. z kolekcji Adama Rybińskiego

© Copyright by Jarosław Różański OMI, 2023

© Copyright by Uniwersyteckie Centrum
Badań Wolności Religijnej UKSW, 2023

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.

83-130 Pelplin, ul. Biskupa Dominika 11

tel. 58 536 17 57

bernardinum@bernardinum.com.pl

www.bernardinum.com.pl

ISBN 978-83-8333-180-5

Skład, druk i oprawa:

Drukarnia Wydawnictwa „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin

Spis treści

Wstęp	7
1. Powstanie i rozwój pierwszych państw muzulmańskich	14
1.1. Tysiącletnie imperium Kanem-Bornu	14
1.2. Mandara i Kotoko – państwa na obrzeżach Bornu	21
1.3. Bagirmi, Wadai i Arabowie Szuua.....	25
1.4. Niewolnicy – główny przedmiot handlu i źródło bogactwa	28
2. „Święta wojna” Usmana ɗan Fodio w służbie Fulbe	34
2.1. Pochodzenie i migracje Fulbe w Afryce Zachodniej	35
2.2. Religijne inspiracje wojny	43
3. Kalifat Sokoto a lamidaty północnego Kamerunu	57
3.1. Utworzenie imperium Fulbe	58
3.2. Rozbudowanie sieci lamidatów w północnym Kamerunie.....	61
3.3. Teokratyczne struktury władzy i niewolnictwo jako źródło bogactwa	65
4. Burzliwy przełom wieków XIX i XX	73
4.1. Konflikty wewnętrzne i międzypaństwowe w imię islamu	74
4.2. Słomiane imperium Rabiha	77
4.3. Sułtanat Bamum – nowe centrum życia muzulmańskiego	83
4.4. Ekspansja europejska i ruchy mahdystyczne.....	92
4.5. Zwrot Fulbe ku Tidżaniji	101

5. Islam Fulbe w czasach kolonizacji i niepodległości	104
5.1. Lamibe u steru władzy terenowej	104
5.2. Struktury religijne Fulbe	116
5.3. Osłabienie pozycji lamibe	126
6. Ekspansja nowych nurtów muzułmańskich	
na południu kraju	134
6.1. Przenikanie islamu na południe Kamerunu	134
6.2. Pojawienie się nowych ruchów w łonie islamu	143
7. Boko Haram – główne źródło konfliktów religijnych	
w północnej części kraju	153
7.1. Podłoże doktrynalne konfliktów w łonie ummy	154
7.2. Boko Haram w Regionie Dalekiej Północy	165
7.3. Podłoże ekonomiczne i etniczne walki Boko Haram	170
Zakończenie	174
Bibliografia	180
Słownik wybranych terminów	194
Abstract	197
Table of Contents	199

Wstęp

Wśród różnych spojrzeń empirycznych na religię z pewnością ważkie i aktualne wydaje się podejście substancjalno-funkcjonalne, nawiązujące do długich tradycji europejskich, patrzące na religię jako na system pojęciowy, który m.in. dostarcza sposobów interpretowania świata, wskazuje na miejsce człowieka w świecie w ramach określonej struktury społeczno-religijnej. A zatem patrzy na nią także w kontekście celów, którym służy. Z natury bowiem religia jako rzeczywistość powiązana ze wszystkimi istotnymi wymiarami kultury pełni w nich różne funkcje. Najbardziej swoistą z nich jest z pewnością bycie „narzędziem zbawienia”, czyli funkcja soteriologiczna. To „zbawienie”, „wybawienie” w tradycji religii Abrahamicznych – w tym w islamie – jest rozumiane jako wyzwolenie od różnego rodzaju nieszczęść, począwszy 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), sankcjonowania społecznych norm i instytucji, a także jej funkcja polityczna, która polega m.in. na legitymizacji władzy oraz porządku politycznego. Łączy się to niekiedy z inspiracją do walki o „świętą sprawę wiary” – w islamie znaną pod pojęciem dżihadu. Często dochodzi do tego funkcja psychologiczna religii, która motywuje ludzkie działania, pomagając 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.

Proces przekształcania się religii w ideologię jest częsty zwłaszcza w świecie islamu. Wpływają na to tradycje związane z jego początkami oraz rozwój myśli teologiczno-prawnej, który rezygnuje z twórczego dialogu z myślą filozoficzną (racjonalizmem) na rzecz rozwoju dogmatyzmu. Mahomet – założyciel islamu, według którego jest on ostatnim prorokiem – jest zarazem politykiem i wojownikiem, twórcą kalifatu arabsko-muzułmańskiego. W jego działaniach i nauczaniu nie można znaleźć podstaw do rozróżniania sfery polityki i religii. Religia ma charakter totalny, tzn. przenika wszystkie dziedziny życia ludzkiego. Można w uproszczeniu powiedzieć, iż muzułmanin nie zna podziału na życie świeckie i religijne, istnieje dla niego tylko jedno życie: religijne. Nie można z niego wyłączyć systemu społeczno-politycznego, gospodarczego, nie można wyłączyć życia rodzinnego, zawodowego, świata relaksu czy rozrywki itd. Wszystkie te sfery mają swoje normy określone w Koranie i sunnie. Są dane przez Boga, gdyż islam ma charakter zdecydowanie teocentryczny. A zatem władza polityczna, która w obszarze kultury Zachodu powinna mieć całkowicie świecki charakter, w islamie przeciwnie – stanowi najważniejszy atrybut Boga na ziemi. W teocentryzmie eksponowana jest boska wszechmoc, której nic się nie wymyka i która w konsekwencji podważa wolną wolę człowieka. Nawet często przytaczane za Koranem przez muzułmanów powiedzenie *'In shā' Allāh* – „jeśli tak zechce Bóg!” (Koran 37:102) odnosi się przede wszystkim do wydarzeń przyszłych i wynika z przekonania, że życie człowieka jest w rękach Boga. Byłoby więc bluźnierstwem suponować, że człowiek kontroluje swoją przyszłość. Drugą cechą charakterystyczną tego teocentryzmu jest podkreślanie jedyności Boga, Boga z kart Koranu oczywiście. Nie ma dla niej alternatywy. To z kolei doprowadziło do wykluczenia wolności religijnej, która w kulturze prawnej i politycznej Zachodu omawiana jest najczęściej w odniesieniu do koncepcji praw człowieka i wolności obywatelskich, a te z kolei są związane z kulturą o charakterze liberalnym, demokratycznym, pluralistycznym i świeckim. W oczach wielu muzułmanów jest to tożsame z modelem chrześcijańskim, gdyż uważają kulturę Zachodu za w całości związaną właśnie z chrześcijaństwem.

W niniejszej książce relacje religii i władzy w islamie zostały przedstawione w jednym, bardzo zróżnicowanym obszarze kulturowym, głównie północnego Kamerunu. Ze względu na powiązania religijne i historyczne nie można było jednak uniknąć licznych odniesień do północnej Nigerii, gdzie rozpoczęła się najbardziej decydująca dla tej części Kamerunu inwazja Fulbe (Fulanów)¹. Historycznie bowiem można wyróżnić dwa główne nurty naporu islamu na tereny północnego Kamerunu. Pierwszym z nich był islam przejmowany od świata arabskiego, związany z ożywionym handlem transsaharyjskim, przede wszystkim handlem niewolnikami. Do tego nurtu zaliczyć można islam zakorzeniający się w państwie Kanem-Bornu, a także u jego sąsiadów, którzy byli zwasalizowani przez długi okres – Mandara, Kotoko, Bagirmi, Wadai czy nieco dalszy Dar Fur. Był to islam głównie państwowy, związany z elitami władzy. Drugi nurt tworzyli w głównej mierze Fulbe, u których nastąpiło silne zespolenie czynnika etnicznego i religijnego. Islam sięgał tam bardziej w głąb jednego etnosu, odnosząc się z pewną rezerwą do innych nurtów, zagrażających jego tożsamości etniczno-religijnej. U swoich korzeni miał też nieco inne pochodzenie kulturowe – berberyjskie. Nurt ten stał się od XIX w. dominującym w islamie kameruńskim. Natomiast w drugiej połowie XX w. do głosu zaczęły dochodzić także inne, nowe nurty, głównie przez wielkie ośrodki handlowe i administracyjne południowego Kamerunu – Duala, Jaunde.

Zasygnalizowane wyżej drogi przenikania islamu do kultury Kamerunu i kształtowanie się głównych jego nurtów wpłynęły zasadniczo na treść poszczególnych rozdziałów. Rozdział pierwszy przedstawia powstanie i rozwój pierwszych państw muzułmańskich związanych z ziemiami współczesnego północnego Kamerunu.

Drugi rozdział omawia podłoże „świętej wojny” Usmana dan Fodio w służbie Fulbe, akcentując przy tym etniczność religii (islam), co wiąże się także z pełnieniem funkcji politycznej. Wyłonione w ten sposób rozległe imperium Fulbe w oparciu o islam utworzyło własne struktury

¹ Zasadność wyboru nazw etnicznych i innych oraz źródła używanych terminów są z reguły podawane przy ich pierwszym użyciu w treści książki.

państwowe, w granicach których znalazły się setki innych grup etnicznych, głównie tzw. Kirdi (rozdział trzeci).

W czwartym i piątym rozdziale przedstawiono burzliwe dzieje regionu na przełomie XIX i XX w. oraz umiejętną politykę Fulbe, którzy w czasach kolonizacji europejskiej nie tylko ocalili swoją władzę, ale ją faktycznie umocnili. Wtedy też skryształizował się zasadniczy nurt islamu północnokameruńskiego, związanego z Fulbe. „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” – pisał o tym związkach Joseph Cuoq, wybitny znawca islamu afrykańskiego (Cuoq 1975: 313). Pozwoliło to Fulbe na szerokie uczestnictwo we władzy już w niepodległym Kamerunie. Władza ta obejmowała także ummę – społeczność muzułmańską. Jednak demograficznie i ideowo nie potrafili już oni sprostać nowym ruchom muzułmańskim, które nie tylko poddały ich islam niekiedy miażdżącej krytyce, ale nawet wystąpiły przeciwko niemu zbrojnie (rozdział szósty i siódmy).

Jak widać z treści poszczególnych rozdziałów, całość książki ogranicza się do relacji religii i władzy głównie wewnątrz szeroko pojętej społeczności muzułmańskiej (ummy), która – zgodnie z założeniami Koranu – miała teoretycznie zastąpić likwidowane przez islam dotychczasowe więzy społeczne. A jednak ich nie zastąpiła, gdyż różnice etniczne, społeczne, ekonomiczne, czy wreszcie dążenie do przejęcia władzy były silniejsze od idealistycznych założeń teologiczno-prawnych islamu. Wspomniany wyżej totalny charakter tej religii zmuszał zatem pojawiające się nowe prądy w tych obszarach życia do szukania oparcia ideowego nie w tradycji świeckiej, ale w Koranie i sunnie. Dlatego też rodzące się na przełomie XVIII i XIX w. idee reformowania islamu głosiły powrót do jego (idealnych) źródeł – myśli i życia „przodków” (*salaf*) w wierze, czyli pierwszej wspólnoty muzułmańskiej. Także późniejsze nurty reformatorskie – w tym wyłonione z nich w połowie XX w. ruchy fundamentalistyczne – nawiązywały do tej pierwotnej więzi spraw świeckich

i spraw religijnych wyrażonych w Koranie i sunnie, traktując wrogo „panoszące się” elementy kultury Zachodu (europejskiej), w szczególności relatywistyczną etykę i obojętność państwa w stosunku do religii. Ruchy fundamentalistyczne dążyły do utworzenia państwa opartego na prawie islamu. Stających im na drodze muzułmańskich przeciwników politycznych oskarżano o odejście od pierwotnych zasad islamu, od ummy, a zatem o wyrzeczenie się islamu, co oznacza zerwanie wszelkich związków z Bogiem i podlega najwyższej karze. W ten sposób pojawiały się usprawiedliwienia dla dżihadu prowadzonego przeciwko innym muzułmanom, oparte o teologię i prawo muzułmańskie. W procesie tym pomagała koncepcja *takfiru* (uznanie muzułmanina za niewiernego). Przy czym *takfir* nie sprowadzał się do prostego wykluczenia ze społeczności, ale autorytatywnego traktowania jako niewierzącego, poganina. Użycie tej klątwy uzasadniało dżihad – świętą walkę zbrojną z niewiernymi. Paradoksalnie ów oręż ideowy, uzasadniający m.in. dżihad Fulbe w XIX w., prowadzony przeciwko innym muzułmanom, na początku XXI w. został obrócony przeciwko nim samym w najbardziej radykalny sposób. Ponieważ omawianych procesów nie można w pełni zrozumieć bez poruszenia kwestii teologicznych i zawłości historycznych, dlatego w niniejszym opracowaniu znalazły się także liczne odniesienia do Koranu oraz nurtów teologicznych i prawnych w islamie.

Zaprezentowane we wstępie nieznanie szerzej nazwy etniczne czy też terminy religijne związane z islamem zostały z reguły wyjaśnione przy pierwszym użyciu w tekście. Część terminologii – głównie z języka arabskiego i fulfulde – została dodatkowo umieszczona w słowniku na końcu książki. Cytaty koraniczne pochodzą z przekładu Józefa Bielawskiego z 1986 r. Jeśli chodzi o zapis, nazewnictwo i transkrypcję, to w publikacji – może nie do końca konsekwentnie – starano się najpierw uwzględniać nazwy i terminy przyjęte jako poprawne lub zadomowione w języku polskim. Dotyczy to nazw geograficznych, imion i nazwisk, na przykład Mahomet zamiast Muhammad. Odnosi się to także do nazw zaczerpniętych z języka arabskiego i spolszczonych, np. kalif, hidżra, szari’at, ajat. Niespolszczone terminy z języka arabskiego oraz innych języków są przytaczane kursywą. Niektóre terminy – zwłaszcza z języka

fulfulde – ze względu na dużą częstotliwość użycia są przytaczane tylko za pierwszym razem kursywą i wyjaśniane w przypisie.

Na temat islamu w Kamerunie można znaleźć bogatą literaturę. Warto wspomnieć chociażby historyczne monografie poświęcone dziejom Fulbe autorstwa Mohammadou Eldridge’a, kameruńskiego historyka. Trzeba jednak pamiętać, że jego spuścizna spotyka się z wieloma zarzutami, począwszy od tych, które wypominają mu brak odpowiedniego wykształcenia akademickiego, po poważniejsze wątpliwości, które budzi fakt, iż źródła pierwotne (w tym bogata tradycja ustna) zostały tak przetworzone, iż nie ma możliwości odróżnienia pochodzenia (źródeł) od ich ostatecznego zestawienia. Niemniej należy podkreślić jego niezwykle zasługi dla badań nad złożoną historią północnego Kamerunu. Wśród miejscowych badaczy tradycji muzułmańskich na pewno warto wspomnieć także liczne prace wykładowców uniwersyteckich i profesorów, takich jak: Hamadou Adam (Ngaoundéré), Souley Mane (Jaunde), Gilbert L. Taguem Fah (Ngaoundéré). W języku polskim islamowi w Kamerunie drobniejsze prace poświęcił m.in. prof. Ryszard Vorbrich (UAM) oraz autor niniejszej monografii². Jak wynika już z samej – schematycznej – prezentacji treści książki, nie można mówić o islamie w Kamerunie bez Fulbe i ich świętej wojny, zapoczątkowanej w Nigerii, oraz o dalszych licznych powiązaniach islamu kameruńskiego z nigeryjskim. Na temat kultury, dziejów i współczesności islamu w północnej Nigerii można znaleźć szereg prac, które wyszły spod piór pracowników Katedry Kultur i Języków Afryki Uniwersytetu Warszawskiego: prof. Stanisława Piłaszewicza, prof. UW Ewy Siwierskiej oraz dr Saby Brakonieckiej. Na specjalną uwagę zasługuje także monografia dra Macieja Kusia z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Najważniejsze publikacje wymienionych autorów, wykorzystane w niniejszej monografii, zostały wyszczególnione w bibliografii.

Zainteresowanie autora niniejszej publikacji relacjami religii i władzy w głównych nurtach islamu kameruńskiego wpisuje się w nurt jego

² W książce zostały wykorzystane niektóre treści zawarte w rozproszonych artykułach i rozdziałach w monografiach: Różański 2017; 2018; 2020; 2022; 2023a; 2023b; 2023c.

długich badań nad kulturami północnego Kamerunu, począwszy od badań terenowych i stażu misyjnego w północnym Kamerunie w latach 1991–1993, głównie wśród Gidar. Kolejne jego wyjazdy naukowe w Kamerunie odbyły się w latach 2001, 2011 i 2013. Nie bez znaczenia był także wkład autora w stały kontakt z mieszkańcami Kamerunu, zwłaszcza północnego, chociażby przy wieloletniej pracy nad przekładami tekstów biblijnych i liturgicznych na język gidarski.

1. Powstanie i rozwój pierwszych państw muzułmańskich

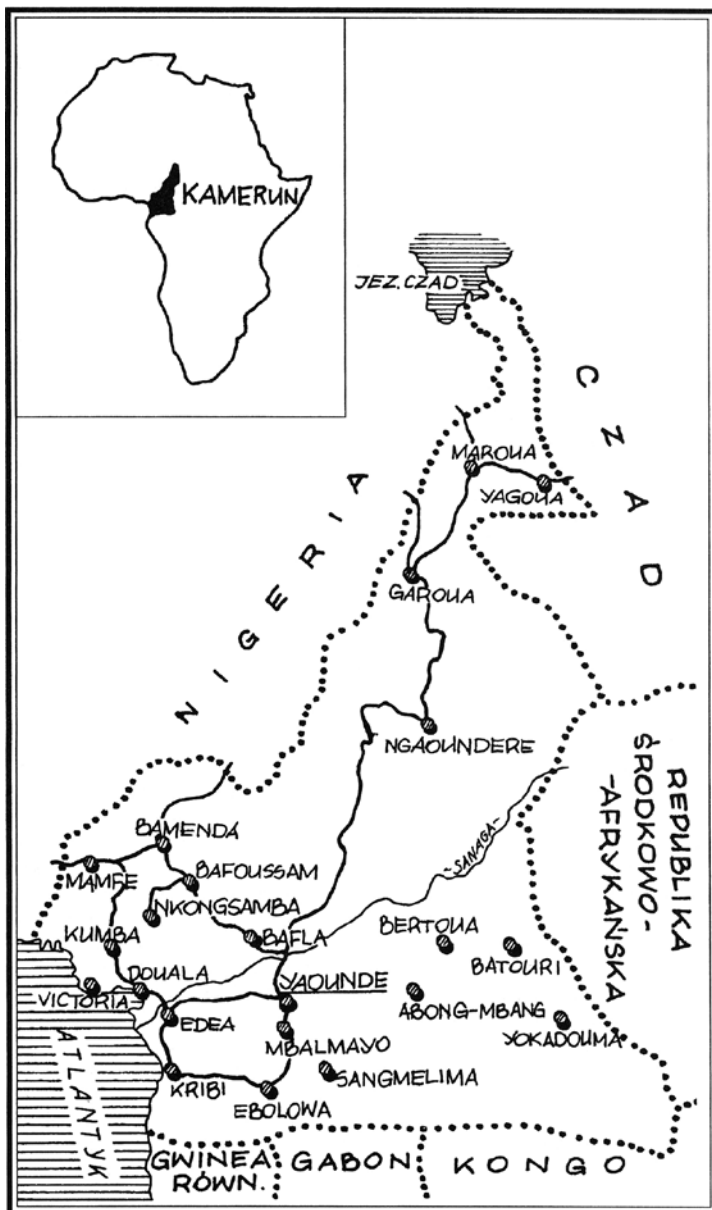
Północno-wschodnia droga przenikania islamu na tereny północnego Kamerunu związana była z tworzeniem państw w obszarze zwanym *Bilad as-Sudan*. Było to prawdziwe imperium Kanem-Bornu oraz jego walczącej o niezależność sąsiedzi, m.in. Mandara, Kotoko, Bagirmi i Wadai¹. Władcy tych państw dość szybko przejęli islam pochodzący bardziej lub mniej bezpośrednio ze świata arabskiego. Podstawą ich bogactwa był natomiast ożywiony handel transsaharyjski, koncentrujący się głównie na dostarczaniu do północnej Afryki niewolników w zamian za konie i broń.

1.1. Tysiącletnie imperium Kanem-Bornu

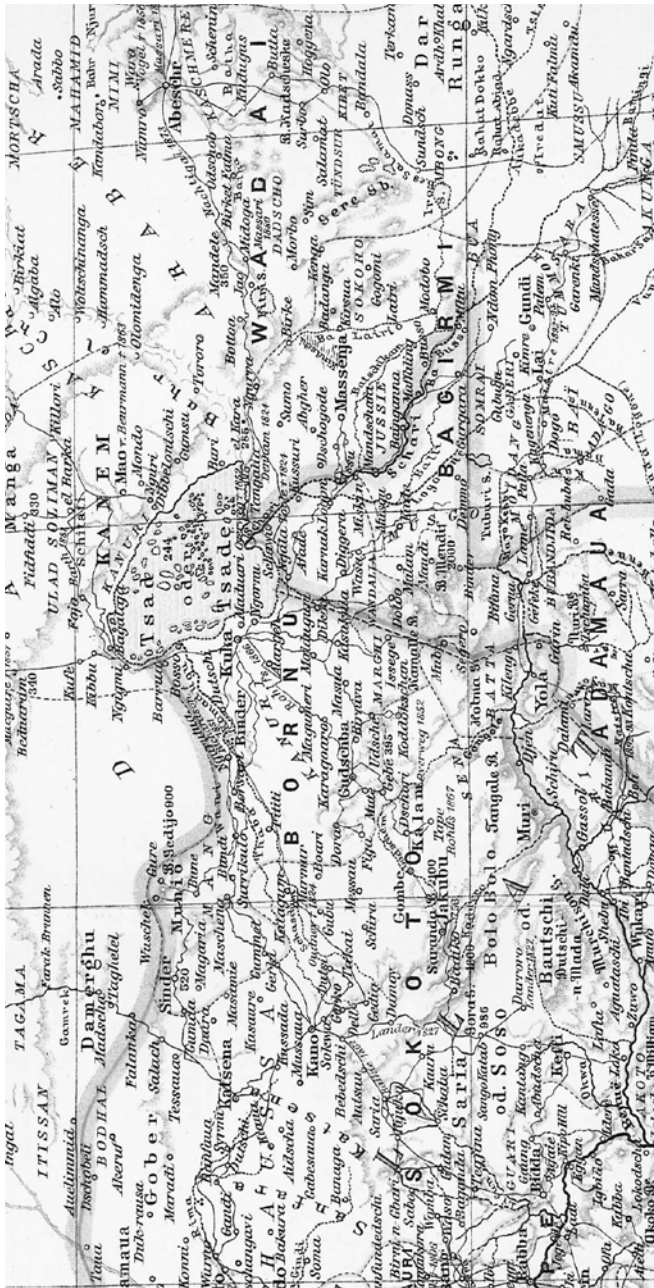
Pierwsze relacje pisane związane z kulturami w obrębie niegdyś rozległego jeziora Czad (tzw. Mega Czad) pochodzą od Arabów i wskazują na bardzo wczesne związki tego regionu z Afryką Północną. Źródła determinują również poszukiwania historyczne, które koncentrują się przez to na historii ludów i władców dość wcześnie zislamizowanych, władających tymi terenami. Niewątpliwie do ludów, które odegrały zasadniczą rolę w Kotlinie Czadu, zaliczyć należy Kanuri, powiązany – czy też wywodzący się – z ludu Kanembu (*Kanembu* oznacza ‘ludzi z Kanem’, z ‘kraju południa’). Zorganizowani są oni do dzisiaj w patriarchalne rody, z wyodrębnioną kastą potomków władców – maich². To im wielu

¹ Uadaj, Wadaj, Waday, Ouadai, Oueddai.

² Mai – ‘pan’, ‘władca’. Tradycyjny tytuł władcy Kanem, pochodzący z języka kanuri. Z czasem zaczął on oznaczać „sultana” (Cyffer, Hutchison 1990: 116).



Kamerun na mapie Afryki



Dawne państwa muzulmańskie. Meyers Konversations Lexikon, t. 9, Leipzig, Wien:
Bibliographisches Institut 1895, s. 803

przypisuje utworzenie państwa Kanem, które było jedną z najstarszych organizacji państwowych Czarnej Afryki. Jego powstanie sięga prawdopodobnie końca VIII w. Do dzisiaj jednak nie ma pewności, który z ludów je utworzył. W literaturze przedmiotu najczęściej mówi się o Kanuri, ale niektórzy pierwszeństwo dają ludowi Zagaua lub też obydwu ludom. Konfrontacje tradycji ustnych i źródeł pochodzenia arabskiego nie dają ostatecznego rozwiązania³. Pierwsze informacje o „państwie” Kanem pochodzą z IX w. Według tradycji samych Kanuri jego założycielem miał być „wielki arabski bohater Saif ben Dhi Jazan”, aczkolwiek owa późna tradycja jest prawdopodobnie tylko późniejszym w czasie (po przyjęciu islamu) poszukiwaniem antenata w świecie arabskim. Jemu przypisuje się początek dynastii, nazwanych od jego imienia Sefaua (Sefawa), to znaczy ‘potomków Saifa’. Dynastia ta panowała do 1846 r. (Karpiński 1996: 492–497; Zeltner 1980: 39–46).

Jądrem utworzonego w VII lub VIII w. państwa była prawdopodobnie federacja ludów koczowniczych, mówiących różnymi językami tuda (teda). Ich najazdy na tereny rolnicze prowadziły do swoistej syntezy nomadów i rolników wokół Mega Czad⁴. Budowa państwa wiązała się z powstawaniem nowych miejskich ośrodków osadniczych. Jego ośrodkiem w okresie przedislamskim miało być miasto Manan. Procesy konsolidacji i centralizacji państwa nasiliły się w XI w. wskutek handlu transsaharyjskiego, którego przedmiotem byli przede wszystkim niewolnicy. Głównym ośrodkiem wymiany niewolników na konie i broń była oaza Zawila. Kanem stało się najważniejszym dostawcą niewolników do Afryki Północnej. Niektórzy uważają, iż pierwszym władcą Kanem, który przyjął islam, był *mai* Humai (1075–1086). Dunama – syn *mai* Humaiego – nosił już tytuł *hadżdż* (*ḥaġġ*), gdyż odbył dwie pielgrzymki do Mekki. Islam przyjmowały plemiona kanuryjskie, zachowując swą

³ Podstawowe źródła dla historii Kenem omawia Jean Caulde Zeltner, badacz tradycji arabskich w Kotlinie Czadu (Zeltner 1980: 11–24).

⁴ Jezioro Czad zajmowało niegdyś o wiele większą powierzchnię, porównywalną do Morza Kaspijskiego. Z czasem jednak ulegało stopniowemu wysuszeniu, jeśli nie liczyć okresów długotrwałej suszy, jak ta z połowy XV w., kiedy to przez dwadzieścia lat jezioro uległo gwałtownemu wysuszeniu.

odrębność. Nie wiązało się to jednak z przymuszaniem „niewiernych” do przyjęcia islamu, byli oni bowiem dostarczycielami większych podatków i rezerwuarem niewolników. Cały czas jednak władza bardziej związana była z osobą władcy i jego dworem niż z dobrze rozbudowanym aparatem władzy w terenie (Karpiniński 1996: 497–500; Zeltner 1980: 42–47).

W otoczeniu władców Kanem działali ulemowie (arab. *‘ulamā’*)⁵ – uczeni muzulmańscy, którzy z czasem zajmowali coraz ważniejszą pozycję. Dosłownie ulemowie to ‘ci, którzy wiedzą’, a zatem uczeni zaangażowani w przekazywanie różnych nauk religijnych. Zaliczany był do nich sędzia (*qāḍī*), który orzekał zgodnie z prawem islamskim, nauczyciel (*mudarris*), kaznodzieja (*khatib*), który wygłaszał kazania w meczetach i tak dalej. Ulemowie nie byli jednak duchowieństwem, co sprawiało, iż ich pochodzenie społeczne i status były bardzo zróżnicowane. Ale mimo to *mai* wciąż po staremu zachowywał wiele elementów boskiego autorytetu. Dodatkowo pozycję władcy wzmacniał właśnie islam, chociaż dawne struktury plemienne (Kanuri) trwały nieprzerwanie. Bornu było swoistym konglomeratem etnicznym, politycznym, społecznym i gospodarczym, którym zarządzał władca i jego ród oraz pobratymcy. W grupie zarządzającej państwem przewagę miała grupa etniczna Magumi, przynależąca do Kanuri. Z nich wywodził się władca. Przemieszczał się on nieustannie ze swoim dworem ze względów politycznych i ekonomicznych. Jednak Kanuri (Kanembu) ulegali sedentaryzacji, a system społeczno-polityczny coraz bardziej nabierał charakteru feudalnego. Duża grupa ludności utrzymywała się z rolnictwa, którego podstawą była kopieniacza uprawa tradycyjnego prosa⁶ i sorga. Uprawą zajmowali się także niewolnicy, którzy stanowili swoiste „nadwyżki” zapotrzebowania arabskiego płynącego z północnych regionów Afryki. Drugim ważnym elementem gospodarki była hodowla, głównie bydła zebu. Szczyt potęgi Kanem przypada na czasy panowania *mai* Dunama Dibbaleniego⁷ (1210–1248), za którego też islam utrwalił się bardziej wśród Kanuri i w innych elitach władzy.

⁵ L.p. *‘ālim*.

⁶ *Pennisetum typhoideum*.

⁷ Muhhamad bnu Jil.

Centrum państwa stanowiły ziemie położone na wschód od jeziora Czad, ze stolicą w Ndżimi (Njimi)⁸. W tym samym stuleciu władcy Kanemu podbili północnoafrykański Fezzan, nad którym sprawowali bezpośrednią władzę przez pół wieku, a następnie rządziła nim jedna z gałęzi dynastii władców Kanuri. Jednak na przełomie XIII i XIV w. poszczególni członkowie dynastii Sefaua, której założycielem miał być wzmiankowany wcześniej *mai* Humai, zaczęli walczyć między sobą, co znacznie osłabiło państwo. Szczyt tych walk przypadł na koniec XIV w. Zwycięska okazała się w nich dynastia wywodząca się od *mai* Idrysa (1342–1366). Jednak wojny prowadzone z Bulala – ludem bliskim Kanuri, a mającym swe siedziby na wschód od Kanem – oraz Sao, z południowo-zachodnich wybrzeży jeziora Czad, znacznie osłabiły państwo. Nękały je też ciągłe najazdy pustynnych Berberów i Tuaregów. Z powodu tych wojen *mai* Umar Ben Idrys (1382–1387) przeniósł stolicę państwa do Kagha⁹, na zachód od jeziora Czad, na teren swojej prowincji zwanej Bornu. Niektórzy zaś twierdzą, że tam dopiero ukształtowała się tożsamość kultury kanuri (Karpiniński 1996: 505–510 Zeltner 1980: 39–75).

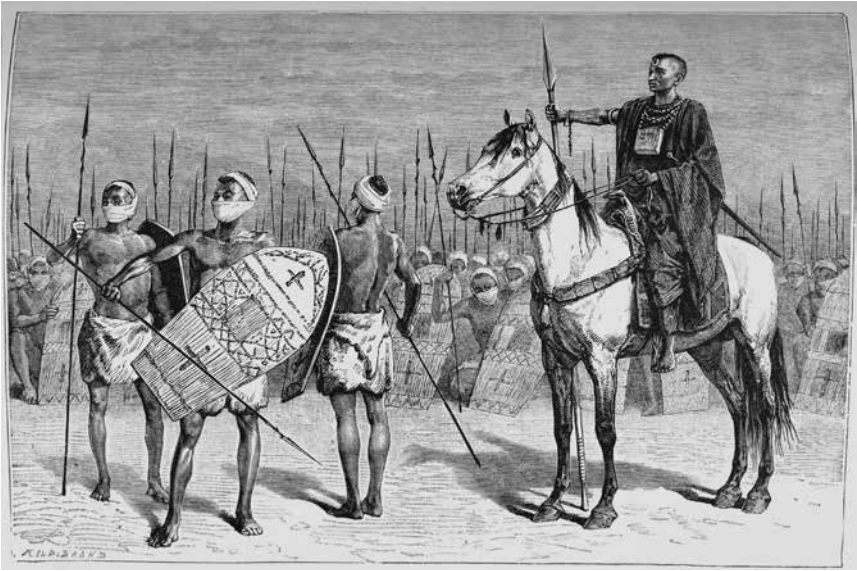
Po dwóch wiekach zamieszek i krótkotrwałych rządów poszczególnych władców nastąpił czas stabilizacji. Tradycja kanuryjska wymienia z tego okresu wybitnego *mai* Ali Gadzi¹⁰ (1465–1497), który skutecznie zwalczył konkurującą dynastię i przeciwstawił się atakom Bulala. Za jego czasów odzyskano dawną stolicę Ndżimi, ale władca ten założył nową stolicę w Gazargamu¹¹ w Bornu na terenie dzisiejszego Nigru. Największym znanym władcą Bornu był Idrys Aluma (1564–1596). Stoczył on 330 bitew i potyczek, podczas których zasłynął jako wybitny strateg. Podstawą jego armii była kawaleria uzbrojona w broń palną kupioną u Turków. Państwo Bornu przeżywało wówczas okres największej świetności. W jego granicach znajdowała się dzisiejsza północno-wschodnia Nigeria, zachodni Czad i północny Kamerun. Pod władzą Bornu znalazły się także miasta-państwa Sao. Jednak władcy nadal rezydowali

⁸ Dżimi, Andżimi (Anjimi).

⁹ Kaka lub Kawa.

¹⁰ Gaji, Ghajedeni.

¹¹ Ngazargamo, Dazargamo. *Birni Ngazargamo* – ‘otoczona murem forteca’.



Oddział wojowników z Kanem-Bornu. *The earth and its inhabitants*,
v. 1, 1892. Domena publiczna

w Bornu, gdyż Tubu w Kanem byli bardzo wrogo nastawieni do dynastii, a pod względem rolniczym Bornu było bardziej produktywnie niż Kanem. Wprowadzono także nowe taktyki wojskowe i uzbrojenie, w tym stałe obozy, opancerzone konie i berberyjską kawalerię (Zeltner 1980: 118–140; Triaud 1977; Lange 1987).

Późniejsze tradycje wskazują, iż w XVII i XVIII w. państwo przeżywało znaczne osłabienie. Wpływały na nie klęski głodu, a także przepych dworski. Jednak i w tym okresie można mówić o wielu udanych kampaniach wojennych, m.in. na terenach Hausa. Między innymi w połowie XVIII w. Bornu zaatakowało Kano, Katsinę, Gobir i Zamfarę. Władcy utrzymywali kontrolę nad transsaharyjskimi szlakami handlowymi, a także kontakty z Turcją. Populacja zamieszkująca imperium wzrastała nieustannie, gdyż różne ludy przenosiły się na teren Bornu. Jednocześnie mieszkańcy Bornu rozszerzali swoje wpływy kulturowe i religijne na sąsiednie regiony. W XVII i XVIII w. ta ekspansja kulturowa była tak

znaczna, że niektóre wzorce systemu administracyjnego, organizowania armii i prowadzenia wojen, jak również oficjalne tytuły i tradycja islamska zostały przyjęte przez bardzo różne organizmy państwowe w Kotlinie Czadu (Zeltner 1980: 189–197).

1.2. Mandara i Kotoko – państwa na obrzeżach Bornu

Góry Mandara zawdzięczają swoją nazwę istnieniu państwa (sułtanatu) Mandara, które jednak nigdy nie kontrolowało wszystkich górskich ludów Kirdi, zamieszkujących gęsto całe pasmo i sąsiednie doliny. Pochodzenie ludu Mandara oraz państwa o tej samej nazwie nie jest wyjaśnione do końca. Niektórzy dopatrują się w nich dziedzictwa kulturowego Sao, którzy mieli stworzyć swój organizm państwowy i bogatą kulturę o wiele wcześniej. Jeszcze inni wskazują na przynajmniej dwa rody o różnym pochodzeniu, ale z pewnością kulturowo związani byli blisko ze współczesnymi ludami Kirdi z pobliskich masywów. Mandara, zwani też *Wandala*¹², wzięli swą nazwę właśnie od państwa, które utworzyli. Jego początki sięgają wodza Agamakiya, który miał je założyć w XIII w. Królestwo Mandara powstało na ruinach starego wodzostwa Maya, którego potomkowie z okolic Dulo z czasem zaczęli identyfikować się z rządzącą w państwie grupą etniczną Mandara. Królestwo przejęło w całości struktury polityczne z sąsiedniego Bornu. Hierarchia urzędnicza przypomina wyraźnie militarny charakter całego państwa, trwającego prawie bez przerwy w stanie wojny zarówno z Bornu, jak i z otaczającymi kraj grupami etnicznymi z gór i sawanny. Mandara początkowo odpierali ataki Bornu, w końcu jednak ulegli ich wpływowi. Od XVI w. to niewielkie państwo zdołało utrzymać swoją autonomię, pomimo licznych prób jego aneksji lub zniszczenia przez Bornu. Rządziła nim dynastia Sankre, która narodziła się w XVII w. Zagrożona przez władców Bornu uznała swoją

¹² Wydaje się, że u początków królestwa słowo *Wandala* odnosiło się raczej do wodza lub klasy społecznej niż do populacji (Vossart 1953: 33).

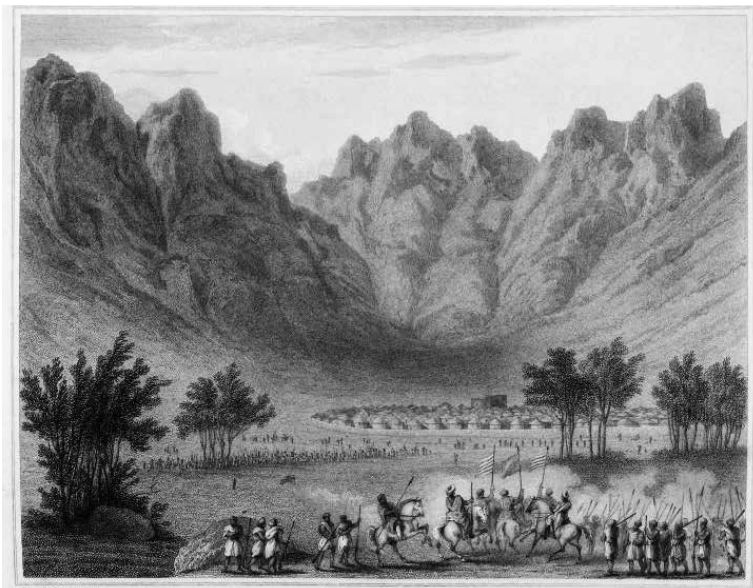
wasalność i wysłała daninę niewolników, by wkrótce zrzucić jarzmo i odzyskać faktyczną niepodległość.

Lud tworzący państwo kształtował się stopniowo z połączenia kultury zdobywców i podbitych grup etnicznych. Dotyczyło to oczywiście także języka i całej kultury. Proces ten wzmacniało zaciąganie się do armii stworzonej przez przywódcę państwa i walka przeciwko wspólnym wrogom. W ten sposób elementy o różnym pochodzeniu etnicznym połączyły się, tworząc nowy naród w tyglu państwa. Proces ów nie był widoczny tylko w Mandara. Jest on charakterystyczny także dla wielu innych, przedislamskich państw sudańskich. Cementowało go przywiązanie do dynastii, armii i tej samej administracji (Lembezat 1950: 19). Wartość tych twierdzeń jest wątpliwa, bowiem praktycznie niemożliwe jest ich zweryfikowanie. Co więcej, nie uważamy, że ważne jest, aby znać pochodzenie etniczne Mandara. Prawdopodobnie jest ono bardzo zróżnicowane, a niektóre jego cechy wymarły w wyniku całkowitej asymilacji. Istotne jest istnienie dynastii otoczonej arystokracją, która stanowiła załóżek nowego ludu. Państwo stworzyło grupę etniczną. Podobnie jak w Bornu, społeczeństwo Mandara było wynikiem połączenia chłopstwa porównywalnego do tego z sąsiednich gór i koczowniczej arystokracji z regionu jeziora Czad.

W XVIII w. władca Bukar Adži¹³ – wywodzący się z tej dynastii, rządzący prawdopodobnie w pierwszej połowie w XVIII w. – wprowadził w kraju islam. Pierwsza znana stolica Mandara znajdowała się w Kerua na granicy z Nigerią. Atakował ją dwukrotnie m.in. *mai* Idrys Aluma z Bornu. Już od XVIII w. Mandara wchodzili także często w konflikt z Fulbe (Eldridge, Abbo 1971; Eldridge 1982; Forkl 1995¹⁴). Jednak z tą samą dynastią panującą przez kilka stuleci i ze stosunkowo stabilnymi granicami królestwo Mandara zapewniło sobie trwałe istnienie w regionie, w którym panowała jedynie polityczna pustka.

¹³ Bukar Aaji, Aji.

¹⁴ Bogata bibliografia na temat Mandara (Wandala) znajduje się w tym dziele na stronach 21–33.



Edward Francis Finden w Mora, stolicy Mandara. *Narrative of travels and discoveries in Northern and Central Africa*, 1822. Domena publiczna

Za panowania suwerena Bukar-a-Jama (1773–1828) stolica została przeniesiona do Mora. Za jego rządów państwo rozrosło się, sięgając do równin zalewowych, tzw. *yaere*. Struktura władzy w państwie wzorowana była na sąsiednim Bornu, bazując na absolutnej władzy przywódcy, zwanego *tix*. Tytuł ten odpowiadał zakresowi władzy bornuańskich *ma-ich*. Podobnie jak w Bornu, islam powoli przechodził od władcy, przez jego współpracowników i urzędników, do ludu (Urvoy 1949: 83). Przez długi czas to tradycyjni wodzowie regulowali swoje własne sprawy, a nie sędziowie muzułmańscy. Chociaż organizacja polityczna i język miały tendencję do jednoczenia wszystkich grup żyjących na tym samym terytorium, to jednak wiele grup etnicznych zachowywało nadal swoją tożsamość. Istniał skomplikowany system hierarchiczny. Nie wszyscy bowiem Mandara cieszyli się tym samym statusem społecznym. Można było wyróżnić notabli, zwanych *Nija*, którzy nazywali siebie „czystymi Wandala”. Cieszyli się oni wyższym statusem niż ogół ludzi wolnych,

wśród których istniała również cała hierarchia pierwszeństwa oparta na mniej lub bardziej bezpośrednim udziale w administracji. Ci, którzy nie mieli żadnej godności w rządzie, żadnego urzędu w administracji, pozostawali zwykłymi poddanymi. Reprezentowali najniższą i prawdopodobnie najważniejszą klasę wolnych ludzi. Bardzo liczni w państwie byli niewolnicy, stanowiący około połowy całej populacji. Pracowali dla swoich panów, uprawiając pola i doglądając stad. *Tixe*, jego oficerowie i wodzowie wiosek posiadali gospodarstwa prowadzone przez ich niewolników-jeńców, którzy czasami mieszkali w oddzielnych wioskach. Młode kobiety, których ceny rynkowe były najwyższe, mogły poślubić wolnego mężczyznę. Za życia męża nie mogły zostać sprzedane, a po jego śmierci stawały się wolne, jeśli urodziły dziecko. Wydaje się, że ta forma emancypacji była zwyczajowa (Boutrais 1984: 240).

O ile pochodzenie Mandara od Sao jest hipotetyczne, o tyle z pewnością czarni potomkowie Sao dominowali w zróżnicowanej etnicznie



Sułtan Bukar Afade z Mandara i jego żołnierze, ok. 1911/1915.

Bundesarchiv. Domena publiczna

społeczności Kotoko przez cały czas. O ich przodkach i zarazem założycielach warownych miast Kotoko mówią liczne podania miejscowe, zebrane przez Annie M.D. Lebeuf, uczennicę Marcela Griaule'a. Najwięcej podobnych miast znajdowało się na północnych krańcach dzisiejszego Kamerunu. Pewna ich liczba istniała także w Czadzie i Nigerii. Władcy tych miast mieli różne pochodzenie etniczne, ale zawsze nazywali siebie *Kotoko* i byli uważani za bezpośrednich spadkobierców władców Sao. Nosili ich godła. Podczas długiego rytuału intronizacji obowiązki powierzali im przedstawiciele najstarszych rodzin miasta. W rządzeniu wspomagali ich m.in. *gumsu*, „pierwsza żona”, matka władcy i jego starsza siostra, podobnie jak szereg dygnitarzy dworu. Władza ta miała charakter religijny: człowiek powołany do rządzenia miał udział w istocie boskości. Islam wdarł się siłą do miast Kotoko po dojściu do władzy w Bornu wielkiego Idris Aloma. Jego wojsko opanowało większość miast Kotoko, a ich mieszkańcy zostali zmasakrowani, wzięci do niewoli lub zislamizowani przemocą. W XIX w. kraj Kotoko stał się areną walk sąsiednich mocarstw. Północne księstwa Kotoko, w liczbie ośmiu, popadły w zależność od Bornu (Lebeuf A. 1969).

1.3. Bagirmi, Wadai i Arabowie Szuua

Drugą ważną drogą przenikania islamu na tereny północnego Kamerunu był napór państw muzułmańskich powstałych na wschodzie, w pasie *Bilad as-Sudan*. Jego propagatorami stali się tzw. Arabowie czadyjscy, którzy należą do grup Arabów sudańskich ukształtowanych między XIV a XVIII w. Ich przodkowie napływali z Arabii do Egiptu, a następnie do Nubii i Kordofanu oraz na tereny Dar Furu i Bornu. Po drodze ci rdzenni Arabowie mieszały się z miejscową ludnością poprzez małżeństwa i adoptując do swych plemion szereg miejscowych społeczności, które islamizowali i arabizowali zarazem, sami przy tym ulegając afrykanizacji¹⁵. Do nich należą także Tunjurowie (Tundzurowie), którzy przejęli na pewien

¹⁵ Więcej patrz: Ząbek 1998.

czas władzę w Dar Furze i których uważa się za twórców państwa Wadai. Bardzo mocno zafrykanizowana została także grupa Arabów Dżuhajna, nazywana *Baggara*¹⁶, specjalizująca się w chowie krów. Zasięg występowania ich plemion rozpoczyna się od rzeki Biały Nil we Wschodnim Sudanie aż po północny Kamerun, gdzie są nazywani Arabami Szuua. Byli oni pasterskimi nomadami. Słynęli ze swojej gorliwości religijnej i sumiennego przestrzegania praktyk islamu: modlitwy, dawania jałmużny czy odbywania regularnych pielgrzymek do Mekki (Ząbek 2013: 17–19; Hagenbucher-Sacripanti 1977: 235).

Już w XII w. pojawiają się wzmianki o pierwszych państwach w Dar Furze. Wśród nich było *Dar Dajo* – ‘Kraj Dajo (Dadżo)’. W XIV w. Dajo zostali wypchnięci na zachód, a w miejscu ich państwa powstał *Dar Tunjur* – ‘Kraj Tunjur (Tundżur)’. Pierwszym władcą w państwie był Ahmed el-Makur, który poślubił córkę ostatniego monarchy Dajo. Jednak władcy Tunjur zaczęli zawierać małżeństwa z ludem Fur, czego owocem był sułtan Dali. W XVII w. jego wnuk Sulejman (Solon) założył dynastię Kejra (Kayra) i sułtanat Dar Fur (Lampen 1950).

W XVI w. na wschodnich obrzeżach Kanem-Bornu wyłoniło się państwo Wadai, także założone przez Tunjurów, którzy przemieszczały się z Dar Furu na zachód. Ostatecznie zostali jednak wyparci dalej na zachód – do Kanem – przez Maba pod wodzą ich historycznego przywódcy Ibrahima Abd al-Karima (ok. 1611–1655). Zbudował on stolicę w Wara, wprowadził islam i założył dynastię Kolak, która rządziła Wadai do XX w. Po jego śmierci wybuchały sporadyczne wojny domowe oraz walki z Dar Furem i Bornu. Islam był religią państwową, ale jego rozpowszechnianie wśród poddanych władcom rolników i pasterzy było niewielkie. Zasoby państwa pochodziły z handlu niewolnikami, zdobywanymi dalej na południu. Do rozwoju terytorialnego państwa przyczynił się zwłaszcza Abd al-Karim Sabun (1805–1815), który wyposażył swoją armię w kolczugi i broń palną. Jego wojska najeżdżały i plądrowały m.in. ziemie Bornu i Bagirmi.

Natomiast na południowym wschodzie jeziora Czad pojawiło się państwo Bagirmi ze stolicą w Massenya, położoną nad brzegiem Bahr Erguig

¹⁶ Od arab. *baggar* – ‘krowa’.



Wojownik z Bagirmi. Podobne bawełniane pancerze dla ludzi i koni stosowano także w Bornu i Hausa. Daniel Bruun, *Afrika; dets opdagelse, erobring og kolonisation. Populaært frematillet*, 1901. Domena publiczna

(dopływ Szari). Jego historia była naznaczona ciągłymi wojnami o pozyskanie niewolników od południowych sąsiadów oraz o utrzymanie niezależności bądź złagodzenie swojego statusu jako satelity Kanem-Bornu i Wadai na północy. Według tradycji Bagirmi powstało w XVI w. Na jego czele stali *mbangowie* – ‘królowie Słońca’. Początkowo islam był przede wszystkim religią władców. Za panowania Burkumandy I (1635–1665) Bagirmi ugruntowało swoje wpływy, poszerzając je aż do jeziora Czad. Historia tego państwa naznaczona jest ciągłymi wyprawami na południe w celu zdobycia niewolników oraz walkami o utrzymanie niezależności lub złagodzenie zależności od Kanem-Bornu i Uadaj. O okresowej potędze tego państwa świadczy chociażby cios, który Bagirmi zadało Bornu w 1781 r. Zapoczątkowało to okres zupełnej niezależności. Jednak w 1805 r. Sabuna z Wadai zdobył Massenya, zabił *mbanga* i jego krewnych oraz zniewolił ludność (Lebeuf 1978).

1.4. Niewolnicy – główny przedmiot handlu i źródło bogactwa

Wymienione wyżej państwa bogaciły się głównie dzięki handlowi niewolnikami, solą, kością słoniową, strusimi piórami. Bogactwa te pozyskiwano podczas łupieżczych najazdów na Kirdi (*razzia*) i inne ludy sudańskie. Wspomniane państwa były też bardzo niejednolite pod względem etnicznym. Dzięki ich kontaktom handlowym z arabsko-berberyjską północą upowszechniał się islam, wzmacniając miejscowe dynastie i elity władzy. Jednak paradoksalnie nie były one zainteresowane szerzeniem islamu ani wśród poddanych, ani wśród Kirdi czy innych ludów sudańskich. Status władcy muzułmańskiego teoretycznie chronił przed najazdem innego władcy muzułmańskiego, ale na pewno nie pozwalał na branie innych muzulmanów (współwyznawców) w niewolę. Wiązało się to ze specyficznymi uwarunkowaniami religijnymi dyktowanymi przez Koran, świętą księgę islamu, *sunne*¹⁷ oraz przez wypływające z nich prawo muzulmańskie.

¹⁷ Zbiór opowieści z życia Mahometa.

Koran w pełni akceptował niewolnictwo jako stan ludzkiej natury. Allah widział niewolnika jako tego, „który nie ma nad niczym władzy” (Koran 16:75). Na kartach Koranu niewolnictwo łączy się ściśle z prowadzeniem walki zbrojnej. Walkę taką prowadził Mahomet. Koran wspomina m.in. dość kłopotliwy epizod z jego wypraw wojennych, związany z masakrą Żydów z Medyny, zwłaszcza Banu Kurajza, którzy stanęli po stronie jego przeciwników.

I On sprowadził z ich twierdz tych ludzi Księgi, którzy im pomagali, i rzucił w ich serca strach. Część z nich zabiliście, a część wzięliście do niewoli. I On dał wam w dziedzictwo ich ziemię, ich domostwa i ich bogactwa, oraz ziemię, której nie deptały wasze stopy. Bóg jest nad każdą rzeczą wszechwładny! (Koran 23:26–27).

Po załamaniu się oblężenia i odstąpieniu sprzymierzonych arabskich Banu Kurajza zostali okrzyżeni i zmuszeni do uległości. Mężczyzn zabito, a kobiety i dzieci wzięto do niewoli. Skonfiskowano majątek pokonanych. Jedną piątą niewolników Mahomet zatrzymał dla siebie, w tym także piękną Rajhanę, której mąż i członkowie rodziny zostali zabici. Współżył z nią jeszcze tej samej nocy. Według Ibn Ishaka była jego niewolnicą do śmierci. Podobnie po ataku na Chajbar w jednym z fortów wymordowano mężczyzn, a kobiety i dzieci wzięto do niewoli. Tam też pojawia się branka o imieniu Safija, której mąż i ojciec zostali zamordowani, a którą Mahomet poślubił (Ishaq 1967: 461–470; Gaudefroy-Demombynes 1988: 113–128).

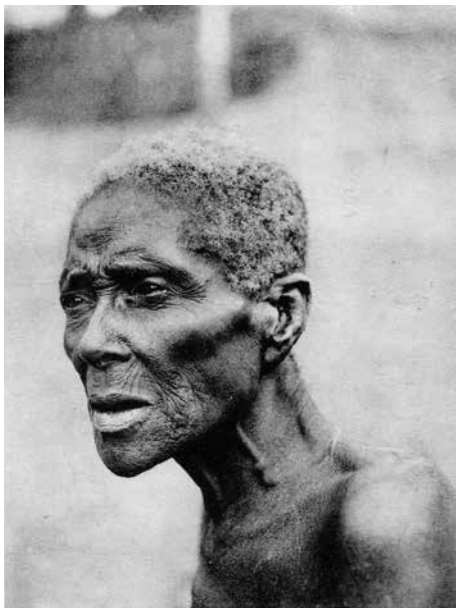
Z przytoczonych źródeł wyrasta przekonanie, że niewolnicy są częścią łupu wojennego i to bardzo cenną. Branie jeńców było jedną z głównych motywacji kampanii wojskowych Mahometa. Ustalała się też hierarchia między panami a niewolnikami, co jest zgodne z wolą Allaha: „Bóg wywyższył jednych z was nad drugimi w rozdziale swoich dóbr. Lecz ci, którym dano więcej, nie oddadzą swoich dóbr swoim niewolnikom, tak iżby byli równi. Czyżby zaprzeczali dobroci Boga?” (Koran 16:71). Z czasem, za kalifa Omara ibn al-Khattaba, pojawiły się bardziej szczegółowe zasady regulujące niewolnictwo. Dotyczyło to w szczególności rozróżnienia między niewolnikiem muzułmańskim a niemuzułmaninem,

zakazu zniewalania mużulmanina, a także prawa odwetu, gdyż cena krwi nie jest taka sama dla wolnego mużulmanina (wartość najwyższa), wolnego niemuzulmanina, niewolnika-muzulmanina (równoważne wartości) i niewolnika niemuzulmanina (najniższa wartość). Przechodząc na islam, niewolnik zwiększał swoje szanse na wyzwolenie, gdyż Koran podawał jako przykład przypadek pierwszych nawróconych na islam jeńców-niewolników, którzy zostali uwolnieni. Jednym z nich był Bilal ibn Rabah, pierwszy muezzin. Uwolnienie niewolników mużulmańskich było też traktowane jako zadośćuczynienie za grzechy.

Z interpretacji wersetów koranicznych zrodziła się także specyficzna relacja z niewolnicami, które muszą się podporządkować seksualnie swoim panom. Podstawy upatrywano m.in. w początkowych ajatach sury „Wierni”: „Szczęśliwi są wierzący, [...] którzy zachowują wstrzemięźliwość, z wyjątkiem swoich żon i tego, czym zawładnęła ich prawica, bo wtedy nie będą ganieni” (Koran 23:1–6). Zwrot „czym zawładnęła ich prawica” oznacza w Koranie właśnie „niewolnice” (Bielawski 1986: 902). Gwałt, znany w prawie islamskim jako *zina bil-ikrah* lub *zina bil-jabr* (‘cudzołóstwo przez siłę’), jest przestępstwem karalnym, ale nie dotyczy żony i niewolnicy, chyba że nie jest ona własnością dopuszczającego się gwałtu. Niewolnica była bowiem zdobyczą: „O Proroku! My uznaliśmy za dozwolone dla ciebie żony, którym dałeś wiana, i niewolnice, które ci darował Bóg jako zdobycz” (Koran 33:50). I tej „zdobyczy” nie wliczano w poczet legalnych żon, których prawy mużulmanin mógł mieć maksymalnie cztery (Koran 4:3). Właściciel niewolnicy czy niewolnika decyduje także o tym, z kim ich niewolnicy mogą wchodzić w związki małżeńskie: „Żeńcie samotnych spośród was, jak też ludzi prawych spośród waszych niewolników i niewolnic” (Koran 24:32).

Dla Kanem głównym ośrodkiem wymiany niewolników na konie i broń była oaza Zawila¹⁸ na terenie dzisiejszej Libii, podówczas stolica Fezzanu. Dzięki tworzonej konnicy zyskiwali oni znaczenie i przewagę militarną. Wykorzystywali ją do wypraw na południe, napadając na tamtejsze ludy rolnicze. W ten sposób Kanem stało się najważniejszym

¹⁸ Zwila, Zawilah, Zuwayla.



Stary niewolnik.
Fotografia z początku XX w.
z kolekcji Adama Rybińskiego

dostawcą niewolników do Afryki Północnej, a w literaturze angielskojęzycznej zyskało określenie *slave raiding empire* – „imperium łowców niewolników” (Karpiński 1996: 498–499). Wyprawy po niewolników trwały przez cały okres funkcjonowania Kanem-Bornu, a zatem przez ponad tysiąc lat, co uczyniło z tego państwa jednego z najważniejszych ich dostawców. Niewolnicy z tego regionu Afryki byli cenieni i poszukiwani w świecie arabskim. Nie buntowali się jak Zendzowie z Afryki wschodniej. Najbardziej poszukiwanymi niewolnikami byli chłopcy, którzy nadawali się na eunuchów, jako służba domowa oraz jako inni pracownicy. Sprzedawano też niemało dziewcząt do haremów. Po ten ludzki „towar” przybywali kupcy z Maghrebu, nieraz długo czekając (nawet do roku), zanim schwytano odpowiednią liczbę niewolników. Władca i jego wyprawy dostarczał ich najwięcej, ale nie był on monopolistą. „Państwowe” dostawy uzupełniali prywatni łowcy i kupcy. Jednak nie ma pewnych wiadomości o rozmiarach tego handlu (Karpiński 1996: 504–505).

Niewolników dostarczały także do Bornu zwasalizowane państwo Mandara oraz okoliczne wodzostwa. W pierwszej połowie XVIII w. Mandara płacili roczną daninę w niewolnikach. Wynosiła ona stu niewolników (Abbo, Lebeuf, Rodinson 1949: 486). Władcy Mandara napadali więc na swoich sąsiadów, zarówno na równinach, jak i w górach. Jeńcy wojenni stawali się niewolnikami, jednak największa ich liczba pochodziła ze spontanicznej sprzedaży dokonywanej przez samych Kirdi w okresach niedoboru żywności. Z Mora byli oni transportowani do Bornu. W XIX w. Kirdi z gór Mandara musieli płacić sułtanowi z Mora podatek, który miał na celu ograniczenie lub nawet stłumienie najazdów. Obejmował on tylko lokalne produkty spożywcze (proso, kozy, miód, cięte drewno), bez niewolników (Vincent 1978; 1991: 104).

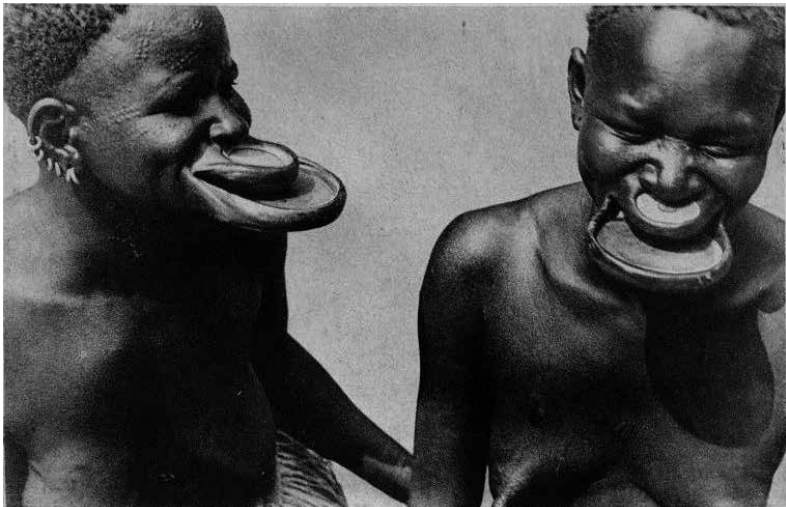
Na wschodzie Afryki władcy Bagirmi penetrowali w poszukiwaniu niewolników głównie tereny południowego Czadu, zapuszczając się aż na tereny dzisiejszej Republiki Środkowoafrykańskiej, nad brzegi Uham i Gribingi, czyli w okolice miast Bouca, Kabo, Batangafo. Niewolnicy byli podstawowym towarem w gospodarce państwa, czy to jako



Stary niewolnik z Fouban.
Pocztówka z początku XX w.
z kolekcji Adama Rybińskiego

niewolnicy w handlu transsaharyjskim, czy też jako robotnicy w lokalnych gospodarstwach rolnych, jako służba na dworze władców, bądź wreszcie jako eunuchowie dla Imperium Osmańskiego. Bagirmi atakowali przede wszystkim Sara. Liczyli głównie na dzieci i kobiety – dorośli wciąż przejawiali chęć ucieczki, dlatego spotykała ich śmierć. Ponadto dzieci można było sprzedać dalej do państw arabskich i Konstantynopola, gdzie robiono z nich eunuchów. W polowaniu na kobiety Pierre Kalck – historyk – widzi powstanie zwyczaju rozpowszechnionego wśród kobiet Sara, polegającego na zniekształcaniu warg przez dziewczęta przy pomocy krążków *sundu*. Miało to spowodować, że staną się brzydkie i odrażające, a przez to zniechęcić handlarzy niewolnikami do zainteresowania się nimi (Kalck 1974: 78).

Podobnie władcy Wadai także docierali aż do terenów dzisiejszej Republiki Środkowoafrykańskiej, na tereny położone między Gribingi i Bungu w dopływie Kotto.



Zniekształcanie warg przez kobiety przy pomocy krążków *sundu*.
Pocztówka z początku XX w. z kolekcji Adama Rybińskiego

2. „Święta wojna” Usmana ɗan Fodio w służbie Fulbe

Druga historyczna – i zarazem podstawowa – droga przenikania islamu na teren współczesnego Kamerunu związana jest z migracjami i podbojami Fulbe (*Fulbe, Fulbeje, Fulanie, Peul, Fellata*)¹. Ich islam był bardziej berberyjski, a zatem nieco odmienny od prezentowanego islamu „arabskiego” w historycznych państwach na obrzeżach północnego Kamerunu. Miało to także znaczenie w konfliktach Fulbe z tymi państwami. To, co wydaje się najistotniejsze, to związanie głównego nurtu islamu kameruńskiego – w przeszłości i teraźniejszości – właśnie z islamem Fulbe. Wielu historyków uważa, iż wojny prowadzone przez Fulbe w imię reformy i oczyszczenia islamu nie były niczym innym jak przykrywką dla państwowotwórczych dążeń migrujących Fulani, którzy przez swoje liczne migracje znaleźli się w sytuacji muzułmańskiej mniejszości, zdominowanej przez inne ludy. Umiejętność podporządkowania religii (islam) interesom etnicznym jest bardzo widoczna w proklamowanej przez nich „świętej wojnie” – dżihadzie (arab. *ǧihād*) w północnej Nigerii i Kamerunie. Pomimo uzasadnienia teologicznego i prawnego – z punktu widzenia muzułmańskiego – uwidacznia się w nich podporządkowanie islamu polityce własnej wspólnoty etnicznej.

¹ Francuskie *Peul*, niekiedy zapisywane jako *Peulh* lub *Peuls*, pochodzi z wołof (*Poŋ*). Angielskie *Fulani* pozostaje pod wpływem języka hausa. Niekiedy autorzy niemieckojęzyczni używali *Ful*, a anglosascy *Fula*. Rolniczy lud Bambara określa ich nazwą Fula, a Kanuri – Felaata. W języku fulfulde: w sing. *Pullo*, w pl. *Fulbe*. Wiele grup etnicznych w Czadzie nazywa ich *Fellata* (Lacroix 1981).

2.1. Pochodzenie i migracje Fulbe w Afryce Zachodniej

Jest wiele teorii naukowych i legend Fulbe mówiących o ich pochodzeniu. Ich rozbieżności i sprzeczności są liczne. Część badaczy szuka ich początków daleko w Afryce Zachodniej, a nawet poza samą Afryką. Niektórzy próbują przypisać im pochodzenie żydowskie lub syryjskie. Są i tacy, którzy wskazują na Malajów bądź Polinezyjczyków jako ich przodków. Inni jeszcze wywodzą ich rodowód z terenów Etiopii i Egiptu. Wiele teorii wskazuje na ich wędrówkę ze wschodu, znad „Wielkiej Wody”, na zachód, wzdłuż wybrzeża północnoafrykańskiego. Jeszcze inni widzą w nich potomków arabskich najeźdźców z kalifatu Umajjadów z berberskimi kobietami oraz, później, z czarną ludnością. Być może – jak zauważa Maciej Kuś, opisując dzieje emiratów fulbejskich (fulańskich) na terenie Nigerii – „hipotezy te w mniejszym lub większym stopniu były inspirowane przez niezwykle popularną przed kilkudziesięciu laty teorię chamicką. Tłumaczyła ona powstawanie afrykańskich państw i procesy etnogenezy poszczególnych ludów napływem »białych« przybyszów należących do rasy chamickiej. Ówczesni badacze nie mogli uwierzyć, że twórcami wysoko rozwiniętych i potężnych państw mogli być czarni”. Nieco dalej z pewnością słusznie stwierdza, że „pierwszym znanym miejscem bytności Fulanów w Afryce Zachodniej była dolina rzeki Senegal, skąd w przeciągu obecnego tysiąclecia rozprzestrzenili się na wschód” (Kuś 2003: 52–53; Chwojka 1968). Ta wędrówka na wschód wiąże się też czasem z opowieścią, że po nawróceniu się na islam zmienili kierunek swej odwiecznej wędrówki na wschód, ku Mekce, a gdy tam dojdą, nastąpi koniec świata.

Sporom o pochodzenie Fulbe towarzyszyły spory o ich język zwany *fulfulde*². Starano się podkreślać jego odrębność od innych języków zachodnioafrykańskich, ale wskazuje się na wyraźne podobieństwa języka

² Dla języka, którym posługują się Fulbe, przyjęte jest w większości grup mówiących tym językiem określenie *fulfulde*, ale w Gwinei można spotkać termin *fulde*, w Senegalu zaś *pulaar*. O specyfice *fulfulde* w północnym Kamerunie zob.: Lacroix 1962.

Sererów i Wolofów, zaliczając go do rodziny kongokordofańskiej, wchodzącej w skład podrodziny Niger-Kongo i grupy zachodnioatlantyckiej. Język ten posiada wiele dialektów.

Podobnie jak pochodzenie Fulbe, tak samo i pochodzenie Mbororo (Wodaabe) pozostaje w kręgu hipotez i legend. Nazwę *Mbororo* nadali im Hausańczycy, rozróżniając Fulbe ze względu na osiadły lub koczowniczy sposób życia. Fulbe żyjących z bydłem w buszu nazywali *Bororoen*, podkreślając ich silne przywiązanie do praktyk pogańskich. Mbororo mówią tym samym językiem co Fulbe, chociaż obydwie grupy nie zawsze do siebie się przynajają³.

Nie są także do końca wyjaśnione okoliczności przyjęcia islamu. Niektórzy łączą to z pobytem Fulbe na terenie rozległego imperium Almorawidów. Część z nich miała się jednak temu opierać i unikać islamizacji przez wędrówkę ku południowi i wschodowi.

Fulbe tworzą przynajmniej kilka dość zróżnicowanych wewnętrznie grup kulturowych. Zasadniczo linię podziału wyznacza sposób życia – koczowniczy lub osiadły. Przedstawiciele tych dwóch grup uważają się za najbardziej autentycznych Fulbe i traktują drugich z wyższością. W wielu krajach wykształcił się jednak także tryb życia półosiadły.

Domostwa Fulbe osiadłych tradycyjnie były budowane na planie koła i pokryte trawą. Z wiekami zmieniały się, dostosowując się do innych. Koczownicy budowali tymczasowe, okrągłe schronienia z dostępnych materiałów. Nie używali jednak namiotów.

W środowisku wiejskim Fulbe nadal pozostają bardzo przywiązani do swoich stad bydła (zebu). Bydło zajmuje w ich gospodarce i życiu zasadnicze miejsce. Jego posiadanie wiąże się z prestiżem społecznym, łączy się z nim wiele obrzędów i wpływa ono na styl życia. W przeszłości mleko od krów było niezwykle cenione w jadłospisie. Z jego kropli – w wierzeniach przedislamskich – bóg Gueno stworzył świat. W swoich mitach jednak wspominają też o uprawie roli. W tradycji ważne było

³ Na temat Mbororo traktuje niezwykle interesująca książka wydana przez misjonarza z północnego Kamerunu – Henri Bocquéne, uważana za jedno z najlepszych opracowań o Mbororo, zaliczone przez Claude’a Lévi-Straussa do arcydzieł literatury etnograficznej (Bocquené 1986). Zob. także Dupire 1996.



Stado zebu. Fot. J. Różański

także posiadanie konia. Konnica była przez wieki podstawą zbrojnych Fulbe, podobnie jak broń palna, w którą zaopatrywano się dość wcześnie u innych ludów muzułmańskich.

Sztukę życia zawiera *pulaaku* – zbiór reguł przekazywanych ustnie, dotyczących tak cnót osobistych, jak i zachowań w relacjach międzyludzkich. Według niektórych badaczy to właśnie te reguły decydują o przynależności do ludu Fulbe. Zauważyć można wszechobecność *pulaaku* w instytucjach społecznych Fulbe, zarówno w przeszłości, jak i obecnie. Argumentuje się, że ta koncepcja najlepiej ucieleśnia tożsamość Fulbe i system ich wartości moralnych, wśród których ceni się zwłaszcza powściągliwość, wytrwałość, silne poczucie wstydu oraz dążenie do dominacji. To wyraźny znacznik etniczny, który odróżnia Fulbe od innych i reguluje ich zachowanie. Powiązanie z moralnością i tożsamością Fulbe sprawiło, iż *pulaaku* stało się wszechobecne w instytucjach Fulbe. Wskazuje nawet na pożądane relacje między krewnymi i sugeruje klucz do

aranżacji małżeństw, które Fulbe postrzegają jako zachowanie ich integralności. Zwraca uwagę również na cechy, które charakteryzują dobrego przywódcę czy człowieka cieszącego się prestiżem i ściśle przestrzegającego obowiązków islamu. Warto tutaj podkreślić tę właśnie relację z islamem, gdyż jest to przykład całkowitego zespolenia się tradycji etnicznych z religijnymi, przy czym te zależności i wpływy są obustronne. *Pulaaku* wzmacniało jedność Fulbe i umożliwiało ich dominację w tradycyjnej i współczesnej polityce (Breedveld, De Bruijn 1996; Ver Ecke, C. 1988).

Ich społeczność wewnętrznie jest silnie zróżnicowana i zhierarchizowana. Zasadniczo dzieli się na arystokrację oraz zwykłych obywateli (kowale, grioci, rzemieślnicy) i niewolników. Małżeństwa między arystokracją a pozostałymi przedstawicielami grupy etnicznej są rzadkie. Także niewolnicy zawierali małżeństwa z zasady w swojej kaście. Z reguły też małżeństwa Fulbe są endogamiczne, co pozwalało przez wieki zachować względną „czystość krwi”, a w praktyce uniknąć rozdzielenia stad bydła i posiadanych dóbr. Dopuszczalne były rozwody i poligamia. U Mbororo



Kobieta z ludu Fulbe.
Pocztówka z początku XX w.
z kolekcji Adama Rybińskiego

małżeństwa zawierano w bardzo młodym wieku (Dupire 1970; Burnham, Last 1994; Kintz 1985).

Tradycja Fulbe z północnego Kamerunu umieszcza początki tego ludu w *Malle*, którym mogło być Futa Toro w Senegal, przynależące do starego imperium Mali. Stamtąd wraz ze stadami rozpoczynają powolną wędrówkę na zachód. W XII w. przenikają na tereny Futa Dżalon i Masiny, a następnie w kierunku ziem Hausa.

Na zasiedlanych terenach Fulbe próbowali uzyskać jak największe wpływy, a także tworzyć niezależne państwa. Metoda ich ekspansji była cały czas podobna. Fulbe przenikali małymi grupami i w sposób pokojowy zajmowali pastwiska, poddając się pod zwierzchność miejscowego wodza i pracując dla niego. Po umocnieniu się jednak próbowali w różny sposób zdominować miejscową społeczność, wyznającą głównie tradycyjne religie. Sprzyjała temu ich liczba i solidarność. Z czasem obalali miejscowego władcę i ustanawiali własne struktury polityczne (Boutrais 1994).

W połowie XVI w. Koli Tengueli daje początek w Futa Toro nowej dynastii Denianke, której pochodzenie wywodzi się od Fulbe. Jego potomkowie rządili w państwie do 1776 r., kiedy to zostali obaleni przez tukulerskich uczonych muzułmańskich.

Do końca XVI w. Fulbe z Masiny zależni byli od Songhaju. W XVII w. uzyskali niezależność i bronili jej skutecznie za panowania *ardo*⁴ Hamadu Amina III (1627–1663). Ok. 1770 r. Masinę podbił Ngola Diara, władca Segou, i narzucił jej trybut. W 1805 r. Amadu, Peul z klanu Bari, ogłosił dżihad przeciwko dominacji pogańskich królów Bambara oraz przeciwko „złym muzułmanom” Fulbe. W 1819 r. założył on stolicę *Mamdallay* (Chwała Bogu), położoną na południowy wschód od Mopti. Począwszy od 1825 r. rozwinął podboje i czasowo wcielił m.in. w granice swego państwa Timbuktu. Jego państwo zorganizowane było zgodnie z prawem koranicznym. Było to społeczeństwo teokratyczne. Władza wykonawcza, ustawodawcza i sądownicza należała do Wielkiej Rady,

⁴ Fr. *ardo*, fulfulde l.p. *ardó*, l.mn. *arbe*, czyli ‘przewodnik’, ‘wódz’ grupy (frakcji) Fulbe i jej bydła.

złożonej z 40 uczonych mużułmańskich. Najmniejsze uchybienia wobec Koranu były karane. Zabroniono hucznych zabaw i używania tabaki. Rozwinięto sieć szkół koranicznych. W MAMDALLAY, stolicy kraju, istniało 600 szkół koranicznych utrzymywanych przez państwo. Niektóre z nich były przeznaczone dla dziewcząt. Przed jego władzą uciekli, przesuując się bardziej na wschód, nieortodoksyjni Mbororo (Wodaabe). W 1862 r. państwo Fulbe zostało podbite przez Tukulerów z Futa Toro (Monteil 1980: 110–113; Ki-Zerbo 1978: 258–259).

Fulbe tworzyli coraz liczniejsze skupiska także na terenie Futa Dżal-lon, zasiedlonym przez ludy paleonigryjskie, głównie Dialonke. Napływali tam zasadniczo z terenów Futa Toro i Masiny. Walkę o zjednoczenie Fulbe i utworzenie państwa na tym terenie podjął w 1725 r. Alfa Ibrahim Sambegu, nazywany Alfa Ba lub Karamogo Alfa. W 1727–1728 r. zawarł on układ z dziewięcioma naczelnikami grup koczowników, czyniąc siebie *almamim*⁵, będącym jednocześnie namiestnikiem Boga, następcą Proroka i wodzem armii mużułmańskiej. Konfederacja ta była także wielkim ośrodkiem handlu niewolnikami i hodowli, prowadzonej przez zniewolonych Dialonke. W 1776 r. Alfa Ba popadł w chorobę psychiczną, co dało początek rywalizacji rodów Alfa i Sori, a w konsekwencji znacznie osłabiło państwo o charakterze teokratycznym. Przetrwało ono jednak do czasu podboju kolonialnego w II połowie XIX w. (Tymowski 1996: 841–844).

Od XV w. Fulbe przenikali także na ziemię Hausa. Pochodzenie Hausa i czas zasiedlenia przez nich terenów współczesnej północnej Nigerii oraz południowego Nigru nie są dokładnie znane. Prawdopodobnie pod koniec X w. tworzyli już pierwsze organizmy państwowe, które przekształciły się w niewielkie, ale silnie powiązane wewnętrznie miasta-państwa (*birni*). Początkowo było ich wiele, ale w historii szczególne miejsce zajmuje siedem z nich. Najbardziej rozległym i naj słynniejszym było Kano. Według miejscowych kronik pierwszy władca miał rozpocząć swoje panowanie u schyłku X w. Inne państwa to Gobir, Katsina, Daura, Birma, Rano, Zaria, Kebbi i Zamfara. Od XIV w. na tereny tych państw

⁵ Nazwa ta pochodzi od arabskiego *al imam* – ‘przewodnik’, ‘duszpasterz’.

zaczął przenikać islam. Torował on sobie jednak drogę powoli, pomimo islamizacji władców. Wiele tradycji rodzimych przetrwało w kulturze ludu Hausa aż do dzisiaj (Karpiński 1996: 850–871; Piłaszewicz 1994: 51–65.) Z pewnością pod koniec XVIII w. rdzenne obrzędy religijne były nadal powszechnie praktykowane wśród Hausa.

Według tradycji północnokameruńskich Fulbe ich protoplastą miał być arabski przodek o imieniu Ukuba (Uq̄ba). Z Senegalu wraz ze stadami zaczęli oni powolną wędrówkę na tereny Futa Dżalon i Masiny, a następnie w kierunku ziem Hausa. Na przełomie XV i XVI w. Fulbe coraz liczniej docierali na tereny państw Kanem, Bornu, Mandara i Bagirmi. W Bornu wykształciła się grupa uczonych Fulbe – *modibe*⁶ (Santere, Mercier-Tremblay 1982: 364). Podczas tych wędrówek Fulbe – z wyjątkiem niektórych grup – stracili świadomość przynależności do jednej z wielkich frakcji Fulbe znanych z zachodniej Afryki i zapomnieli o swoich pierwotnych nazwach oraz pokrewieństwie. Dlatego też wykształciła się tendencja, by nazywać poszczególne grupy migrantów w północnym Kamerunie za pomocą nazwy ostatniego miejsca, w którym się zatrzymali i żyli. Ich migracje były z reguły przemyślanymi przedsięwzięciami, poprzedzonymi dobrym wywiadem. Każda frakcja korzystała z korytarzy migracyjnych, które kontrolowała i które były rozpoznawane przez pozostałe. Korytarze te dawały dostęp do miejsc wypasu bydła. Wyzwolenicy Fulbe byli odpowiedzialni za wyprzedzanie swoich panów, rozpoznawanie pastwisk i nawiązywanie pierwszych kontaktów z tubylcami. Migranci Fulbe zmierzali także wyraźnie do zajmowania stosunkowo jednorodnych przestrzeni, które po ugruntowaniu władzy organizowano w ramach m.in. *ardoratów*⁷. Rządząc na nowych terenach, pozostawiali otwarci na przybywanie czy osiedlanie się innych, mniejszościowych grup Fulbe, bądź ludności, która od dawna była związana z Fulbe. Powszechnie też było zawieranie związków małżeńskich z córkami miejscowych wodzów (Seignobos 2000).

⁶ W języku fulfulde l.p. *moodibbo*, l.mn. *modibbe*.

⁷ Terytorium podległe *ardo*, „przewodnikowi”. Według Mohammadou Eldridge jeszcze na początku dżihadu wszyscy wodzowie Fulbe byli nazywani albo *ardo*, albo *modibbo*, ale obydwie funkcje sprawował *de facto* ardo (Eldridge 1979: 252).

Mohammadou Eldridge starał się rozplątać tę bardzo złożoną sieć nomenklatury etnicznej północnokameruńskich Fulbe poprzez ustalenie ich relacji z wielkimi pierwotnymi frakcjami i plemionami z terenów położonych bardziej na zachód. On też podzielił tę złożoną wewnętrznie sieć relacji na trzy wielkie „rody” (klany) kameruńskich Fulbe: Feroobe, Wolarbe i Yillaga. Według niego Fulbe w większości należeli do rodu Feroobe. Uważani byli raczej za dyplomatów i inteligencję. Osiedli w okolicach Maroua (*Marwa*). Ród Wolarbe zaczął osiedlać się w dolinie Benue pod wodzą ardo Tayru już w XVIII w. Pod koniec wieku Fulbe z rodu Wolarbe podporządkowali sobie dolinę, nadając jej nazwę *Garwa* (Garoua). Mówiąc o Yillaga, Mohammadou Eldridge wskazywał, iż ich genealogie starają się powiązać ich z dynastiami, które uczestniczyły w budowie zachodnioafrykańskich imperiów Mali, a następnie Songhaj (Eldridge 1988: 16)⁸. Konstruuje on genealogię przywódców Yillaga od opuszczenia Futa Toro aż do osiedlenia się na terenie Bornu w XVII w. (Eldridge 1979: 147–156). Yillaga, którzy podążali za Wolaarbe, znaleźli dla siebie bogaty kraj pełen pastwisk na północ od Benue. Zajęli go aż do mniej więcej wysokości Moubi. Następnie skierowali się przez Moubi na wschód, w góry, i osiedlili się częściowo wśród Fali. Kiedy pod koniec XVIII w. Yillaga dotarli do Mayo Tsanaga, zostali zablokowani na północy i na wschodzie przez Fulbe Sawa i Taara. Pozostała im tylko droga na południe, dokąd udali się przez Mindif, Lara, Binder i dalej do brzegów Benue (Eldridge 1976: 347).

Z trzech rodów dominujących na Wyżynie Adamawa Yillaga byli najpotężniejsi. Założyli 23 wodzostwa: Dembo, Guider, Golombé, Mayo-Louwé, Bé, Bibemi, Reï Bouba, Bindir, Doumrou, Guidiguis, Mindif, Miskin, Gazawa, Bourha, Agorma, Mbengui, Mbougui, Loubouki, Lagdo, Bâmé, Gamsargou, Wouba i Woubawo. Yillaga słynęli z wojowniczości.

⁸ Można wymienić jednak szereg nieco mniejszych rodów, ale także ważnych, jak choćby np. Ngara, Tara, Maoudi, Sava.

2.2. Religijne inspiracje wojny

Państwa teokratyczne Fulbe, utworzone w Futa Toro, Masinie i Futa Dżal-lon, były z pewnością także inspiracją dla Fulbe na ziemiach Hausa. Władcy Hausa jednak byli muzułmanami, podobnie jak Fulbe. Jak zatem usprawiedliwić bunt przeciwko nim? Uzasadnić teologicznie i prawnie „świętą wojnę”? Zadania tego podjął się szejch⁹ Usman dan Fodio (1754–1817), pochodzący z rodu (klanu) Torodbe, zwanego po hauszańsku Toronkawa. Członkowie tego rodu szczyli się pochodzeniem arabskim. Byli profesjonalnymi nauczycielami islamu. To bardzo istotny szczegół, który związany jest ze skalą wartości w tej grupie Fulbe. Wiedza koraniczna stanowiła w społeczeństwie Fulbe o większym prestiżu społecznym niż umiejętności wojskowe. Stąd też okazywanie wielkiego szacunku uczonym (*modibe*), co nawet z czasem przerodzi się w nieortodoksyjną – z punktu widzenia islamu – cześć dla świętych mężów. W społeczeństwie, które przywiązuje tak wielką wagę do wiedzy religijnej, nauka koraniczna była podstawą każdego działania, każdej roli politycznej i społecznej. Według tej nauki prawo Boże jest objawione i przez to jest też prawem naturalnym. Ma ono charakter totalny, gdyż zawiera w sobie wskazówki dla każdego aspektu życia człowieka, tak życia indywidualnego, jak i społecznego. Tym bardziej nie pozostawiało ono człowiekowi przestrzeni na wolność religijną, gdyż człowiek z natury nie poszukuje prawdy, ale ją przyjmuje z Koranu i tradycji Mahometa (*sunny*). Te dwa elementy stanowią także źródło muzułmańskiego prawa – *szari'atu*¹⁰, czyli zbioru zasad i przepisów obowiązujących każdego muzułmanina. Święty charakter prawa sprawia, że człowiek nie ma możliwości jego zmiany, a może uciekać się jedynie do jego interpretacji (*idżtihad*).

⁹ *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.

¹⁰ Termin *šari'a* wywodzi się od arabskiego słowa oznaczającego „drogę do wodopoju”, „słuszną ścieżkę”.

Wspomniany wyżej totalny charakter szariaty sprawia, iż reguluje on wszystkie aspekty ludzkiego życia, począwszy od spraw najbardziej intymnych każdego człowieka, przez sprawy związane z życiem rodzinnym (np. intymne stosunki między mężem a żoną, prawo spadkowe), gospodarczym, sądowniczym, państwowym (np. władza, podatki), międzynarodowym (np. prowadzenie wojen). Te wszystkie zasady odnoszą się do stosunków między ludźmi (*mu'amalat*). Drugą ważną dziedziną są kwestie stosunku człowieka do Boga (*ibadat*). Wśród nich odrębną kategorię stanowią czyny podpadające pod tzw. kary koraniczne, zw. *hudud* (l.p. *hadd* – ‘granica’). Obejmują one największe grzechy muzułmanina, grożące najsurowszymi karami, w tym śmiercią. W sprawach odnoszących się do Boga dotyczy to apostazji, politeizmu, nieprzestrzegania najważniejszych obowiązków kultowych. Zaś w stosunku do drugiego człowieka są to: morderstwo, nierząd, fałszywe świadectwo, picie wina, kradzież, hazard, sodomia oraz rozbój (Bury, Kasprzak 2007: 72–73, 133).

Usman dān Fodio pierwsze nauki koraniczne pobierał u swojego ojca w Maratta w hauszańskim królestwie Gobir, gdzie się urodził. Studiował także u wielu innych nauczycieli, w tym u szejcha Dżibrila ibn Umara. Już ok. 1774 r. Usman dān Fodio stał się sławnym uczonym, do którego garnęły się tłumy uczniów z całej okolicy. Wśród nich przeważali ludzie biedni, odczuwający niesprawiedliwość społeczną i ekonomiczną ze strony władców i administracji państw Hausa, w tym także Gobi-ru, na terenie którego rezydował Usman. Nauczanie szejcha dotyczyło wielu spraw nurtujących biedotę Fulbe – a także Hausa – problemów ekonomicznych i społecznych. 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 hauszańskich 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 cudzołożników i pijaków,

kultywują stare pogańskie zwyczaje itp. Usman dān Fodio proponował tworzenie autonomicznych społeczności mużulmańskich w kraju hausa, gdzie przestrzegano by sprawiedliwości opartej o prawo mużulmańskie (szariat). Jednak początkowo jego poparcie wśród Fulbe było dość zróżnicowane. Nawet wielu Torodbe wątpiło w powodzenie jego reform, jeszcze inni zaś czuli się na tyle dobrze na dworach władców Hausa, że nie podobała im się perspektywa zmian. Podobnie wielu Fulbe prowadzących osiadły (miejski i rolniczy) tryb życia nie było poruszonych religijną krytyką porządku politycznego i gospodarczego. Nawet wśród pasterzy (*Bororoje*) jego idee nie były zbyt popularne, chociaż doskwierały im m.in. podatek od bydła, przymusowa służba wojskowa i ograniczenia w korzystaniu z wody i pastwisk. Wielu jednak popierało nowy ruch religijno-społeczny, gdyż ich dobrobyt zależał w dużej mierze od kaprysów ich bogatych gospodarzy Hausa. Idee te miały także wzięcie u biedoty (rolników) Hausa, którzy byli uciskani poprzez niewolniczą pracę, nadmierne opodatkowanie, korupcję i narzucenie zwyczajowych praw, które pozwalały arystokracji zabierać im córki, a także ich zwierzęta juczne. Idee Usmana dān Fodio zyskały wielką popularność na przełomie wieków XVIII i XIX. Od samego początku jego silna osobowość pozwoliła kontrolować rodzący się bunt i nadać mu znaczenie religijne. Islam – głęboko zakorzeniony w tradycji Fulbe – stał się wyrazem ich tożsamości, spójności, a czasem także supremacji.

Duży wpływ na treści nauczania i charakter rodzącego się przywództwa Usmana dān Fodio miały rozwijające się prężnie w tej części Afryki nurty sufickie – *tasawwuf*¹¹. Sufizm w świecie islamu afrykańskiego odgrywał przez wieki główną rolę nie tylko w indywidualnym prowadzeniu człowieka do Boga, ale przede wszystkim w organizacji wewnętrznej wspólnoty mużulmańskiej. Prowadził on do jej scalania

¹¹ To arabski termin oznaczający dosłownie „stawanie się sufim”, chociaż ogólnie tłumaczony jako „sufizm”. Etymologie tego terminu są różne. Niektórzy wskazują, iż pochodzi on od *suf* – ‘wełna’ i tym samym nawiązuje do ascetycznego ubrania proroków i świętych na Bliskim Wschodzie. Inni wskazują również powiązanie z *safa* (czystość), *safwa* (wybrani) lub *suffa* – rodzaj platformy, na której siedziały grupy ubogich mużulmanów, współczesnych Mahometowi.

wokół idei duchowych i religijnych praktyk wielkich założycieli bractw mużulmańskich, wyznaczających drogę, czy raczej „duchową ścieżkę” (*tariqa*¹²), która określała w teorii i praktyce pożądane zalety moralne i duchowe, jak również konkretne, specyficzne dla danego bractwa, praktyki rytualne. Wśród nich ważne były zwłaszcza recytacje modlitw lub przymiotów boskich przez ich wielokrotne powtarzanie, mające wywołać koncentrację duchową. Poszczególne ścieżki określały także rolę i miejsce w społeczności bractwa swojego charyzmatycznego przywódcy (szejcha). Już te podkreślone wyżej aspekty sprawiają, iż powstawanie i organizacja bractw sufickich sprzyjała segmentaryzacji organizacyjnej *ummy*¹³, organizowanej od samych początków w jeden, w miarę monolityczny organizm społeczno-polityczny, obejmujący określone terytorium. Ponadto odwoływanie się przez sufich do ezoterycznej wiedzy oraz mistycznego poznawania Boga utrudniało od zarania sklasyfikowanie duchowych ścieżek sufickich w ramach tworzącej się, racjonalnej teologii, a tym bardziej organizacyjną i polityczną kontrolę nad nimi oficjalnych władz i struktur społeczno-politycznych *ummy*, gdzie decydujący głos przypadał przywódcy politycznemu i jego otoczeniu. Szejjch sufich stawał się jego naturalnym konkurentem, wspieranym przez oddanych mu wiernych, zwłaszcza w czasach czy sytuacjach, gdy życie gospodarcze i społeczne dotykały kryzysy. Rola szejcha stawała się także nieoceniona w przypadku, gdy jakaś grupa wiernych mużulmanów chciała sięgnąć po władzę i podporządkować sobie konkretny obszar przez utworzenie własnych struktur państwowych (Nosowski 1997: 7–8).

Jednym z pierwszych, wpływowych bractw sufickich w kraju Hausa była Kadirijja (*qādiriyya*), głosząca hasła odnowy islamu. Członkami tego bractwa była większość rodu Torodbe, włącznie z Usmanem dān Fodio. Za założyciela Kadirijji uważa się Abd al-Kadira al-Dżilaniego (XII w.).

¹² Termin arabski oznaczający drogę lub ścieżkę do Boga w mistycznych pismach sufich. Z jednej strony nauczyciele suficy często podkreślają, że istnieje tylko jedna ścieżka duchowa, ale z drugiej strony wielu twierdzi, że istnieje tak wiele ścieżek do Boga, jak wiele jest ludzkich dusz.

¹³ W islamie społeczność wiernych – mużulmanów. Miała ona zastąpić dotychczasowe więzy społeczne.

Początkowo bractwo to rozwijało się głównie na terenie dzisiejszego Iraku (z centrum kraju, w Bagdadzie), szybko jednak upowszechniło się na rozległych obszarach świata islamu, docierając w XVI w. do Sudanu Zachodniego. Bractwo Kadirijja nigdy nie stanowiło jedności i składało się z rozmaitych odłamów, które łączyło głównie nazwisko Abd al-Kadira al-Dżilaniego. Członkowie bractwa praktykowali nocne czuwania oraz *zikr* („wspominanie Boga”) – rodzaj modlitwy obejmującej głównie rytmiczne, nieprzerwane powtarzanie „stu najpiękniejszych imion Boga”. W XV w. pojawiła się wspólna dla wielu sufich doktryna o proroku Muhammadzie jako „doskonałym człowieku”, którego pośrednictwo jest niezbędne do osiągnięcia mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Stąd było już blisko do przyswojenia sobie przez członków bractwa wiary w świętych mużulmańskich, obdarowanych mocą dokonywania cudów. Idee bractwa Kadirijja dotarły na tereny dzisiejszej północnej Nigerii za pośrednictwem Muhammada Ibn ,Abd al-Karima al-Maghli’ego¹⁴, algierskiego uczonego, który pod koniec XV w. przebywał w mieście Kano. Metody wypracowane przez bractwo umożliwiały jego wiernym członkom zbliżenie się do Boga przez nawiązanie kontaktu ze świętymi i z samym Prorokiem. Al-Maghilemu przypisuje się upowszechnienie w Afryce Zachodniej prawa malickiego oraz koncepcji dżihadu przeciwko politeistom. Uważał, iż taki dżihad jest bardziej uzasadniony niż wojna przeciwko niewiernym. W Afryce Zachodniej – w tym wśród hausa – dostrzegał w islamie wiele elementów tradycyjnych religii afrykańskich, wciąż żywotnych. Uważał, że ci, którzy nie porzucili zwyczajów „pogańskich”, zasługują na miano niewiernych (*kuffar*). Uzasadniając to, odwołał się do stosowania mużulmańskiej koncepcji *takfiru* („oskarżenie o niewiarę”). Okoliczności stosowania *takfiru* w tradycji mużulmańskiej były różne. Jako pierwsi tę koncepcję mieli stosować charydżyci, którzy uważali, że „niewiernym” (*kāfir*¹⁵) stawał się każdy, kto dopuścił się występku, a ocena tego czynu prowadziła do potępienia tych, którzy nie zgadzali się z ich poglądami

¹⁴ Zm. w 1504 r.

¹⁵ Przez niektórych teologów mużulmańskich termin jest stosowany jedynie wobec politeistów, w zasadzie jednak obejmuje wszystkich niemuzułmanów, a także odstępców od islamu.

na sprawy religijne (heretycy byli często utożsamiani z apostatami). Wobec takich ludzi można było podjąć zbrojny dżihad. Taki właśnie sposób myślenia prezentował Al-Maghili, który uważał, że do apostazji prowadzi: wiara niezgodna z doktryną islamu, wypaczenie zasad prawa muzułmańskiego oraz głoszenie poglądów powszechnie uznawanych za bałwochwalcze. Duży wpływ na mistyków Fulbe wywarł także berberski szejch Dżibril ibn Umar, który m.in. wsławił się nieprzejednaną postawą wobec spożywania przez muzułmanów alkoholu, potępiał naruszanie mienia sierot i pobieranie wysokiej marży handlowej. Twierdził, że należy ogłosić świętą wojnę przeciwko tym władcom, którzy nie zechcą przyjąć dobrowolnie czystego islamu, ucieleśnionego właśnie w naukach bractwa Kadirijja. Uważał też, że popełnienie grzechu ciężkiego czyni muzułmanina niewiernym (Siwierska 2007: 8; Brakoniecka 2018: 43; Piłaszewicz 1994: 201–204).

Te nowe tendencje w XVIII-wiecznym islamie odgrywały dużą rolę zwłaszcza w muzułmańskich kręgach duchownych oraz kupieckich. Muzułmańscy Fulbe, z których większość zajmowała się hodowlą, równocześnie pełnili funkcje wędrujących duchownych na dworach władców, w miastach i obozowiskach koczowników. Sięgając do Koranu i tradycji muzułmańskiej propagowanej przez sufich, Usman dān Fodio wzbudzał religijny entuzjazm swojego ludu do prowadzenia wojny przeciwko niesprawiedliwości i pogaństwu władców Hausa. Wydawała się ona słuszna, a nawet konieczna, chociaż miała być prowadzona przeciwko władcom muzułmańskim.

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 Meczecie, dopóki oni nie będą was tam zwalzczać. 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!” (Koran 2:190–193).

Z tych wersetów wyprowadzono naukę, iż do wojny należy się uciekać tylko w obronie sprawy Bożej, a nie w celach egoistycznych, np. dla 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 miejsc kultu religijnego, chyba że wróg posługiwał się nimi jako bazą wypadową. Walka mogła trwać tak długo, jak długo trwała ingerencja i zagrożona była wolność religijna (Bielawski 1986: 849). Dżihad pierwotnie oznaczał przede wszystkim wszelkie starania mające na celu szerzenie nowej religii¹⁶. Wśród tych starań była także walka zbrojna określana terminem *qitāl*, prowadzona z „niewiernymi”. Początkowo do tej kategorii nie zaliczały się tzw. ludy księgi (*ahl al-kitab*), czyli także chrześcijanie¹⁷, a *qitāl* 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” (*dār al-hārb*)¹⁸.

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*

¹⁶ Prawnicy muzułmańscy mówią o prowadzeniu dżihadu sercem, językiem, rękami i mieczem.

¹⁷ Od czasu krucjat do grona niewiernych zaczęto wliczać też chrześcijan.

¹⁸ Szeroko o dżihadzie zob. Kościelniak 2002.

i *Sahih* Abu al-Husajna Muslima), to jednak pojawiał się w innych zbiorach. Tytuł ten używany był podczas wojen wewnątrzmużulmańskich 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 tym niearabskich mużulmanów 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 pretendoowało 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-Hasan al-Mahdi, który nie umarł, ale pozostaje w ukryciu, pojawi się przed końcem świata jako mesjasz (Maciak, Kuderski 2016). 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 *‘Isā* (Jezusem Chrystusem) i doprowadzi mużulmanów do rządzenia całym światem. Przed nadejściem mahdiego ziemia zostanie opanowana przez anarchię i chaos. Będą liczne podziały i wojny domowe. Także wielu mużulmanów opanuje moralna degradacja i życie światowe. Towarzyszyć temu będą niesprawiedliwość i ucisk. Zepsucie na świecie będzie siał Dadżdżal – fałszywy mesjasz. Pojawią się też Gog i Magog, barbarzyńskie ludy siejące zgorszenie na ziemi. Będzie to jednym ze znaków końca świata. Mahdi stawi mu czoła wraz z armią

niosącą czarne sztandary. I zwycięży (Gaudefroy-Demombynes 1988: 305, 308, 311).

Usman đan Fodio umiejętnie nawiązywał do tych inspiracji religijnych – idei sufickich, mesjańskich i potrzeby dżihadu. Świadczy o tym chociażby jego mistyczna wizja, do której miało dojść w 1794 r., a zatem przynajmniej dziesięć lat przed wybuchem dżihadu. Podczas mistycznego uniesienia Usman đan Fodio spotkał się z Abd al-Kadirem al-Dżilanim, założycielem Kadirijji, któremu towarzyszył Mahomet i czterech pierwszych kalifów, zwanych w tradycji muzułmańskiej „sprawiedliwymi”¹⁹. Tak opisywał to doświadczenie:

Kiedy osiągnąłem wiek czterdziestu lat, pięciu miesięcy i na dodatek kilka dni, Allah wezwał mnie do siebie. Zobaczyłem wówczas pana dżinnów i ludzi, naszego mistrza Muhammada – niech Bóg go błogosławi i obdarzy pokojem! Byli z nim jego towarzysze, prorocy i święci. Przywitali mnie radośnie i posadzili w swym gronie. Wówczas zbawiciel dżinnów i ludzi, pan nasz Abd al-Qadir al-Dżilani, przyniósł zieloną szatę z wyhaftowanymi słowami: „Nie ma Boga prócz Allaha, a Muhammad jest Wysłannikiem Boga” – niech Bóg błogosławi go i obdarzy pokojem – i turban z wyhaftowanymi słowami: „On jest Bogiem Jedynym”. Wręczył je Wysłannikowi Boga [...], a Wysłannik Boga przytulił je na jakiś czas do swej piersi. Następnie wręczył je Abu Bakrowi al-Siddiqowi²⁰, a ten wręczył je Umarowi al-Faruqowi²¹, ten zaś Uthmanowi Dhu’l-Nurain²², a ten wręczył Alemu²³ – niech Bóg uszlachetni jego twarz. Następnie Ali

¹⁹ Kalif – arab. *halīfa* (następca) – to tytuł następcy Mahometa. Kalif był świeckim i religijnym przywódcą społeczności muzułmańskiej. Ponieważ Mahomet nie wyznaczył następcy, po śmierci zastosowano obyczaj wyboru wodza przez starszyznę plemienną.

²⁰ Abu Bakr – teść Mahometa, po jego śmierci został pierwszym kalifem (632–634).

²¹ Umar Ibn al-Chattab, drugi kalif (634–644).

²² Usman Ibn Affan, trzeci kalif (644–656).

²³ Ali Ibn Abi Talib, czwarty kalif (656–661).

wręczył Jusufowi²⁴ – niech Bóg będzie przy nim, a Jusuf oddał je z powrotem mojemu panu Abd al-Qadirowi al-Dżilaniemu. Mianowali go swoim rzecznikiem i powiedzieli: „Włóż na niego szatę i zawiń mu turban. Nazwij go imieniem, które będzie jego własnym”. Posadził mnie i włożył na mnie szatę oraz zawiął turban. Nazwał mnie imamem świętych i nakazał mi czynić to, co dozwolone, a zakazał czynienia tego, co nie jest dozwolone. Przypasał mi Miecz Prawdy, ażebym obnażył go przeciw wrogom Boga (Piłaszewicz 1994: 104–105; Kuś 2003: 206–207).

Zaprezentowana powyżej wizja nawiązuje do samych początków islamu. Usman dān Fodio otrzymał zieloną szatę z mużulmańskim wyznaniem wiary (*szahada* – „świadeństwo”²⁵), które zawiera podstawowy dogmat islamu – ścisły monoteizm i potwierdzenie proroczej misji Mahometa. Trzykrotne publiczne wypowiedzenie tej formuły decyduje o przyjęciu w poczet wyznawców islamu. Jest ona także częścią składową każdej modlitwy mużulmańskiej (*salāt*). Usman dān Fodio otrzymał także turban z napisem potwierdzającym jedynobóstwo („On jest Bogiem Jedynym”). Odkonanie się to z inicjatywy Abd al-Kadira al-Dżilaniego – świętego mistrza Kadirijji i zarazem pośrednika w kontakcie z prorokiem Mahometem. Ten natomiast przyjmuje założyciela Kadirijji z radością i usadza go gronie pierwszych następców. Przyjmuje od Abd al-Kadira al-Dżilaniego szatę i turban i przez czterech wielkich kalifów oraz Józefa Egipskiego zwraca je Abd al-Kadirowi al-Dżilaniemu, czyniąc go ich rzecznikiem. W powyższej procedurze widać wyraźnie wielkie znaczenie pośrednictwa mistrzów sufickich w objawianiu woli Boga. Ale dzieje się to nie przez bezpośredni kontakt mistrza z Bogiem, lecz dzięki pozycji, którą zajmuje w tym pośrednictwie prorok Mahomet. Abd al-Kadir al-Dżilani nie tylko wręczył Usmanowi dān Fodio uświęconą szatę i turban, ale jako „rzecznik” Mahometa i jego towarzyszy przypiął mu także „Miecz Prawdy”, aby go użył przeciwko wrogom. Ciekawe jest też wyrażenie

²⁴ *Jusuf* to starotestamentalny Józef, syn Jakuba i Racheli, sprzedany przez braci do Egiptu.

²⁵ *La ilaha illa Allah wa-Muhammad rasul Allah* – „Nie ma boga prócz Allaha [Boga], Mahomet jest wysłannikiem Allaha [Boga]”.

„imam świętych”. W tradycji muzułmańskiej „imam” oznaczał władzę duchową. W islamie sunnickim wykształciła się jednak tradycja, która przyznawała kalifom zwierzchnictwo tak świeckie, jak i religijne. Kalif nie posiadał danej Mahometowi przez Boga mocy tworzenia praw ani ich ogłaszania, ale dziedziczył po Mahomecie władzę duchową (religijną), wykonawczą i sędowniczą.

Ta wizja – podobnie jak inne – uwiarygodniała przyszłego przywódcę dżihadu jako mistyka sufich, którzy powszechnie uważali, iż tego typu mistyczne doświadczenia są naturalnym sposobem ingerencji Allaha w sprawę ziemskie.

Powyższa wizja świadczyła także niewątpliwie o wcześniejszych przygotowaniach Fulbe do wojny z muzułmańskimi władcami Hausa, co potwierdzają apele Usmana dān Fodio, kierowane w 1795 r. do jego zwolenników, że obowiązkiem każdego muzułmanina jest zdobywanie broni. Przygotowaniom militarnym Fulbe towarzyszyło teologiczne uzasadnianie walki, dokonywane przez Usmana dān Fodio. Wskazywał on m.in. na trzy ważne wymiary życia religijnego, które łączyły się z wiedzą. Pierwszy z nich dotyczył poddania się woli Boskiej (*islam*), o czym traktowała gałąź nauczania zwana *fiqh*, stanowiąca zewnętrzne wymogi religii. Wiarę (*imān*) ściśle wiązano z nauką o jedyności Boga (*tawhid*), a zatem była ona w ścisłym sensie związana z teologią i wymagała znacznie większych zdolności intelektualnych. Zaś cnotę dobroci (*ihsan*) utożsamiano z sufizmem (*tasawwuf*), który był już wyspecjalizowaną praktyką religijną, dzięki której można dokonać oczyszczenia własnego wnętrza i przeniknąć do tajemnic objawienia tylko pod nadzorem kompetentnego przewodnika. Usman dān Fodio wykorzystał też nauki głoszone przez Al-Maghilego o dżihadzie. Aby usprawiedliwić zbrojną walkę przeciw muzułmańskim władcom hausąskim, wykazywał, że sposób sprawowania ich rządów jest niezgodny z zasadami islamu i pozwala na obłożenie ich klątwą, a w jej następstwie podjęcie wojny przeciwko nim, by władzę mogli przejąć prawowierni muzułmanie, czyli Fulbe (Siwierska 2007: 9–10; Brakoniecka 2018: 43; Piłaszewicz 1994: 104).

Na religijne motywacje dżihadu Fulbe wskazuje także stylizowanie wielu ich działań na wzór początków walki muzułmanów z niewiernymi.

Kiedy Yunfa, władca Gobir i zarazem były uczeń Usmana, zwrócił się przeciwko niemu, ten zarządził w 1804 r. *hidžrę* („wyjście”) do Gudu. Było to odpowiednikiem hidżry Mahometa z Mekki do Medyny. A kiedy brat Usmana dán Fodio 21 czerwca 1804 r. rozbił siły władcy Gobir i Tuaregów, jego uczniowie obwołali go „Przywódcą Wiernych” (*Sarkin Musulmi*)²⁶. Wtedy też wydał tekst nazywany manifestem dżihadu (*Wathiqat ahi al-Sudan*), skierowanym

do wszystkich mieszkańców Sudanu i do wszystkich miłych Bogu braci w państwach [hauszańskich]; jest to przesłanie cenne w obecnych czasach. Tak mówię, a zwycięstwo pochodzi od Boga. Wiedźcie więc, moi Bracia: [...] [VII] że prowadzenie dżihadu jest zgodne z idźmą²⁷; [...] [XIV] I że prowadzenie wojny przeciw królowi, który jest odstępcą (*al-malik al-murtaddu*) i który porzucił religię islamską dla pogaństwa, jest zgodne z idźmą, i że przejście od niego władzy jest zgodne z idźmą; [XV] I że prowadzenie wojny przeciw królowi, który jest odstępcą, [ale] który nie porzucił wyznawania islamu, lecz łączy obrzędy islamskie z pogańskimi, jak to w większości czynią królowie w Hausie, jest [także] zgodne z idźmą, i że przejście władzy od niego jest zgodne z idźmą; [XVI] I że prowadzenie wojny przeciw muzułmanom schodzącym na złą drogę (*al-muhammalin min al-muslimiñ*), którzy nie uznają zwierzchności żadnego emira wiernych, jest zgodne z idźmą, jeśli wezwani do podporządkowania się odmawiają; [walczyć z nimi trzeba tak długo] aż zostaną podporządkowani; [...] [XX] I że odmowa posłuszeństwa Przywódcy Wiernych i jego wysłannikom jest niezgodna z idźmą; [XXIV] I że prowadzenie wojny przeciw wspólnocie odstępców od wiary (*jurna ,at al-murtaddin*) jest zgodne z idźmą, i że ich dobytek jest łupem (*Ja i un*); a w kwestii brania ich do niewoli są dwie opinie: jedna, szeroko rozpowszechniona, zabrania tego, a druga mówi,

²⁶ *Sarkin Musulmi* – to tytuł w j. hausa, w j. fulfulde *laamiido juulbe* (Piłaszewicz 1994: 106; Seignobos, Tourneux 2002: 166). Tytuł ten (w j. arabskim *Emir al-Mu'minin*) sięga korzeniami czasów pierwszych kalifów, przypisano go bowiem Umarowi Ibn al-Chattabowi, drugiemu następcy Mahometa.

²⁷ *Ijma* – (arab.) ‘zgoda’, ‘jednomyślność’, jedna z ważnych podstaw prawnych (po Koranie i Sunnie) w tradycji muzułmańskiej.

że czyniący to nie narusza [prawa], jeśli działa zgodnie z autorytetem potwierdzającym legalność takiego działania (Kuś 2003: 88–89).

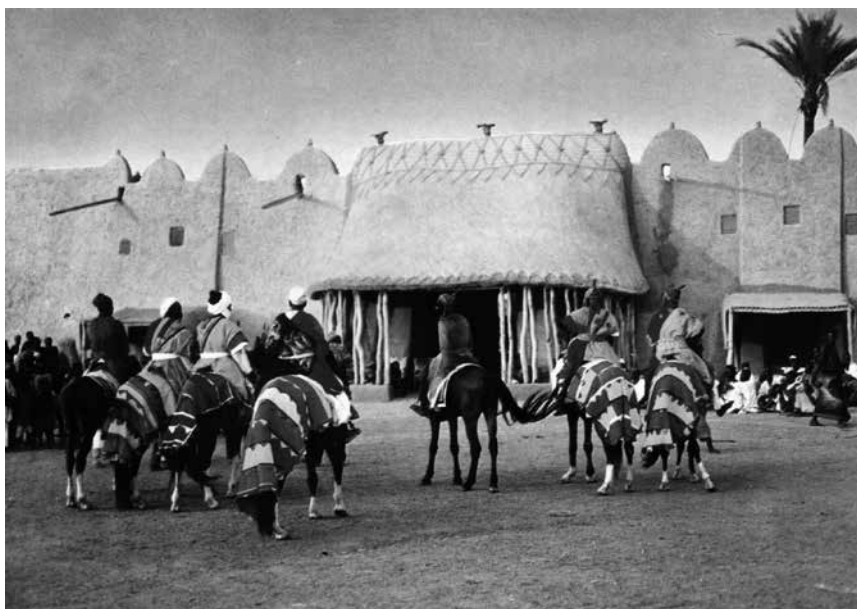
Zdaniem Macieja Kusia, który przytacza ten dokument w całości, wyraźnie widać, że w okresie powstania tekstu fulbejscy liderzy mieli już opracowany precyzyjny plan działań przeciwko władcom hauszańskim (Kuś 2003: 89). Usman dan Fodio wymienia ich zresztą wprost jako tych, którzy nie porzucili wprawdzie wyznawania islamu, ale łączą obrzędy islamskie z pogańskimi. Dlatego dżihad przeciwko nim i pozbawienie ich władzy są uzasadnione. Piśmienni kaznodzieje-współpracownicy Usmana dan Fodio gromadzili rozproszone grupy pasterzy Fulbe wokół bliskiego im islamu, tworząc z nich samoświadome społeczności, które wkrótce staną się załóżkami ich feudalnych państw. Wszyscy przywódcy Fulbe, zanim zostali wojownikami, byli uczonymi mężami, tak jak Usman dan Fodio oraz jego syn i następca Muhhamad Bello. W trakcie przyszłej wojny Usman dan Fodio wyraźnie przedkładał uczoneść modibe nad zdolności wojskowe, co widać było chociażby przy mianowaniu na przywódcę modibo Adama²⁸, który był znacznie bardziej znany ze swojej wiedzy religijnej niż z umiejętności wojskowych, a tymi wykazało się przed nim już wielu, dokonując lokalnych podbojów. Podobnie było przy wyborze pierwszego wodza Fulbe z Maroua, kiedy to odrzucono kandydata-wojownika, gdyż jego „wiedza religijna była ograniczona; chcieli mieć jako wodza marabuta dobrze zorientowanego w sprawach religijnych” (Boutrais 1984: 245). Nastawienie to wyrastało z inspiracji islamskich, gdyż Koran określa islam – podobnie jak chrześcijaństwo i judaizm – „religią księgi”, czyli religią, która czerpie swój autorytet

²⁸ Adama bii Ardo Hassana (ur. 1786, zm. 1847), bardziej znany jako modibo Adama, był uczonym i świętym wojownikiem zarazem. Studiował islam w Bornu i w kraju Hausa. W 1805 lub 1806 r. przywódcy Fulbe w Gurin wybrali poselstwo do Usmana dan Fodio. Znalazł się w nim także Adama, ze względu na reputację pobożnego i znajomość kraju. Szejhu Usman i podarował mu flagę, symbol dowodzenia w armii Usmana. W ten sposób Adama stał się jednym z najbardziej gorliwych krzewicieli idei Usmana. Od jego imienia pochodzi geograficzna nazwa Adamawa (Kuś 2003: 163–171).

z objawionego świętego pisma. Ale Koran uzupełnia szeroka gama innych tekstów o charakterze religijnym, takich jak zbiory hadisów (opowieści o słowach i czynach proroka Mahometa i jego towarzyszy), komentarze do Koranu i hadisów oraz książki z różnych dziedzin wiedzy. Tradycja islamska jest więc przede wszystkim tradycją tekstową. To było cenione od pokoleń w rodzie Torodbe, z którego pochodził Usman Āan Fodio. To stało się także pragnieniem i dziedzictwem innych Fulbe, którzy łączyli ściśle swą tożsamość z islamem. Do tego potrzebna była wiedza mająca zawsze u muzułmanów wymiar religijny. Świadczy o tym chociażby stary zwyczaj islamski, który postrzega proces przekazywania wiedzy i tekstów – przynajmniej wiedzy i tekstów o charakterze religijnym – jako formę kultu. Świadczyły o tym rytualne ablucje przed rozpoczęciem czytania Koranu czy zajęciami dotyczącymi tematów religijnych.

3. Kalifat Sokoto a lamidaty północnego Kamerunu

Dżihad Usmana dan Fodio trwał około sześciu lat. W jego wyniku powstało rozległe imperium pod panowaniem Fulbe. Wyłonił się nowy ład polityczny, który był głównie dziełem Abdullahiego dan Fodio, brata Usmana oraz Mohhamada 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.



Wojownicy lamido z Reï Bouba.
Pocztówka z początku XX w. z kolekcji Adama Rybińskiego

Początkowo Fulbe z terenów dzisiejszego Kamerunu nie wchodzili w konflikt z miejscowymi społecznościami. Sytuacja zmieniła się po ogłoszeniu dżihadu przez Usmana dān Fodio. Miejscowi Fulbe wystąpili do walki z Kirdi, tworząc na rozległym obszarze system państwerek zwanych lamidatami. Formalnie były one zależne od emira i kalifa. Jak jednak pokazuje historia Reï Bouba – najpotężniejszego z lamidatów – zależność ta była podawana w wątpliwość.

3.1. Utworzenie imperium Fulbe

Rozpoczęty formalnie w 1804 r. dżihad z Usmanem dān Fodio jako Przywódca Wiernych nabierał rozmachu, podporządkowując sobie kolejne miasta-państwa (*birni*) Hausa. Większość działań wojennych angażowała głównie dwie walczące ze sobą grupy mniejszościowe – rządzącą arystokrację Hausa oraz rewolucjonistów. Większość operacji polegała na obleganiu i zdobywaniu miast, a głównymi formacjami były jazda i łucznicy. Walki spowodowały duży stopień anarchii. Szejjch Usman dān Fodio przywrócił jednak porządek. Już w początkowej fazie wojny wręczył czternaście sztandarów wybranym zwolennikom, co oznaczało praktycznie mianowanie podległych mu emirów w państwach, które mieli utworzyć mieczem. Trzynastu z nich było Fulbe, wskazując tym samym na wyraźnie etniczny charakter świętej wojny, przesłaniając religijne motywy walk.

Początkowo wojskom szejjchu nie udało się zdobyć stolicy Gobiru, gdzie poległo ok. 2000 zwolenników Usmana. Wycofując się, podbili jednak Zamfarę, a następnie pod Gwandu odparli atak wojsk Gobiru. W 1805 r. zajęli Zaria, a rok później podbili Kebbi i Zamfarę na zachodzie. Następnie upadła Katsina, a w 1807 r. wielkie Kano. W 1808 r. Bello zdobył Alkalawę, a Yunf, władca Gobir został zabity. Wraz z upadkiem Gobiru wszystkie państwa Hausa stały się emiratami nowo powstałego kalifatu.

Zachęcenii sukcesami militarnymi w kraju Fulbe skierowali swoją uwagę na sąsiednie, potężne imperium Bornu, tym bardziej że na początku

XIX w. przeżywało ono okres wyraźnego osłabienia. Świadczyło o tym chociażby uniezależnienie się od niego państewka Bagirmi. Imperium rządził schorowany *mai* Ahmad. Nominalnie podlegały mu zwasalizowane państwa Hausa: Kano, Zaria, Daura i Katsina. Stąd też wysłał z odsieczą do Kano oddział wojskowy, który został pokonany wraz z armią Kano. Armia Fulbe poszła za ciosem i w 1808 r. zajęła Gazargamu, stolicę Bornu. Uzasadnienie teologiczne i prawne nowej walki nie uległo zmianie, gdyż Bornu wspomagało państwa władców Hausa. *Mai* Dunama – syn Ahmada – zwrócił się o pomoc do uczonego Muhammada al-Amina, który był gorliwym zwolennikiem Kadiriji, rezydującym w miejscowości Ngala. Dzięki niemu bractwo rozpropagowało się na terenie Bornu. Stworzył on odrębny ruch reformatorski. Był przy tym także doświadczonym wojownikiem, zwanym powszechnie szejchem al-Kanemim. On to na czele podległych mu oddziałów stworzonych przez Kanembu, Arabów Szuaa i resztek armii Bornu odzyskał Gzargamu i zabił Gwani Mukhtara, emira Fulbe. Fulbe jednak nie ustępowali. W 1809 r. emir Ibrahim Zaki znowu zdobył Gazargamu. Ponownie *mai* Dunama zwrócił się o pomoc do szejcha al-Kanemiego, a ten pokonał oddziały Fulbe, stając się faktycznym władcą Bornu (Zeltner 1980: 200–202).

Wojnie Fulbe przeciwko Bornu towarzyszyła polemika listowna między Usmanem dan Fodio i jego synem Muhammadu Bello z jednej strony, a al-Kanemim z drugiej. Na argumenty przywódców Fulbe odpowiadał on bardzo trafnie, odwołując się do Koranu i tradycji islamu. W jednym z listów pisał:

Wśród najważniejszych waszych argumentów, oskarżających wiernych o pogaństwo, jest wytykana przez was praktyka emirów jeżdżenia do pewnych miejsc celem składania tam ofiar-jałmużny, odślanianie głów przez wolne kobiety, zagarnianie mienia sierot i niesprawiedliwość w sądach, a także branie łapówek. Ale żadne z tych pięciu oskarżeń nie upoważnia was do czynienia tego, co robicie. Co zaś się tyczy praktyki emirów, jest to przynosząca hańbę herezja i rzecz jasna należy ją potępiać. Powinno się jej zakazać, a w stosunku do sprawców takich czynów trzeba okazać dezaprobatę. Ale ci, którzy je popełniają, nie stają się przez to poganami.

Żaden z nich nie twierdzi, że są one szczególnie skuteczne, ani też nie ma zamiaru łączyć tych rzeczy z kultem Allaha. Wręcz przeciwnie, tłumaczą się wynikającym z niewiedzy przekonaniem, że jałmużna udzielana w taki sposób lepsza jest od każdej innej [...]. Weźcie na przykład Damietę, wielkie miasto muzułmańskie położone między Egiptem i Syrią, miejsce rozwoju nauki i islamu. Jest tam drzewo i zwykli ludzie postępują wobec niego tak, jak postępowali nie-Arabowie. Ale żaden z uczonych nie ma zamiaru ich zwalczać, ani też nie nazywa ich poganami” (Piłaszewicz 1994: 112).

W dalszej części listu przyznaje, że chodzenie wolnych kobiet z odkrytą głową i branie łapówek są grzechami, ale nie czynią jeszcze muzułmanów poganami.

W rezultacie tych sporów zaniechano walki i na drodze dyplomatycznej jasno wytyczono strefy wpływów obydwu państw, co uzasadnił – także religijnie – Muhammad Bello w piśmie skierowanym do Bornu: „Wyznajemy tę samą religię i nie przystoi, aby nasi poddani walczyli ze sobą. Między naszymi państwami żyją pogańskie plemiona Bedde, na które wolno nakładać kontrybucję. Przestrzegajmy tej granicy. To, co leży na wschód od ich kraju, będzie wasze. Co zaś leży na zachód, niech będzie nasze” (Piłaszewicz 1994: 113).

Ale nie tylko wrogowie zewnętrzni zagrażali rodzącemu się imperium. Było ono targane także sporami, a nawet walkami wewnętrznymi. Spór między Muhammadem Bello a jego wujem Abdullahim doprowadził w 1809 r. do nominalnego podziału kalifatu na część wschodnią i zachodnią, choć najwyższa władza Bello jako kalifa została utrzymana. Powstała bliźniacza stolica w Gwandu, która była odpowiedzialna za zachodnie emiraty, aż do współczesnego Burkina Faso. Wschodnie emiraty były liczniejsze i większe niż zachodnie, co wzmocniło prymat kalifa w Sokoto. Szejchu Usman ɗan Fodio bowiem wycofał się z podejmowania decyzji państwowych i osiadł w Sifawie, gdzie oddawał się rozmyśleniom i twórczości literackiej. Zmarł 20 kwietnia 1817 r. w wieku 62 lat i został pochowany w Sokoto, gdzie przeniósł się na kilkanaście miesięcy przed śmiercią (Balogun 1985: 394–411). Po jego śmierci wybuchły otwarte

bunty niezadowolonych władców podległych kalifowi. W rzeczywistości bowiem kalifat był luźną konfederacją emiratów. Niektóre emiraty stwarzały ciągle problemy aż do lat pięćdziesiątych XIX w. Dodatkowym problemem wewnętrznym kalifatu były spory o sukcesję. Choć najczęściej były one rozstrzygane w samych emiratach, zdarzały się otwarte bunty przeciw władzy kalifa, na przykład w Kano. Z czasem ta zależność emiratów od kalifa stała się tak naprawdę w wielu miejscach czysto symboliczna. Przysięga wierności była wyrażana w formie wysyłanych do kalifa flag, jako symboli uznanych uprawnień i praw.

W poszczególnych emiratach wyrosły arystokratyczne rody Fulbe, które starały się o jak największą niezależność. Jednak starały się także okazywać formalne posłuszeństwo kalifowi. Utrzymywano też regularną korespondencję, która umożliwiła prowadzenie względnie jednolitej polityki przez większą część stulecia. W połowie XIX w. istniało 30 emiratów i okręg stołeczny Sokoto, który formalnie nie był emiratem. Wszystkie ważne emiraty Hausa, w tym Kano, najbogatszy i najbardziej zaludniony, podlegały bezpośrednio administracji Sokoto. Wpływy kalifatu sięgały aż do południowego brzegu Nigru, gdy w latach trzydziestych XIX w. Ilorin stał się jego częścią.

3.2. Rozbudowanie sieci lamidatów w północnym Kamerunie

Na wieść o dżihadzie lokalni wodzowie Fulbe z terenów dzisiejszego północnego Kamerunu podnieśli bunt przeciwko miejscowym wodzom plemiennym. Formalnym dowódcą (i emirem) tzw. frontu południowego został modibo Adama. Zorganizowana przez niego armia odniosła szereg sukcesów militarnych na południu oraz na wschodzie tworzącego się imperium. Główną siłą uderzeniową Fulbe była kawaleria. Z państwa Bornu przejęli oni łuki i strzały, nieznane dotąd rodzimym mieszkańcom północnokameruńskiej sawanny. Armia modibo Adama początkowo rezydowała w Gurin, u zbiegu rzek Faro i Benue. Około 1830 r. Fulbe podbili wioskę Mbum Delbé, którą przemianowali na Ngaoundéré, od

pobliskiego wzgórza. Wielu Mbum przeszło na islam i pozostało, choć wielu innych wyemigrowało na północ. Miasto stało się siedzibą lamidatu Ardo Ndjobdi. W 1835 r. Fulbe podbili główne ośrodki Vute w Mbamnyang i Tibaré, które przemianowali na Banyo i Tibati. Na południu napór Fulbe powstrzymali Bamileke, dobrze zorganizowani i posiadający już wówczas broń palną. Na froncie wschodnim natomiast modibo Adama, nie przebijając w środkach, zniszczył poszczególne punkty oporu Kir-di, dla których jedynym schronieniem przed naporem kawalerii Fulbe stawały się góry i bagna. Pozostając w zależności od szejcha z Sokoto, modibo Adama podporządkował sobie lokalnych wodzów Fulbe z okolic Garoua, Maroua i Ngaoundéré (Wyżyna Adamawa). Stolica emiratu znajdowała się w Yola, na terenie Nigerii. W ten sposób ukształtowała się struktura państwa Fulbe. Czerpała ona – podobnie jak Mandara, Kanem-Bornu czy Bagirmi – ze swoistego modelu „afrykańskiego feudalizmu”, który opierał się nie tyle na systemie lennym, co klientystycznym. Nie liczyły się bowiem zależności „państwowe”, ale raczej relacje personalne pomiędzy panującym i jemu podległymi. Z kolei to panowanie oparte było przede wszystkim na militarnej przewadze rodu dynastycznego, otoczonego przez rody „klientów”, niewolników i wyzwolenców. Główną siłą militarną była zaś kawaleria. Dzięki niej można było przeprowadzać regularne wyprawy łupieżcze, podczas których zdobywano niewolników, rabowano dobra czy też egzekwowano należności.

Podczas wieloletniej wojny pojawił się podstawowy tytuł i urząd w dzisiejszej strukturze społeczno-politycznej Fulbe – lamido¹. Termin ten pochodził z fulfulde i oznaczał wybitnego władcę muzułmańskiego. Początkowo był on jednak zarezerwowany dla szejcha Usmana dān Fodio. Wraz z rozwojem państwa Fulbe w prawdziwe imperium Usmana dān Fodio zaczęto nazywać różnymi tytułami, w tym także sułtanem². Po śmierci

¹ Termin pochodzi od rzeczownika *laamu* – władza (Tourneux, Daïru 1999: 71). Czasownik *laam* oznacza ‘panować’, ‘rządzić’, ‘być wodzem’, ‘dowodzić’ w sensie przywództwa wojskowego (Seydou 1998: 377). Trójjęzyczny słownik Galiny Zubko podaje nieco inną formę – *laamoo* (Zubko 1980: 313).

² Arab. *as-sultān* – ‘ten, który ma władzę’. Termin ten powstał w czasach kalifatu bagdadzkiego i oznaczał głównodowodzącego wojskiem. Podlegali mu

Usmana dān Fodio emir Adama przeniósł tytuł lamido na wybitniejszych wodzów Fulbe, którzy pozostawali wobec niego w zależności lenne. Taki władca stawał się wodzem określonego terytorium – lamidatu. Emir Adama mianował za życia na swoim terenie ponad czterdziestu lamibe. Pod koniec XIX w. emirowi z Yola podlegało około 70 lamidatów (Piłaszewicz 1994: 114–116). Na terenie Kamerunu ukształtowało się 51 lamidatów, które kontrolowały ogromne terytorium. Poza ich granicami znajdowała się tylko okolica Logone, zasiedlona przez Musgum, Massa i Tupuri, kraj Mundangów, gdzie ich podbój okazał się krótkotrwały, region Moutourwa zamieszany przez Gisiga, a także kraj Mandara na północ od Mayo Mangafé, centralny i północny masyw górski Mandara. W ich granicach nie znaleźli się Gidarzy z Lam, Dzangui i Bidzar (Eldridge 1979).

Jednak złożona struktura feudalna w państwie Fulbe nie chroniła od konfliktów wewnętrznych między poszczególnymi lamidatami oraz między nimi a władzą zwierzchnią emira. Przykładem takiej niesubordynacji wobec władzy zwierzchniej była chociażby historia lamidatu Reï Bouba. Jego potęga została zbudowana przez Yllaga. Przez 73 lata rządy nad osiadłymi na tym terenie Yllaga sprawował ardo Bouba Djôda (1725–1798), który utrzymywał pokojowe relacje z rolniczymi ludami Mono i Dama, stanowiącymi większość³. Kiedy między Fulbe i Dama wybuchły walki, Djôda zajął Arey – siedzibę Dama Arey. Po nowym zwycięstwie ardo kazał wybudować meczet⁴ na przeciwległym brzegu Reï Manga (*Wielki Rey*) – w miejscu, w którym obecnie znajduje się Reï Bouba (Eldridge 1979: 146–150).

emirowie (arab. *amir*) – dowódcy wojskowi. Stojący nad wszystkimi kalif (arab. *halifa*) był „następcą” Mahometa. Wskutek feudalizacji systemu sułtani i emirowie zyskiwali coraz większą niezależność.

³ Na terenach dzisiejszego departamentu Mayo-Rey oprócz Mono, Dama żyli wówczas m.in. Zime (Lame), Mbere, Mundang, Yasing, Mngabei, Mbum, Kpere, Lakka, Tuburi, Dii (Duru) Gbaya.

⁴ *Mosquée* po francusku to budynek na podobieństwo kościoła. *Masdjid* po arabsku, jak i *juulirde* po fulfulde, to miejsce modlitwy, niekoniecznie budynek. Tradycyjnie *juulirde* to miejsce otoczone sekko – to raczej „teren modlitewny” – w fulfulde *fellere juulirde* (Eldridge 1979: 277–278).

Według tradycji zebranych przez Mohammadou Elidrige ardo Bouba Njidda z Reï również miał wybrać się na spotkanie z Usmanem dan Fodio, kiedy ten proklamował świętą wojnę. Nim jednak dotarł do Sokoto, dowiedział się, iż dowódcą został mianowany modibo Adama (Eldridge 1979: 152–155). Ta opowieść – sprzeczna z faktami historycznymi – świadczy jednak o rozczarowaniu ardo Bouba Njidda z powodu mianowania moddibo Adama na głównego dowódcę, tym bardziej że ardo Bouba Njidda także skutecznie powiększał przez podboje swoje terytorium. Jego autorytet polityczny i militarny rósł coraz bardziej. Adama postanowił więc pozbyć się groźnego rywala. Wezwał go z daniną do Yola i przygotował na niego zasadzkę. Bouba Ndjidda wyszedł z niej jednak cało i wypowiedział emirowi wojnę. Lamibe z Bibemi, Dembo, Be i Batchawo wsparli w niej ardo Bouba Ndjidda, inni wsparli emira, jeszcze inni przybrali postawę wyczekującą i nie angażowali się w walki. Prawie przez pięć miesięcy oblegano Reï. Z powodu pory deszczowej oblężenie i walki przerwano. Emir wyznaczył jedynie roczną daninę w wysokości 1000 niewolników, 1000 wołów i 10 kłów słoniowych. Daniny tej jednak ardo nie uiszczył.

Rozejm trwał cztery lata. Ardo Bouba Njidda zbudował nową twierdzę w Tcholliré, której emir także nie potrafił zdobyć. Zawarto pokój, na mocy którego ardo Bouba Njidda zobowiązał się do płacenia daniny emirowi z Yola. Ale kiedy w 1847 r. Adama zmarł, ardo Bouba Njidda nie udał się do Yola, by złożyć homagium jego synowi (Eldridge 1979: 177–182; 1963).

To głównie ze względu na konflikt na linii Yola–Reï Bouba ważniejsze w polityce stały się o wiele później założone lamidaty w Ngaoundéré (1836 r.) i Garoua (1839 r.). Około 1835 r. ardo Bouba Njidda wsparł ardo Ndjoddiego z Ngaoundéré w podboju Mbum i założeniu własnego lamidatu.

Ardo Bouba Njidda podbijał systematycznie okoliczne ziemie także dla siebie. Poszerzył w ten sposób granice lamidatu o tereny dzisiaj pozostające w granicach Czadu i Republiki Środkowoafrykańskiej. Stał się więc twórcą największej potęgi lamidatu. Po jego śmierci w 1866 r. następcą został jego syn, ardo Bouba Djouroum. Rządził on lamidatem w latach

1866–1899. Zwano go *Baba*⁵ Djouorum. Ponieważ nie był najstarszym synem, dochodziło do wewnętrznych konfliktów. Prowadził także walki, m.in. z ludami Mbum z Mbéré i Dii (Duru) na zachodzie. Wyprawił się również na tereny dzisiejszej Republiki Środkowoafrykańskiej, gdzie w okolicach Baibokoum pojmał wielu niewolników. Utrzymywał też relacje dyplomatyczne z Yola⁶, gdzie pogodzone się z niezależnością lamidatu Reï Bouba. Relacje te pogorszyły się w 1890 r., kiedy rządy w Yola objął emir Zubairu (1890–1901), chcący zrekonstruować imperium Adama. Niemal symboliczna, pograniczna wojna trwała tylko jeden dzień. Ardo Bouba Djouorum zmarł w 1899 r. (Eldridge 1979: 199–219).

3.3. Teokratyczne struktury władzy i niewolnictwo jako źródło bogactwa

Jeszcze na początku XIX w. w tworzących się strukturach społeczno-politycznych Fulbe na terenie północnego Kamerunu głównych przywódców określano tytułem *ardo*. Termin ten najpowszechniej był używany w regionie Benue, gdzie w XIX w. tak określano prawie wszystkich wodzów Fulbe. Nie był on natomiast znany w Yola, gdzie później rządził Adama. Po przejściu Fulbe na bardziej osiadły tryb życia tytuł ten związał się z pojęciem terytorialności, tak że wprowadzano nawet wspomniany już wcześniej termin *ardorat* dla określenia obszaru terytorialnego podległego ardo. Ale gdzie indziej ardo nie miał władzy związanej z określonym terytorium (Letenneur i in. 1995: 43)⁷.

W podstawowym porządku religijnym – muzułmańskim – liczyła się także znajomość Koranu. Była ona trudna, gdyż wiązała się ze znajomością języka arabskiego. Z pomocą szła tutaj grupa wykształconych

⁵ „Ojciec”, „tata”.

⁶ Następcą emira Adama był jego syn Lawwal (1848–1872). Po nim rządy sprawował Sanda (1872–1890).

⁷ Współcześnie tytuł ten ma znaczenie wśród pasterzy Fulbe, jednak w północnym Kamerunie jest traktowany jako relikw przeszłości i jego znaczenie rozmywa się (Seignobos, Tourneux 2002: 21–22).

religijnie nauczycieli i przewodników religijnych. Studia koraniczne wieńczyła uroczystość *do'ordu* – nadania stopnia *mallum*⁸ (niekiedy też *malam*). Tytuł *mallum* („uczony”) uzyskuje się po ukończeniu czytania i pisania całego Koranu. *Mallum* zazwyczaj uczy Koranu, natomiast nauki koraniczne są raczej domeną *modibo*. Ten tytuł nie jest tak sformalizowany jak *mallum*. Wspólnota muzułmańska przyznaje go powoli tylko swoim najbardziej czciogodnym mistrzom, na podstawie ich wiedzy, pobożności, tradycji rodzinnej i reputacji mądrości, na którą wskazuje także jakość i liczba ich uczniów. Żaden *modibo* nie może zdobyć tego tytułu podstępem. Dopiero wpływ jego nauki, echo jego opinii w sprawach religijnych i prawnych, sprawiają, że zaczyna się pozdrawiać *malluma* tytułem *modibo* (Santere, Mercier-Tremblay 1982: 339).

Zdarzało się jednak, że *ardo* – także wódz sił zbrojnych Fulbe – nie znał języka arabskiego, nie mógł więc czytać Koranu. Powstawała zatem tendencja, żeby naczelnym wodzem zostawał *modibo*, gdyż zgodnie z zasadami etnicznymi, ale także z długą tradycją muzułmańską, nie sposób było oddzielić władzy religijnej od politycznej. Stanowiły jedność od samego początku.

Nowy tytuł i nowa jakość sprawowanej władzy w powstających terytorialnych strukturach Fulbe pojawiły się po ogłoszeniu *dżihadu* – świętej wojny – przez Usmana *dán Fodio*. Powstał wtedy podstawowy tytuł i urząd w strukturze społeczno-politycznej – *lamido*. To współcześnie powszechny, sfrancuszczonej termin z języka fulfulde (l.p. *laamiido*, l.mn. *laamiibe*) oznaczający ‘przywódcę wiernych’ – wspólnoty muzułmańskiej. Wodzowie Fulbe do czasów podboju nazywani byli *ardo*, z czasem przeradzali się w *mallum* lub *modibo*, aby otrzymać inwestyturę od sułtana z Sokoto przez pośrednictwo emira z Yola. Do połowy XIX w. ci, którzy byli władcami najpotężniejszych jednostek społeczno-politycznych, przyjmowali tytuł *lamido*, który początkowo był zarezerwowany

⁸ Wyraz w j. fulfulde, pochodzący od arabskiego *mu'allim* – ‘profesor’ (tak jak w tradycji polskiej „profesor” w szkole średniej), *de facto* nauczyciel w szkole koranicznej.



Lamido z Ngaoundéré.
Pocztówka z początku XX w.

dla shehu Usmana dān Fodio z Sokoto⁹. Po jego śmierci emir Adama z Yola stworzył nowy urząd dla swoich poddanych, lokalnych przywódców Fulbe – *lamido*. Taki władca stawał się wodzem określonego terytorium, w przeciwieństwie do ardo, przywódcy z reguły (w dawnej tradycji pasterskiej) określonego rodu, ale też później i określonego terytorium.

Rozbudowywany system feudalny Fulbe miał jeszcze inne, zmieniające się w czasie i przestrzeni funkcje. Były one widoczne między innymi podczas spotkania emira Adama i ardo Bouba Njidda w Yola, jeszcze

⁹ W latach pięćdziesiątych XX w. tytuł ten uległ dewaluacji, jak wyjaśnia Jean Boutrais: „Wszyscy szefowie kantonów mają teraz tendencję do przywłaszczania go sobie. [To tytuł, który] kiedyś wyrażał rozległą władzę wodzów Fulbe [...] staje się powszechny i traci swoje pierwotne znaczenie” (Boutrais 1987: 94).

przed konfliktem zbrojnym. Modibo Adama zwracał się wówczas do ardo Bouba Njidda w fulfulde, używając tytułu *Jawro Manga* – „Wielki Wódz”, ale tytuł ten odnosił się *de facto* do wielkiego wodza wsi (Eldridge 1979: 174–175, 292–293). Termin ten pierwotnie (w tradycji pasterskiej) wywodził się od wodza grupy ludzi (spokrewnionych), później – w tradycji społeczności osiadłej – oznaczał „wodza wioski” (*jawro wuru*), niekiedy „wodza dzielnicy” czy raczej w polszczyźnie „kwartału” (*jawro fattude*). Często także z tym terminem konkurował *lawan* (sfrancuszczone *laouane*) – termin pochodny od tytułu *lawân* w j. kanuri, oznaczający także wodza wioski czy bardziej okręgu. Określenia tego używają również Arabowie Szuwa. U Fulbe tytułem tym najpierw obdarzano wodzów podporządkowanych sobie w wyniku podboju. Z latami tytuł ten zdewałowował się – podobnie jak lamido – i był stosowany do posiadacza pośredniego wodzostwa między lamido a *jawro* (Seignobos, Tourneux 2002: 100, 166–168).

Lamidat Reï Bouba ukształtował swoje struktury na podobieństwo innych. Stojący na czele lamido posiadał władzę religijną, społeczną, sądowniczą i polityczną. Władza ta miała zatem charakter absolutny, podparty autorytetem władcy-imama. Wpisywało się to w odwieczną tradycję muzułmańską, łączącą władzę polityczną z władzą religijną. Jednak była ona nieco ograniczana przez *fada* (fulfulde *faada*)¹⁰ – „radę”, czy raczej rodzaj rządu kierowanego przez lamido. Rząd ten składał się z notabli odpowiedzialnych za różne resorty, w tym za inwentarz żywy i obronę. Pełnił m.in. funkcję „premiera” (*galdiima*), „ministra” finansów i przywódcy stad bydła (*saarkin sanu*), odpowiedzialnego za kult (*saarkin faada, imam*), pierwszego sędziego (*alkali*), drugiego sędziego (*wajiri*), wielkiego szambelana (*kaigama*), wodza wojny (*saarkin yabi*), wodza dogari (*saarkin dogari*), „ministra” handlu (*sarki siniki*) i innych, jak chociażby szefa służb wywiadowczych (Adama 2002; Boutinot 1999: 52–56).

W regionie przewodzili wybrani *dogari* – niewolniczo oddani wysłannicy *Baba*. Byli oni szkoleni na jego dworze i z każdym aktem

¹⁰ Termin ten pochodzi z hausa *fáadà*, rada wodza (Seignobos, Tourneux 2002: 92).



Dogari lamido z Reï Bouba.
Pocztówka z początku XX w. z kolekcji Adama Rybińskiego

bohaterstwa awansowali w hierarchii dworskiej. Lamido powierzał im specjalne zadania. Nadzorował w ten sposób swoje państwo, umacniając jego jedność. Ważną rolę w terenie pełnili także dzauro, podlegli we wszystkim lamido. Do głosu byli także dopuszczani *horeem* – przywódcy rdzennych rodów, które zostały zwasalizowane i podpisały pakt z ardo Bouba Njidda. Z pewnością stanowi to pewną specyfikę lamidatu Reï Bouba w porównaniu z innymi laminatami (Froelich 1954: 34; Owona 2015).

Terytorium lamidatu podzielone jest obecnie na cztery strefy terytorialne, z których każda jest kontrolowana przez odpowiedzialnego *dogari*: strefa Touboro w kierunku granicy z Czadem, strefa Baimboum przy granicy z Republiką Środkowoafrykańską, strefa Madigrin i strefa Tcholliré.

Od początku główną ostoją władzy lamido była armia, a zwłaszcza kawaleria. Dzięki niej *Baba* zwasalizował ludy tubylcze i rozszerzył swoją

dominację w regionie. Od początku bowiem jego władza opierała się na podłożu militarnym.

Teokratyczne państwo fulbejskie było zasadniczo dwuklasowe, składało się z *rimbe* (l.p. *dimo*), czyli wolnych muzułmanów, oraz *maccu'be* (l.p. *maccu'do*), czyli pogańskich niewolników. Jednak w obydwu grupach można wyróżnić jeszcze inne stany bądź zamknięte grupy utworzone na zasadzie dziedziczenia. Do pierwszej należy lamido i jego najbliższa rodzina (*ród*), zajmujący uprzywilejowaną pozycję polityczną. Wśród wolnych muzułmanów można także wyróżnić *riimay'be* – to ci, którzy niedawno (w XIX w.) zostali sprowadzeni do stanu poddaństwa, a następnie uwolnieni. Historia niewolników i wyzwolonych w społeczności Fulbe jest bowiem bardzo skomplikowana i właściwie nie została jeszcze opracowana naukowo. Dotyczy to także *maccu'be*, którzy dzielą się na kilka grup, wśród których najniższą pozycję zajmował „niewolnik-jeniec”, stanowiący część majątku i dziedziczony jak stada bydła (Vorbrich 2005). Istniały też wioski zniewolonych rolników (*ruumnde*). Społeczeństwo Fulbe w XIX oraz na początku XX w. opierało się na niewolnictwie. Odsetki populacji o pochodzeniu serwilistycznym są różne, ale można je szacować na jedną trzecią całej populacji Fulbe. Uwolnieni przez prawa kolonialne, niektórzy z nich nie dążyli do emancypacji i pozostali blisko swoich panów, inni zaś kontynuowali proces emancypacji (Seignobos 2000: 12–13).

O potęgę i bogactwie lamidatów północnego Kamerunu decydował – jak w przypadku wszystkich okolicznych państw muzułmańskich i całego kalifatu Sokoto – przede wszystkim handel niewolnikami. Szacuje się, że do lat dziewięćdziesiątych XIX w. największa populacja niewolników na świecie, około dwóch milionów ludzi, była skoncentrowana właśnie na terenach tego kalifatu (Lovejoy, Hogendorn 1993). Dlatego też Antoni Kurek – wbrew utartym schematom – wprost pisał, iż to „handel niewolnikami, a nie hodowla bydła był źródłem zdobycia fortuny dzisiejszej fulbejskiej burżuazji” (Kurek 1988: 100). Co roku lamibe z północnego Kamerunu płacili trybut emirowi z Yola w postaci niewolników. Na przykład w połowie XIX w. emir z Yola wyznaczył lamido z Reï Bouba roczny trybut w wysokości 1000 wołów, 1000 niewolników i 10 kłów słońca. Maroua płaciło 100 koni, Bibémi – 200–500 niewolników,

Ngaoundéré – 1000 wołów i 1000 niewolników. W ten sposób emir otrzymywał rocznie około 5 tysięcy niewolników. Oprócz tego każdy lamibe miał własnych niewolników. Stąd też istniało ogromne zapotrzebowanie na nich. Wśród metod ich zdobywania były masakry, podstęp, wykorzystywanie niesnasek sąsiedzkich i skłócanie poszczególnych grup etnicznych, jak również niszczenie zbiorów, zatrucie wody pitnej itp. (Lestringant 1964: 110–114). Według relacji europejskich podróżników 30 grudnia 1851 r. w okolicy Yagoua pojmano około 500 niewolników z plemienia Tupuri, 170 uznano za nieprzydatnych i na miejscu zamordowano. 4 stycznia 1852 r. z rąk matek zabierano dzieci, by potem sprzedać je na targu. W 1903 r. ardo Nyaki Gayki, dowódca ekspedycji karnej przysłanej przez emira z Yola, wziął do niewoli około tysiąca osób z plemienia Laka (Barth 1861: 53, 313, 569–570; Lestringant 1964: 119).

Zdarzało się, że lamido nie zdołał zebrać tak wielkiej liczby niewolników, jakiej wymagała kontrybucja. Wówczas urządzał skup niewolników od innych lamibe, a nawet od wodzów Kirdi, którzy, niekiedy zdemoralizowani głodem, sprzedawali dzieci sąsiadów. Takie przypadki zanotowano u Gidarów, którzy kupili od wygłodniałych Dabów pięcioletnie dziewczynki i odsprzedali je Fulbe na targu w Guider, otrzymując za jedną trzy woły. Na targu w Guider sprzedawano również Gidarów za tkaniny i haftowane stroje. Najbardziej znany targ niewolników w kraju Gidarów pod koniec XIX w. znajdował się w Sorawel (Kurek 1988: 99–100).

Niewolnictwo wprowadzane przez Fulbe mocno napiętnowało chociażby Mofu-Diamaré, którzy w tradycji ustnej łączą je z Fulbe. To oni, jak twierdzą, wprowadzili je do regionu. Jeanne-Françoise Vincent, która prowadziła etnologiczne badania terenowe wśród nich już od lat sześćdziesiątych XX w. wskazuje, iż z niewielkich wodzostw Duvangar, Durum i Wazang w górach Mandara wprowadzano co roku od 80 do 120 osób. Podkreśla także, iż tradycje ustne Fulbe – szczegółowo opisujące dzieje ich osadnictwa w Maroua – ani słowem nie wspominają o polowaniach na ludzi z gór Mandara. Przez cały wiek XIX i początek XX nie można też było zaobserwować żadnego śladu prozelityzmu, gdyż wiązałyby się to z utratą możliwości brania Kirdi w niewolę. Najbardziej mieszkańców gór przerażała konnica Fulbe. Kryli się przed nią w niedostępnych miejscach.

Spotkanie z nią wiązało się z utratą wolności. Podczas czterech miesięcy pory deszczowej górale mieli spokój, ponieważ podmokła ziemia była nieprzejezdna dla koni. Gdy tylko stawała się twarda, najazdy wznawiano w stałym tempie, szczególnie w czasie żniw. Każda wyprawa składała się z 30–50 uzbrojonych jeźdźców, którym towarzyszyli piesi uzbrojeni w łuki. „Zwykle zabieraliśmy pięć lub sześć osób na raz – relacjonował stary lawan Bouba Njidda. – Piesi wojownicy zabierali ich, a jeźdźcy zostawali z tyłu, by uniemożliwić ich braciom przybycie na ratunek. Prawe ręce wiązano im wokół szyi i zmuszano do biegu”. Niektórzy mężczyźni „woleli zostać zabici na miejscu niż zabrani” (Vincent 1991: 94–95). Ofiary napaści były wystawiane na sprzedaż na targu niewolników w Maroua. Związani razem mężczyźni i kobiety, z nogami unieruchomionymi w kawałku drewna, czekali na kupca. „Byli sprzedawani jak zwierzęta”. Płacono za nich materiałem bawełnianym (gandurami¹¹). Tuż przed przybyciem Niemców niewolnik był wart od 12 do 20 gandur, do których należało dodać od dwóch do sześciu wołów, kilka kóz i sól. Młoda dziewczyna była warta tyle samo gandur, ale mniej wołów. Niekiedy wykupywano się od najazdów, dostarczając Fulbe niewolników, gdyż ludzie potrzebowali terenów uprawnych i musieli opuszczać bezpieczne kryjówki. To rodziło wewnętrzne napięcia i walki (Vincent 1991: 100–101). O tragicznym losie niewolników w 1893 r. w Ngaoundéré mówi m.in. Siegfried Passarge, urodzony w Królewcu:

Niezliczeni handlarze odwiedzają obozy wojskowe, gdzie zawsze mogą tanio kupić niewolników. Na przykład w marcu niewolników można było dostać w Ngaoundéré po bardzo niskich cenach, często za jednego lub dwa talary... Wielu więźniów umiera w drodze przed przybyciem, wielu umiera również już po dotarciu do miasta, a ich zwłoki są następnie rzucane sępom i hienom (Passarge 1895: 484).

¹¹ *Gandura* (*gandoura*) – to termin z języka arabskiego oznaczający lekką tunikę z wełny lub bawełny, z rękawami lub bez (Cannon, Kaye 1994: 195). Noszona była w Afryce Północnej. Przeniknęła także – w nieco innej formie – do północnego Kamerunu. Przekroczyła wiele granic etnicznych i religijnych (Adama 2016: 218–223).

4. Burzliwy przełom wieków (XIX/XX)

Pojawienie się nowego gracza politycznego w tej części Afryki spowodowało szereg nowych konfliktów między i tak walczącymi ze sobą państwami, głównie Bornu, Mandara, Bagirmi i Wadai. Fulbe chcieli przełamać ich dominację także tutaj. Ale wszystkie walczące ze sobą państwa muzułmańskie ulegały śmiertelnej pokusie podbijania rozległych przestrzeni, trudnych do wykorzystania i administrowania. Ich władza rozmyła się przez to w przestrzeni, ulegała dekadencji, a następnie ruinie. O jej kruchości świadczyć może chociażby najazd wojsk Rabiha. Pod koniec XIX w. wszyscy musieli jednak stawić czoła nowym zagrożeniom, które stanowiły zakusy Europejczyków. Oddziały brytyjskie, niemieckie i francuskie z różnych stron zaatakowały państwa w Kotlinie Czadu, uskuteczniając nowy porządek, przyjęty na tzw. Konferencji Berlińskiej (listopad 1884 – luty 1885 r.)¹. W ten sposób pojawił się nowy porządek polityczny wraz z nowymi granicami i relacjami społeczno-gospodarczymi.

¹ W konferencji brały udział Austro-Węgry, Belgia, Dania, Francja, Hiszpania, Holandia, Niemcy, Portugalia, Rosja, Stany Zjednoczone, Szwecja, Turcja, Wielka Brytania i Włochy. Przyjęto na niej zasadę, że prawo do władania terytoriami jest uzależnione od efektywnego ustanowienia na nich administracji i nie może opierać się wyłącznie na deklaracji ich aneksji, co przyspieszyło ekspansję europejską w Afryce, prowadzącą do kolonialnego podziału kontynentu.

4.1. Konflikty wewnętrzne i międzypaństwowe w imię islamu

W połowie wieku XIX w państwie Bornu doszło do zmiany panującej od tysiąca lat dynastii Sajf. Impulsem do tego był wspomniany wcześniej atak Fulbe na stare imperium w 1809 r. i jego zręczna obrona, przeprowadzona przez szejcha al-Kanemiego, który nie tylko pokonał oddziały Fulbe, ale też udowodnił bezpodstawność ich argumentów teologicznych, uzasadniających tę wojnę. To za czasów jego rządów Kanembu zintegrowali się mocno z ludem Kanuri, głównie przez związki małżeńskie. On też przeniósł stolicę administracyjną Bornu do Kukawa. Odbudował także zwierzchnictwo Bornu nad Bagirmi (Zeltner 1980: 200–202).

Objęcie faktycznej władzy przez al-Kanemiego w Bornu jest klasycznym przykładem trudności w rozdzieleniu władzy świeckiej i religijnej w kręgach przywódczych Bornu. W strukturach Fulbe w kalifacie Sokoto ten podział władzy nigdy nie doszedł do skutku. Początkowo władza *maich* w Bornu miała charakter niepodzielny i sakralny zarazem, opierając się na dawnych tradycjach religijnych. Wraz ze wzrostem znaczenia islamu w elitach władzy wzrósł także – wspomniany już wcześniej – prestiż ulemów. Sięgało to jeszcze końca XV w., kiedy to władcy z dynastii Sajf przyznali im pierwsze przywileje w postaci pisanych dokumentów, tzw. *mahramy*. Przyznawały im one nietykalność (*hurma*) w zamian za zobowiązanie do modlitwy za władcę oraz zapewnienie mu błogosławieństwa (*baraka*). W kolejnych wiekach ta niezależność ulemów od władców wzrastała. Wzrastał także systematycznie ich prestiż, głównie za sprawą muzułmańskiej edukacji, chociaż *mai* Borno był uważany za *Emir al-Mu'minin* – „Przywódcę Wiernych”, a nawet kalifa. Na początku XIX w. grupa ulemów odgrywała już znaczną rolę w zarządzaniu państwem i ostatecznie doprowadziła do upadku dynastii, do którego doszło po śmierci al-Kanemiego, kiedy to faktyczne rządy objął jego syn Umaru (1837–1881). On to w 1846 r. skazał na śmierć *mai* Ibrahima, który starał

się odzyskać faktyczną władzę, sprzymierzając się z władcą Wadai przeciwko rządowi Umaru (Bobboyi 1993; Aminu 1981).

Po śmierci wybitnego władcy Abd al-Karima Sabuna w 1815 r. Wadai pogrążyło się w wewnętrznych konfliktach, które umożliwiły sułtanowi Dar Furu interwencję w 1838 r. i zainstalowanie młodszego brata Sabuna, Muhammada al-Sharifa (1838–1858), w zamian za lojalność i daninę. Muhammad al-Sharif nie pozostał jednak marionetką. Będąc z pielgrzymką w Mekce, spotkał tam Muhammada ibn 'Ali al-Sanusiego (1787–1859), założyciela sufickiego bractwa Sanusijja. Bractwo to odegrało znaczną rolę w tej części Kotliny Czad. Jego założyciel urodził się w algierskiej wiosce al-Wasita, w rodzinie duchownych muzułmańskich, pochodzenia arabskiego. W marokańskim Fezie zetknął się z kilkoma bractwami sufickimi i uległ silnym wpływom mistycyzmu. W 1824 r. rozpoczął studia w al-Azharze, a następnie osiadł w Mekce, gdzie w 1836 r. założył pierwszą zawiję na pobliskiej górze Abu Qubajs w pobliżu Mekki. Kolejna powstała w Cyrenajce, w al-Bajda, gdzie przebywał piętnaście lat (1842–1857). Stamtąd jego zwolennicy wyruszyli do Fezzanu oraz do Wadai. Doktryna bractwa zalecała powrót do źródeł islamu i bezpośrednią interpretację świętych ksiąg. Dopuszczała wybór dowolnej szkoły prawniczej. Prowadząc działalność islamizacyjną, członkowie Sanusijji otwierali nowe szkoły. W jego łonie zapanowały też silne oczekiwania mahdystyczne (Zeltner 1980: 252–264; Piłaszewicz 1994: 211–213).

Muhammad al-Sharif – władca Wadai – sprzymierzył się z bractwem Sanusijja i dzięki jego pomocy starał się przejąć kontrolę nad nowym wschodnim szlakiem handlowym, biegnącym przez twierdze bractwa w Jalu i Kufrze. Założył on nową stolicę państwa w Abéché (Abeshr), z której ściśle kontrolował kupców i ich handel. Stamtąd karawany udawały się na północ, do Banghāzī, skąd importował broń palną (Bjørkelø 1976). Muhammad al-Sharif interweniował w Bornu i plądrował sąsiednie Baguirmi, które – po najeździe Sabuny z 1805 r. – już się nie podniosło. Ta inwazja była początkiem upadku i dezintegracji państwa, którego agonია trwała przez cały XIX w. Stosunki Wadai z Dar Furem natomiast przetrwały się w nierozstrzygające najazdy i kontrataki. Muhammad al-Sharif został zastąpiony przez swoich dwóch synów, 'Ali ibn

Muhammada Sharifa (1858–1874) oraz Yusufa ibn Muhammada Sharifa (1874–1898). Obaj cieszyli się długimi, stabilnymi i dostatnimi rządami, które umożliwiły im zwiększenie handlu i rozbudowę państwa.

Znaczne osłabienie Bornu wykorzystywał skrzętnie południowy sąsiad – państwo Mandara, rządzone przez władców zwanych *tixe*. Jego wzrost był możliwy nie tylko dzięki podbojom i handlowi niewolnikami, ale również ze względu na zachowywanie umiaru w podbijanej – w miarę homogenicznej – przestrzeni i dobre administrowanie podległym terytorium. Władcy Mandara skutecznie dowodzili krajem i przez to był on tak naprawdę jedynym zorganizowanym i stabilnym państwem w regionie, chociaż mniej rozległym niż inne imperia. Dzięki wielkim transsaharyjskim przepływowi handlowym i nadwyżce pieniężnej Mandara była w stanie importować drogie produkty (bawełnę, broń) i rozwijać życie miejskie. Do urzędników administracyjnych dołączyli kupcy, przekształcając stolicę Mandary – Doulo – w prawdziwe miasto, którego wielkość i bogactwo robiły wrażenie na podróżnikach. Otoczone dwoma murami i wsparte na niewielkiej górze było jednak zbyt narażone na ataki jeźdźców na równinach. Nic też dziwnego, iż przechodzący od lat przez te ziemie Fulbe po wybuchu świętej wojny Usmana ɗan Fodio zwrócili się także w 1820 r. przeciwko Mandara, atakując granice państwa z Maroua. Nie pokonali jednak oporu ani nie osłabli dostatecznie całego państwa. Podczas tej wojny władca Mandara rozważał porzucenie Doulo na rzecz Mory, której położenie geograficzne czyniło ją nie do zdobycia dla jeźdźców. Ale stolica w 1822 r. liczyła ok. 10 000 mieszkańców. W XIX w. Mandara miała zatem dwie stolice, ale to Doulo było prawdziwym królewskim miastem (Vossart 1953: 45). Przepych miejskiego życia w stolicy Mandary ostro kontrastował ze stylem życia ich wrogów Fulbe. Świadczy o tym relacja ze zdobycia Doulo przez modibo Adama w latach 1830–1833, kiedy to Fulbe byli tak oszołomieni zdobytym bogactwem, że zaniedbali nawet porę modlitwy. Można założyć, że dla Mandara Fulbe byli barbarzyńcami (Boutrais 1984: 241).

4.2. Słomiane imperium Rabiha

Słabość wielkich państw muzułmańskich w Kotlinie Czadu pod koniec XIX w. uwidoczniła przybyła z południowego wschodu armia Rabiha (Rābiḥ az-Zubayr Ibn Faḍl Allāh)². Ten były żołnierz armii egipskiej służył u boku Zubeira Paszy³ (Al-Zubayr Rahma Mansur), znanego w Sudanie łowcy i handlarza niewolników. W roku 1874 Zubeir Pasza dokonał podboju sułtanatu Dar Fur, opierając się na wyszkolonych z niewolników żołnierzach, znanych jako *bazinguers*⁴. Kiedy dwa lata później zabiegał u kedywa w Kairze o uznanie swojej pozycji w Dar Furze, został tam uwięziony. W odpowiedzi jego syn Sulejman zbuntował się. Tuż przed stłumieniem rebelii Sulejmana w 1879 r. Rabiḥ opuścił jego oddziały i na czele swoich *bazinguers* (w liczbie ok. 800, uzbrojonych w 400 karabinów) wyruszył na podbój *Dar Fertit* – „Kraju Niewolników”⁵ – czyli



Bazinguers. Fot. R. Buchta. Domena publiczna

² Rabeh, Rabiḥ Fadlallah.

³ Z tureckiego *paşa* (albo *efendi*) – stąd często w języku polskim „pasza” – to tytuł zwyczajowo przyznawany gubernatorom i generałom, ale też oznaczał tyle co „pan” i „władca”.

⁴ Słowo o niejasnym pochodzeniu. Prawdopodobnie z języka gbaya – „pieszy żołnierz”. Inne zapisy to: *bāzinkir*, *bazinger*, *bazingir*, *basinger*, *besinger*.

⁵ Kraj Niewolników zamieszkiwała ludność nie Fur i nie arabska, ani nawet nilocka (Baumann, Westermann 1948: 289–290).

ziem na południe od Dar Furu. Tam postanowił wykroić dla siebie własne państwo, czy raczej ostoję dla intratnego handlu niewolnikami (Różański 2018). W maju 1880 r. niemiecki podróżnik Wilhelm Junker pisał:

Nawiasem mówiąc, tutaj jest mi wolno zauważyć, że Rabay [sic] był kiedyś pierwszym i najwybitniejszym kapitanem buntownika Sulejmana Zubeira, po pokonaniu którego przeniósł się na zachód. Nikt nie wiedział dokładnie gdzie, i pozostał potężnym i przerażającym wojownikiem na czele wielu tysięcy czarnych żołnierzy. Podczas moich późniejszych wędrówek na północnym zachodzie nigdy nie byłem w stanie zweryfikować niczego konkretnego na temat jego ruchów. Możliwe, że szukał nowej ojczyzny – wraz ze swoimi zwolennikami – w regionach rozciągniętych na południe od Baghirmi (Junker 1890: 124).

Według dostępnych relacji Rabih pomaszerował prosto na południe, na tereny zamieszkałe m.in. przez spokrewnionych ze sobą kulturowo Gbaya⁶ i Banda. Zamieszkiwali oni pogranicze dzisiejszego Sudanu Południowego (Bahr el Ghazal) i północnej części Republiki Środkowoafrykańskiej. Ich stare siedziby znajdowały się w Gbotu, na północny zachód od Naka (maka). Tam chciał wzmocnić swoje siły przez nowych rekrutów. Wcielał ich do swoich oddziałów siłą, jako młodocianych. Poddawał silnej indoktrynacji koranicznej, gdyż swoją władzę legitymizował islamem⁷. W tej metodzie wzorował się na poczynaniach swojego mentora Zubeira Paszy, który tak charakteryzował swoje działania:

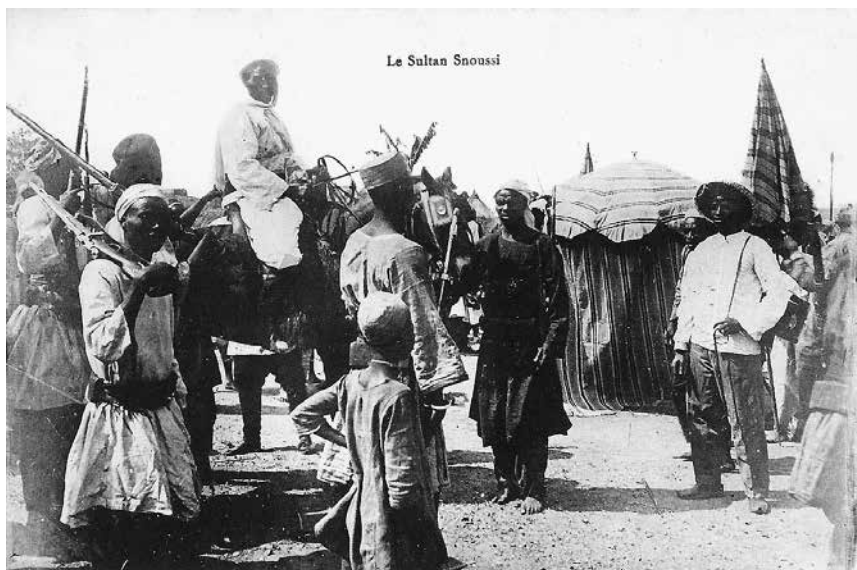
Ze swojej stolicy, Bayu, którą odtąd nazywałem Dem (*zeriba*) Zubeir, stworzyłem swój ośrodek. Stałem się królem i ludzie gromadzili się ze wszystkich stron, by zaangażować się w moją służbę. Sprowadziłem broń, zebrałem silną armię i rządziłem krajem zgodnie z Księgą i Sunną,

⁶ Aja, Kresh.

⁷ Było to szkolenie przypominające w jakiś sposób rekrutację dzieci-żołnierzy do dzisiejszych samozwańczych armii, m.in. do operującej na tych terenach Armii Bożego Oporu.

wprowadziłem prawa, aby przynieść cywilizację; i rozszerzyć stosunki handlowe (Zeltner 1988: 25).

Jednak jego pobyt miał charakter tylko czasowy. Nęciła go władza i kontrola nad głównymi szlakami handlu niewolnikami, a te były dobrze kontrolowane przez innych władców muzułmańskich. W początkowym marszu trzymał się zachodnich, umownych granic *Dar Fertit*, swoistej „ziemi niczyjej”, położonej między terenami łowieckimi od lat napa-danymi przez *Dar Fur* i *Waddai*, by tam pozyskiwać niewolników. Po drodze jego armia pozostawiła po sobie wspomnienia „niszczycielskiego huraganu”, „huragan błyskawic” (Zeltner 1988: 46). W drugiej połowie 1879 r. Rabił skierował się bardziej na północny zachód. Po przekroczeniu górnego Kotto definitywnie opuścił on dorzecza *Bahr el Ghazal* i *Ubangi* i wkroczył do dorzecza *Szari*, a dokładniej do dorzecza jeziora *Czad*. Jego armia liczyła wówczas prawdopodobnie ok. tysiąc ludzi, za którymi podążały ich żony, dzieci i niewolnicy. Na jego drodze znalazło się *Dar al Kuti*, które było niewielkim wodzostwem muzułmańskim, zwasalizowanym przez *Dar Runga*, które z kolei było zwasalizowane przez *Wadai*. Te powiązania niewielkich organizmów politycznych na obrzeżach większych państw były związane z nieustanną walką o władzę, czasowymi sojuszami i okresami względnej niezależności. *Dar al-Kuti* powstało ok. 1800 r. Pod koniec lat sześćdziesiątych XIX w. władzę w państewku przejął *Kober* (*Kobur*), zamożny handlarz niewolnikami i kością słoniową, powiązany rodowo z władcami *Bagirmi*, ale politycznie z *Wadai*. I to właśnie ochrona wojskowa z *Wadai* chroniła teraz *Dar Runga* i *Dar al-Kuti* przed zakusami *Rabiha*. W 1890 r. *Rabił* jednak odsunął od władzy *Kobera* i w jego miejsce obsadził jego bratanka *Muhammada al-Sanussiego*, pochodzącego z *Wadai* gorącego zwolennika bractwa *Sanusijja*. Został on także wodzem (sułtanem) *Dar Runga*. Sojusz został przypieczętowany małżeństwem jego córki *Khadiji* z synem *Rabiha*, *Fadlallahem*. Jednak w tym samym *Dar al-Kuti* zaczęło znajdować się już pod presją Francji. Różni odkrywcy w jej służbie zapuszczali się w tę część Afryki, szukając szlaków łączących dorzecza rzek *Ubangi* i *Shari*. W 1891 r. *Paul Crampel* – jeden z nich – został zabity przez *al-Sanussiego*,



Muhammad al-Sanussi. Pocztaówka z końca XIX w. Domena publiczna



Muhammad al-Sanussi na czele swojego oddziału.
Pocztaówka z końca XIX w. Domena publiczna

Paul Crampell.
Domena publiczna



który lojalnie przekazał broń na jego wyposażeniu Rabihowi. W początkach lat dziewięćdziesiątych strefa wpływów Dar al-Kuti rozszerzyła się znacznie, obejmując dużą część współczesnej Republiki Środkowoafrykańskiej. Jednak ta niezależność wywołała sprzeciw władców Wadai, którzy nie zaakceptowali przejścia kontroli przez Rabiha. W październiku 1894 r. władca Wadai zaatakował i zniszczył stolicę Chá, zmuszając al-Sanussiego do utrzymania wędrownego władzy przez dwa lata, po czym założył nową ufortyfikowaną osadę w N'Délé (Simiti 2014).

W 1892 r. Rabił postanowił uderzyć bardziej na północ, na popadający w ruinę sułtanat Bagirmi, oskarżając jego władcę o przyjęcie protektoratu „niewiernych”. W marcu 1893 r. jego oddziały spaliły Massenę, stolicę kraju. Wówczas *mbang* Abd ar-Rahman Gaourang⁸ przeniósł swoją stolicę do Chekna. W tym samym roku armia Rabiha uderzyła na imperium Bornu, po drodze fortyfikując się także w Karnak Logone, najbardziej znaczącym państwie Kotoko, które gościnnie otworzyło mu drzwi. Szejchu Hashim ibn Omar z Bornu wysłał przeciwko Rabihowi 15 000 zbrojnych, którzy zostali pokonani w maju lub we wrześniu 1893 r. w Am Hobbio (na południe od Dikoa), a następnie w Legaroua. Szejchu Hashim zbiegł w bezpieczne miejsce i próbował negocjować, ale został zamordowany za namową swego bratanka Muhammada ibn Abi Bakra al-Amina (Kiyari), który przejął władzę i postanowił walczyć. W pierwszym starciu pod nowym dowództwem wojska Bornu odniosły zwycięstwo, ale Rabił przegrupował i zdyscyplinował swoje siły (kazał wybatożyć nawet własnego syna Fadlallaha, chociaż odniósł w przegranej

⁸ Gaorang, Gwaranga, rządził w latach 1885–1918.



Logone-Birni. *The earth and its inhabitants, v. 1, 1892*. Domena publiczna



Armata z brązu używana przez wojska Rabiha.
Muzeum Narodowe w Ndjaména (Czad). Domena publiczna

bitwie rany). Tym razem zwyciężył Rabih, a szejchu Cari (Kyari) został pojmany i ścięty. Po zdławieniu oporu szejcha Sanda Wudaroma w 1894 r. Rabih założył swoją stolicę w Dikoa i zbudował tam dla siebie okazały pałac. W 1895 r. podporządkował sobie sułtanat Mandara (Zelter 1988: 22–151; Horowitz 1970).

Rabih rządził starym imperium przez siedem lat. Ustanowił w Bornu system rządów pośrednich, który łączył ograniczoną autonomię poddanych lokalnych wodzów z obcą kontrolą centralną. Dawni władcy prowincji i dworzanie, którzy mu się podporządkowali, mogli zachować i zarządzać swoimi lennami i posiadłościami terytorialnymi pod ścisłym nadzorem jego dowódców wojskowych osiadłych w Dikwie. Był to rodzaj dyktatury wojskowej, ogromnego obozu wojskowego, w którym Rabih i jego podkomendni mogli karać podbitych poddanych na sposób wojskowy. Każda osoba w państwie była postrzegana jako własność głównodowodzącego i tak też traktowana. Wprowadzono w życie prawo szariat, ale też zracjonalizowano zbieranie podatku. Rabih miał ostatnie słowo we wszystkich sprawach zarówno cywilnych, jak i wojskowych. Mimo tych dyktatorskich zakusów od strony ekonomicznej państwo radziło sobie lepiej niż za poprzednich rządów (Kyari 1977).

4.3. Sułtanat Bamum – nowe centrum życia muzułmańskiego

W XIX w. ukształtował się też – w dużej mierze niezależnie od wydarzeń w północnym Kamerunie – nowy sułtanat Bamum, położony w dzisiejszym administracyjnym regionie zachodniego Kamerunu, ze stolicą w Bafoussam⁹. Jego współczesne granice pokrywają się zasadniczo z departamentem Noun, którego stolicą administracyjną – i zarazem stolicą wspomnianego sułtanatu – jest Foumban. Na tym terenie mieszkają głównie Bamum¹⁰. Bamum, Tikar, Bamileke i wielu ich sąsiadów zalicza

⁹ *Fussep* w języku miejscowym.

¹⁰ Inne nazwy: *Bamoun, Bamun, Bamoum, Mom, Mum* (Mouppu 2017: 29).

się do tzw. ludów Semibantu. W ich kulturach dominują elementy Bantu, ale wyraźnie widoczny jest także wpływ kulturowy tzw. ludów Sudanu Środkowego. Ponadto w kulturach z ich obszaru – tzw. płaskowyżu zachodniego, pokrytego głównie sawanną (*Grassfields, Grassland*) – znaleźć można wiele elementów kulturowych Fulbe i Hausa. Podstawą gospodarki było wśród nich tradycyjne rolnictwo typu kopieniackiego. Uprawiano głównie pochrzyn (jam, ignam), maniok i proso. Nad rzekami rozwinęło się także rybołówstwo. Tu i ówdzie zachowały się tradycje łowieckie. Ludy te zasłynęły także z produkcji przedmiotów przemysłowych i artystycznych, np. rzeźby w drewnie (różne figurki i motywy zdobnicze), wazonów, bębnow itp. Sztukę religijną reprezentowały m.in. wszelkiego rodzaju maski oraz statuetki nagrobne i rodowe. Ozdobnymi motywami bywały często zwierzęta (pająki, żaby, jaszczurki, węże, kameleony, bawoły itp.). Artyści inspirowali się także zwierzętami z bajek (słoń, antylopa karłowata, lampart itp.). Ich rodziny są przeważnie patriarchalne, chociaż kobiety są otoczone szacunkiem i często dopuszczone do życia publicznego. Obok wielkich rodzin ważną rolę w organizacji społecznej stanowią kasty oraz „klasy wieku” (Baumann, Westermann 1948: 331–333; Tardits 2004).

Bamum byli wyznawcami tradycyjnych religii afrykańskich, które cechowała wiara w bogaty nadnaturalny świat duchowy, poczynając od najbliższych ludziom duchów przodków, czyli zmarłych, którzy osiągnęli ten status. Wspólnota duchów przodków stanowiła podstawowe ogniwo łączące świat widzialny z niewidzialnym. Tak jak i inni Afrykanie wierzyli, że zmarli pozostają w nieustannym kontakcie z żyjącymi, opiekują się nimi i okazują im pomoc, ale mogą też karać. Z tego wynika potrzeba pamięci o nich, która wyraża się w tzw. kulcie przodków. Następnie wyróżnić można bogaty świat pozostałych duchów. I chociaż wiele kontrowersji wśród badaczy tradycyjnych religii afrykańskich budzi wiara w Istotę Najwyższą, to jednak trzeba przyznać, iż jej koncepcja zawiera w sobie elementy immanentne i zarazem transcendentne (Różański 2020: 179–244).

Bamum – podobnie jak kilka sąsiednich ludów – wiążą początki swego państwa i pochodzenie z ludem Tikar. Ten z kolei swoje legendarne

pochodzenie wywodził z nad Nilu w dzisiejszym państwie Sudan. Tikar za swojego pierwszego *mfonta*¹¹ („władcę”) już na terenach dzisiejszego Kamerunu uważają Nya Sana. Niewiele wiadomo o nim i jego panowaniu, ale umieszcza się je w XII w. Tikar byli osiedleni w okolicach dzisiejszych miast Banyo i Tibati, skąd byli systematycznie wypierani dalej na południe i zachód, zwłaszcza w wieku XVIII i XIX, najpierw przez Samba Leko¹², następnie przez Fulbe. Według tradycji o wiele wcześniej, bo pod koniec XIV w. (1394) nad górnym biegiem rzeki Mbam powstało wodzostwo Bamum, założone przez Nchare Yen (Nshare Jen), pochodzącego z rodu *mfonta* Tikar z Rifoum¹³. W wyniku walk dynastycznych przekroczył on rzekę i założył wodzostwo w Nji-Mom, na północ od Foumban. Dzięki swej waleczności, ale przede wszystkim zdolnościom politycznym, umiejętnie podporządkował sobie kilkunastu okolicznych wodzów, stając się naczelnym *fonem* *Pa-Mbam* – „ludu Bamum”. Następnie granice jego wodzostwa poszerzyły się o tereny *Mfom-Ben*, od którego pochodzi nazwa „Foumban”. Tradycja ustna przechowała pamięć o Nchare Yen, a także o jego towarzyszach, wśród których byli także Mumta i Ngunso, jego dwaj kuzyni, założyciele wodzostw *Nditam* i *Banso*. Nchare Yen stał się *mfontem* Bamum, mogąc swobodnie wybierać następcę spośród swoich synów (Owona 2015: 63–64).

Historia zapoczątkowanej przez niego dynastii pełna jest walk z sąsiadami, a także wewnętrznych walk o władzę. Dla państwa Bamum szczególnie zasłużył się *mfonta* *Mbuembue Mandk*¹⁴ (1757–1814), który poszerzył polityczną kontrolę aż do rzeki *Noun* – granicznej rzeki z *Bamileke* – pokonując 48 wodzów. On też ufortyfikował Foumban, broniąc w ten sposób swoje państwo przed inwazją muzulmańskich Fulbe, atakujących z północy. Jego też uważa się za twórcę symbolu Bamum – dwugłowego węża, znanego jako *ngnwe peh tu*. On też utrwalił

¹¹ Inne nazwy: *nfon*, *fon*.

¹² Inne nazwy to *Chamba*, *Tchamba*, *Tsamba*, *Daka* i *Chamba-Ndagan*. Współcześnie żyją oni na terenie Nigerii i Kamerunu.

¹³ Wielu badaczy jednak przesuwają czas panowania Nchare Yen na wiek XVI (Mane 2017: 42).

¹⁴ Inne nazwy: *Mbouombouo*, *Mbuembwe*, *Mbwe-Mbwe*, *Mbwé-Mbwé*.

konstytucyjną organizację królestwa. Opierała się ona na władcy (*mfon*) i notablach (*nkom*). Mfon miał nieograniczoną władzę. Był właścicielem wszystkiego i wszystkich w królestwie, mając prawo do decydowania o życiu lub śmierci każdego ze swoich poddanych. Był naczelnym dowódcą sił zbrojnych. Mógł sam wypowiadać wojnę i zawierać pokój. Mógł przesiedlać poddanych. Otaczała go atmosfera *sacrum*, gdyż był także przywódcą religijnym. Ważną rolę odgrywała też królowa-matka (*shetfon*) (Mouppu 2017: 36–37). Joseph Owona wymienia precyzyjnie członków jego rządu, złożonego z *nkom* (notabli). Mfon ma trzech zastępców (*gbetngni mfon*). Pierwszy jest odpowiedzialny za sprawy zewnętrzne, stosunki z innymi wodzostwami i relacje z wielkimi rodami, a także za zarządzanie skarbem państwa. Drugi zastępca zarządza sprawami wewnętrznymi, małżeństwami między notablami itp. Trzeci jest odpowiedzialny za sprawy szeroko pojętej kultury. Rząd uzupełniają ministrowie, którym przewodzi *nji fonfon* – premier. Wspomagają go: *manshut tupanka* – minister wojny i dowódca armii; *tita-ngu* – dzisiaj rzecznik mфона; *manshut takum* – odpowiedzialny za dostawy żywności dla pałacu; *mfo ghome* – nadzorca posiadłości mфона. *Nkom* – liczna grupa notabli – składa się z przedstawicieli najbardziej zasłużonych rodów, jak również z przedstawicieli zwasalizowanych i podporządkowanych władców (Owona 2015: 65–68).

Mfon przewodniczył też obrędom *Nguon* (*Ngouon*), podczas których zbierano amulety o mistycznej mocy do torby mфона (obrzęd *shapam*), aby pomóc mu w rządach. Obrzędy te były związane z pierwszym świętem zbiorów (czerwiec–lipiec)¹⁵. Głowy rodów przynosiły część swoich zbiorów do pałacu. Mfon wysłuchiwał na dziedzińcu wszystkich skarg zgłoszonych do trzech urzędników i ustalał sposób rozwiązania problemów. Następnie odbywała się wielka uczta oraz ofiary (libacje) na grobach zmarłych mfonów¹⁶.

¹⁵ 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 (Kpoumie Nchare 2021).

¹⁶ *Nguon* został zdelegalizowany przez administrację francuską w 1924 r., a następnie przywrócony w 1936 r.

Po śmierci mfonu Mbuembue walki nie ustały, tak z wrogami zewnętrznymi, jak i o władzę. Mfon Nsangu zginął ok. 1888 r. w walce z ludem Nso¹⁷. Przeciwnicy obcięli mu głowę i zabrali do swej siedziby w Kimbo¹⁸. Po jego śmierci rządy sprawowała jedna z jego żon – Njapdunke (Nzabndunké) – wraz ze swoim kochankiem Gbetnkom Ndo'mbue. Późniejszy dziedzic tronu – Njoya (Ndzoja) – był małoletni, chociaż w 1889 r. został intronizowany przez królową-matkę (*shetfon*) Ngoungouore. Kiedy chciał później faktycznie przejąć władzę, musiał zmierzyć się z buntem Gbetnkom. Wtedy to wezwał na pomoc lamido z Banyo. To samo uczynił jednak Gbetnkom. Lamido Oumarou z Banyo zdecydował się wesprzeć prawego dziedzica. W 1895 r. siły Gbetnkoma zostały rozbite. Fulbe zajęli Foumban. Opuścili miasto, zabierając z sobą 15 000 jeńców i wiele dóbr, m.in. 170 wozów soli. Pozostawili natomiast w mieście kilku nauczycieli islamu, gdyż kontakt z potęgą Fulbe zaowocował przyjęciem przez młodego mfonu islamu. W ten sposób przyłączył do niego tytuł sułtana z Foumban (Yahya 2009: 30; Mveng 1963: 233; Gaillard 1989: 93; Tardits 1980: 576). W tym czasie z południa nadciągali też powoli Niemcy, którzy w 1884 r. formalnie przejęli ziemie zwane Kamerunem, o niesprecyzowanych jeszcze granicach. Pionierem penetracji handlowej i politycznej w tej części Kamerunu stał się Eugen Zintgraff. Bardzo istotna w tym przedsięwzięciu była jego wyprawa w latach 1888–1890, którą odbył już w towarzystwie żołnierzy. Doszedł wtedy do Bali (na zachód od Bamenda), gdzie sprzymierzył się z miejscowym władcą Galagą I i razem z nim walczył przeciwko innym wodzom, m.in. władcy Mankon. Dzięki temu Bali (Baliburg) stał się ważnym miejscem na mapie początkowej ekspansji niemieckiej, a Galaga I sprzymierzeńcem przybyszów¹⁹.

Sułtan Ibrahim Njoya z Foumban szybko dostrzegł złożoność sytuacji politycznej, w której przyszło mu rządzić. Umocnił Foumban, budując mur i podwajając fosę obronną miasta. Zbudował także piec hutniczy,

¹⁷ Nso wywodzą się z ludu Tikar.

¹⁸ Dzisiaj Kumbo.

¹⁹ Opis jego podróży zawarty jest w: Zintgraff 1895.



Sułtan Ibrahim Njoya i jego żony. Pocztówka z XIX w. Domena publiczna

rozwinął rzemiosło tkaczy, farbiarzy i innych rzemieślników. Zmonopolizował handel tkaninami. Jego pałac posiadał 300 krosien i stosował 6 różnych barwników. Niektóre z nich odkrył sam Njoya. Władca wynalazł także język pisany, wykorzystujący 510 znaków i 10 cyfr, nie chcąc używać pisma arabskiego. Język ten został ostatecznie skondensowany do rozmiarów sylabariusza składającego się z 73 znaków. Kiedy 6 lipca 1902 r. do Foumban dotarł Hans von Ramsay, dyrektor Gesellschaft Nordwest-Kamerun, został powitany przez władcę z otwartością i honorami. On sam również był otwarty na współpracę z nowymi władcami Kamerunu. A kiedy w 1906 r. Niemcy sformowali korpus ekspedycyjny przeciwko Nso, dostali także wojskowe wsparcie od sułtana. Po zwycięstwie Njoya odzyskał głowę swego ojca Nsangu, co było ważne dla legitymizacji jego władzy w Foumban. To wydarzenie zacieśniło więzy sułtana z Niemcami, dzięki czemu sułnat Foumban rozwijał się ekonomicznie. Ważnym elementem było m.in. wprowadzenie uprawy słodkich ziemniaków oraz żółtosoczy strzałkowatej (macabo). Rozwijało się także



Sułtan Ibrahim Njoya
na swoim tronie.
Pocztówka z kolekcji
Adama Rybińskiego

rzemiosło artystyczne, o czym świadczy jedno z arcydzieł dworskiego przemysłu – wysadzany m.in. perłami tron władcy, który trafił do muzeum etnologicznego w Berlinie (Owona 2015: 63–70; Njoya 1977).

Dobre relacje z władzami niemieckimi przełożyły się także na otwartość sułtana na misje chrześcijańskie. W 1888 r. brytyjskie Baptystyczne Towarzystwo Misyjne przekazało swój majątek w Kamerunie międzywyznaniowemu Bazylejskiemu Ewangelickiemu Towarzystwu Misyjnemu (*Evangelische Missionsgesellschaft in Basel*)²⁰, zwanemu powszechnie „Misją Bazylejską”. W 1906 r. sułtan Njoya zezwolił Misji Bazylejskiej

²⁰ Misja została założona jako Niemieckie Towarzystwo Misyjne w 1815 r. Misja później zmieniła nazwę na Bazylejskie Ewangelickie Towarzystwo Misyjne, a ostatecznie na Misję Bazylejską. W 1816 r. towarzystwo zbudowało szkołę do szkolenia misjonarzy. Szkolili się tam m.in. misjonarze z anglikańskiego

na otwarcie szkoły w Fouban dla około sześćdziesięciu uczniów, zarówno chłopców, jak i dziewcząt. Do Doumban przybył pastor Martin Göhring. Sułtan Ibrahim Njoya zapoznał się nieco wcześniej z chrześcijaństwem dzięki kupcom z Nigerii. Pozostawał pod dużym wrażeniem wiedzy i nauczania misjonarzy, zdecydowanie potępiających bożki, ofiary z ludzi i poligamię. Ewangelia rozprzestrzeniała się w Fouban wśród notabli, żon i dzieci sułtana, pociąganych tak samo przez islam, jak przez chrześcijaństwo. Sam sułtan nie przyjął jednak chrześcijaństwa. Jak twierdził w rozmowie z pastorem Martinem Göhringiem, nadawałby się na baptystę, ale wymóg posiadania tylko jednej żony uniemożliwił mu podjęcie decyzji. A według niektórych świadectw sułtan miał ok. 150 żon i wiele setek dzieci. W 1908 r. król udał się nawet do Buea, aby leczyć się z dolegliwości oczu, a następnie zatrzymał się na pięć dni w stacji misyjnej Victoria, gdzie został ciepło przyjęty wraz ze swoimi 20 jeźdźcami i 50 nosicielami tronu królewskiego. 25 grudnia 1909 r. pierwszych 80 chrześcijan zostało ochrzczonych, a następnego dnia odbyła się ich pierwsza komunia święta. Pastor Göhring regularnie chodził do pałacu, aby rozmawiać z królem i jego doradcami. Wpuszczano tam tylko mężczyzn. Pod wpływem nauczania chrześcijańskiego skrócił on tydzień pracy poddanych oraz opracował synkretyczną doktrynę (tradycyjne religie, chrześcijaństwo, islam), która wkrótce była nauczana w założonych przez niego szkołach: w jego państwie pojawiło się ich szybko aż 47 (Slageren 2005: 41–42; Gaillard 1989: 94).

W historii przenikania islamu i chrześcijaństwa na tereny Bamun widać wyraźnie, iż obydwie religie – przynajmniej w ocenie władców Bamun – nie były sprowadzane do ich podstawowego charakteru, czyli prowadzenia do „zbawienia” (różnie rozumianego), do łączności z *sacrum*. Mfon Ibrahim Njoya patrzył także na obydwie religie pod kątem ich instrumentalnego wykorzystywania do realizacji celów pozareligijnych, przede wszystkim utrzymania władzy i wpływów finansowych. Przy czym widać też było w jego działaniach, że chciał ocalić jak najwięcej

Kościelnego Towarzystwa Misyjnego (*Church Mission Society* – CMS), dawniej znanego jako *Church Missionary Society*.



Sułtan z Foumban. Pocztaówka z kolekcji Adama Rybińskiego

elementów z tradycji Bamum. Tym można wytłumaczyć jego otwarcie na islam i chrześcijaństwo, a nawet próbę utworzenia religii synkretycznej. Jednak ostatecznie szala przechyliła się na stronę islamu, głównie z powodu powiązania misji chrześcijańskich z władzami kolonialnymi, zwłaszcza francuskimi, z którymi władca Bamum wszedł w ostry konflikt. Działo się tak, pomimo iż formalnie Francja uważała się za państwo laickie. Być może bez tego konfliktu pozostawanie na straży własnej tradycji i interesów, a także akceptacja nieuchronnych zmian w gospodarce i polityce, skłoniłyby władcę królestwa Foumban do formalnego przyjęcia chrześcijaństwa.

4.4. Ekspansja europejska i ruchy mahdystyczne

Na przełomie XIX i XX w. to wydarzeniom politycznym w Kotlinie Czadu zaczęli nadawać Europejczycy, którzy nie wchodzili sobie nawzajem w drogę, gdyż na konferencji berlińskiej (1884–1885) ustalili wstępne zasady podboju kontynentu. Francuzi zbliżali się do jeziora Czad od południa, z terenów dzisiejszej Republiki Środkowoafrykańskiej, oraz od północy, przecinając Saharę. Niemcy robili szybkie postępy w podboju dzisiejszego Kamerunu, począwszy od 1884 r., od zajęcia portu Duala. Brytyjczycy zbliżali się także od południa, opanowując wielkie połacie dzisiejszej Nigerii. Rabiḥ, nowy szejchu imperium Bornu, widząc te postępy, próbował zbliżyć się – bezskutecznie – do Brytyjczyków, którzy uznawali go za „sultana Bornu”. Większe zagrożenie widział w posunięciach francuskich, które odczuwał już podczas swoich wcześniejszych podbojów. 28 sierpnia 1897 r. jego dawny sojusznik al-Sanussi zgodził się na ustanowienie francuskiego protektoratu nad Dar al-Kuti poprzez traktat o handlu i sojuszu²¹, który podpisał w imieniu Francji Émile Gentil.

Na początku 1898 r. Rabiḥ zdecydował się zaatakować Bagirmi, które oddało się pod protektorat Francji. *Mbang* Abd ar-Rahman Gaourang wezwał na pomoc Francuzów. Z odsieczą wyruszył oddział porucznika Henri Bretonneta. W 1899 r. Rabiḥ z 15 chorągwiami skierował się przeciwko Francuzom. 17 czerwca 1899 r. Rabiḥ pokonał Bretonneta pod Togbao i zdobył 3 działa oraz 150 karabinów. Na wieść o tym Émile Gentil opuścił Gribingi i wraz ze swymi ludźmi, statkiem oraz łądem, wyruszył do Kouno, gdzie dotarł 28 października. Rabiḥ przeciwstawił mu 9 chorągwi, pozostałe bowiem wyruszyły po prowiant. Straty Francuzów były znaczne: 46 zabitych i 106 rannych na 344 walczących. 30 października Rabiḥ wycofał się do Dikwa, by zreorganizować swoje siły. Tymczasem na teren Czadu dotarły dwie nowe kolumny francuskie: jedna pod dowództwem Joalland-Maynier z Niamey w Nigrze, druga

²¹ Traktat był zmieniany dwukrotnie: 18 lutego 1903 r. i 26 stycznia 1908 r., ale Dar al-Kuti zachował niezależność aż do śmierci Sanussiego 12 stycznia 1911 r.

pod dowództwem Foureau-Lamy, który przeszedł pustynię przez Agades i Zinder. 18 lutego 1900 r. obydwie kolumny połączyły się pod wodzą Lamy i zdobyły Kousseri. Rabił wyruszył w kierunku Kousseri. Okopał się w pobliżu Rijil na brzegu Szari i oczekiwał na atak. Armia francuska nie była liczna, ale dobrze uzbrojona: 788 nowoczesnych karabinów, 3 działa kal. 80 mm i jedno działo szybkostrzelne kal. 40 mm. Artyleria odgrywała ważną rolę w bitwie. 22 kwietnia 1900 r. połączone grupy francuskie zaatakowały obóz Rabiha i rozbiły go. Rabił wycofał się, powrócił jednak i zaatakował. W walce zginął komendant Lamy i Rabił (Zeltner 1976; Amegboh 1977). W następnym roku oddziały francuskie spacyfikowały niedobitki armii Rabiha w Bornu (sierpień 1901 r.). W ten sposób tysiącletnia historia Kanem-Bornu dobiegła końca. Przez większość swojego istnienia było to nie tylko hegemoniczne państwo w północno-środkowej Afryce, ale także islamski ośrodek obejmujący



Ucięta po bitwie głowa Rabiha.

22 kwietnia 1900 r.

Rys. J. Lavée, 1901 – na podstawie fotografii. Domena publiczna

kilka centrów edukacyjnych, które przyciągały uczonych z kilku części zachodniej, północnej i północno-wschodniej Afryki.

Po pokonaniu armii Rabiha wojska francuskie podbiły Kanem (1902), Wadai (1909), Ennedi i Borkou (1915). W ten sposób Czad stał się francuski. Już w 1910 r. połączono go, wraz z kolonią Ubangi-Szari (utworzoną w 1905 r.), Kongo, Gabonem i Czadem, w jedną Francuską Afrykę Równikową.

Pierwsza niemiecka wyprawa zbrojna na ziemię północnego Kamerunu zakończyła się niepowodzeniem. W 1888 r. Niemcy zostali pokonani przez oddziały lamido z Tibati. Opór lamido z Tibati został przełamany dopiero dziesięć lat później przez oddziały dowodzone przez por. Radtke. Krwawa bitwa 24 listopada 1894 r. oddziałów niemieckich pod dowództwem Passarge oraz oddziałów lamido z Reï Bouba pozostała nierozstrzygnięta.

Drogę do podboju północnego Kamerunu znacznie ułatwili Niemcom Brytyjczycy, którzy w 1900 r. zaatakowali emira Zubairu (Djubeiru) z Yola, zajmując stolicę emiratu i włączając ją do Nigerii. Emir schronił się w lamidacie Bibemi, gdzie odnawiał armię. W 1901 r. niemiecki kpt. Cramer von Clausbruch podbił Ngaoundéré i doszedł do Garoua, gdzie się ufortyfikował. Emir Zubairu z Yola zaatakował nowego wroga, lecz uległ jego broni automatycznej. Wycofał się zatem do lamidatu Golombé, a następnie do Maroua, gdzie w styczniu 1902 r. stoczono decydującą bitwę o panowanie nad Kamerunem północnym. Zakończyła się ona pogromem oddziałów Fulbe. Sam emir Zubairu schronił się w górach Mogazang, gdzie zginął z rąk Kirdi. Lamibe z północy Kamerunu złożyli przysięgę wierności Rzeszy Niemieckiej. W tym samym roku dowodzący wojskami niemieckimi major Hans Dominik zajął stolicę Mandara – Mora²² oraz Kousseri. On także założył garnizon wojskowy w Garoua.

Niemiecka ekspansja nie ominęła także lamidatu Reï Bouba. W 1899 r. władzę po ardo Bouba Njidda przejął jego syn, Mal Hammadou. 24 grudnia 1901 r. jego kawaleria starła się z niemieckim oddziałem dowodzonym przez por. Radtke, między Djouroum a Reï. Po krótkiej bitwie oddziały

²² Ostatnia stolica Mandara, przeniesiona tam przez Rabiha.



Oddziały lamido z Ngaoundéré.
Pocztówka z początku XX w. z kolekcji Adama Rybińskiego

lamido wycofały się, pozostawiając na polu 250 poległych. Następnie oddział niemiecki podszedł do stolicy lamidatu i zaczął ją ostrzeliwać z dział, co spowodowało ucieczkę władcy. Niemcy zajęli Reï Bouba, a ardo Mal Hammadou został zabity przez swoich podwładnych (Eldridge 1979: 221–224)²³. Władzę po nim przejął jego brat, ardo Bouba Djama'a, który nawiązał pokojowe stosunki z Niemcami. Pomimo tego terytorium lamidatu zostało nieco uszczuplone poprzez niemiecko-francuskie komisje graniczne, które włączyły jego część (tereny Gbaya) w granice kolonii francuskich. Na dodatek duża część ludności Dii uciekła spod autorytarnych rządów Bouba Djama'a na tereny lamidatu Ngaoundéré, osiedlając się zwłaszcza w okolicach Mbé. Podbój północnego Kamerunu został zakończony.

²³ Relacja z walk autorstwa porucznika Radtke w: Eldridge 1963: 46–55.

Lamibe kameruńscy zaczęli układać swoje relacje z nowymi władcami, którzy potrzebowali miejscowej administracji i wsparcia w terenie. Oczekiwaniom obydwu stron wyszedł naprzeciw wprowadzony przez Niemców pośredni system rządzenia. Władza terenowa pozostała nadal w rękach lamibe.

Jednak nie wszyscy muzułmanie podzielali konformizm lamibe. Burzliwe wydarzenia z końca XIX w. wielu zaczęło interpretować jako urzeczywistnianie się muzułmańskiej apokalipsy. Napór oddziałów kolonialnych kojarzono z pochodem armii dzikich narodów Goga i Magoga. Odwoływano się znowu do mesjańskich prorocत्व Usmana dān 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, ciemniźcyiele, 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 zajętych przez „niewiernych”, chrześcijan, czyli Europejczyków (Siwierska 1999: 21–22). Wielu myślało o migracji 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 dān 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 prężnie 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 wyprowadził swoje wojsko przeciwko niemu. Szejjch Hayatu pokonał jednak armię emiratu, co przyniosło mu rozgłos i powiększyło jego szeregi. W 1893 r. zawarł sojusz z oddziałami Rabiha, który wkrótce potem podbił imperium Bornu. Szejjch 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 następcę Rabiha (Njeuma 1994).

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 obwołał się władcą Saliru. Na terenie niemieckiego Kamerunu powstania w imię islamu wzniesiono w tym samym czasie Mal²⁴ Alhadji w Diamaré oraz Goni²⁵ 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 mieli zostać wypędzeni, a lamibe z nimi współpracujący oraz inni kolaboranci – przykładnie ukarani za zdradę sprawy wiary. Upadek państw muzułmańskich, który nastąpił, był 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

²⁴ Skrócona forma od *malum* – nauczyciel Koranu. Jest to zniekształcona forma arabskiego tytułu *mu'allim* – ‘profesor’. Zob. wyjaśnienie w następnym rozdziale.

²⁵ *Goni* to tytuł nadawany komuś, kto potrafi z pamięci wyrecytować cały tekst Koranu. Był on nadawany na terenie Bornu (w j. kunuri *gonyi*, w j. hausa *gvàni*). Nie jest on używany przez kameruńskich Fulbe (Seignobos, Tourneux 2002: 121).

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 Bogo w północnym Kamerunie, gdzie wcześniej nocował kapitan Karl Heinrich Zimmermann, będący w drodze z Kousséri do Doukba. Następnie ruszyli w kierunku Malam-Péteł, 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 Mał Alhadjim. Został schwytyany i powieszony przez lamido Soudiego z Maroua w Doumrou. Wraz nim powieszono także innych mahdystów, w tym lawana²⁶ Bassiru z Goudoum-Goudoum (Temgoua 2014: 239–241; Holtedahl, Mahmoudou 1999).

Wiadomości źródłowe na temat działalności i osoby mahdysty Goni Wadaya nie są jednolite. Nazywał się Muhammadu al-Uadawiyu. Był także nauczycielem Koranu. Nazywano go niekiedy w literaturze również *marabutem*²⁷.

Pozostawał 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 mużłmańską. W swoich wystąpieniach głosił ideę mahdiego, wzywając Fulbe do połączenia sił i wypędzenia niewiernych, białych uzurpatorów, z ziemi wierzących. Miał to być džihad na miarę Usmana dan Fodio,

²⁶ Termin pochodny od tytułu *lawân* w j. kanuri. Jest to derywat od arabskiego *al'awan* – pomocnik (Hagenbucher-Sacripanti 1977: 235).

²⁷ Termin traktowany w literaturze często jako synonim *maluma*. Pochodzi od portugalskiego *marabuto*, który jest zniekształceniem arabskiego *murabit* (żołnierz na służbie), fr. *marabut* (Seignobos, Tourneux 2002: 180). Naturalnie w literaturze oznacza on także mięsożernego ptaka z rodziny bocianów.

przywracający dawną świetność. Kazania Goniiego Wadaya w meczecie w Ngaoundéré przyciągały znaczną liczbę słuchaczy. Zaczynał mieć coraz większą grupę zwolenników. Dlatego też lamido z Ngaoundéré wyгнаł 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 Goniiego Wadaya odnieśli przytłaczające zwycięstwo. Ten tryumf powiększył ich szeregi. Jednak trudno ustalić dane szacunkowe co do liczby mahdystów biorących udział w powstaniu. Musiała być ona jednak znaczna – 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 rozpierzchli się. Niemcy wyłapali jednak popierających go lamibe i powiesili na rynku w Garoua (Eldridge 1992; Temgoua 2014: 241–245; Njeuma 1993).

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

Pierwsza wojna światowa zmieniła mapę polityczną Afryki i położyła kres panowaniu niemieckiemu w Kamerunie. 4 sierpnia 1914 r. Niemcy wypowiedziały wojnę Francji i Anglii. Działania wojenne objęły również Kamerun. Wojskami francuskimi dowodził generał Joseph Aymerich. Uderzyły one z terenów Francuskiej Afryki Równikowej: z Gabonu (pułk gaboński), z Kongo (batalion), z Ubangi-Szari (regiment) oraz z Czadu (pułk).

Od września 1914 r. trwała wspólna operacja francusko-brytyjsko-belgijska dowodzona przez brytyjskiego generała Charlesa Dobella. W skład tych wojsk wchodziły francusko-angielskie siły morskie pod dowództwem kapitana Tirarda, siły desantowe składające się z trzech

batalionów strzelców francuskich oraz ok. 4000 żołnierzy brytyjskich ze Złotego Wybrzeża, Sierra Leone i Nigerii. Korpus Ekspedycyjny wyładował 26 września 1914 r. w Douali, która poddała się 27 września. 13 i 14 października Anglicy zajęli Victorię i Buea. Pułkownik Karl Zimmermann miał do dyspozycji zaledwie 4000 żołnierzy. Niemcy wycofali się do Jaunde, a następnie 31 grudnia 1915 r. opuścili przyszlą stolicę i przeszli do Gwinei Hiszpańskiej.

Od 19 grudnia 1914 r. do 10 czerwca 1915 r. oddziały brytyjskie i francuskie toczyły bitwę z Niemcami pod Garoua. Niemcy zgromadzili tam 44 Niemców i 4000 Afrykanów. Niemcy posiadali lekką artylerię oraz karabiny maszynowe. Alianci byli gorzej uzbrojeni. Garnizon w Garoua skapitulował dopiero po sprowadzeniu przez aliantów ciężkiej artylerii. Bitwę kolonialnych potęg śledził ardo Bouba Djama'a. Posyłał zaopatrzenie zarówno Niemcom, jak i aliantom. Walczące strony okazały solidarność i nie przeszkadzały transportom żywności. Jedni i drudzy za nią płacili. Po kapitulacji Garoua ardo wydał ucztę na cześć zwycięzców, a potem pomagał bić Niemców pod Ngaoundéré. Następnie wojska alianckie zdobyły Maroua. Najdłużej Niemcy bronili się w Mora, które skapitulowało dopiero 18 lutego 1916 (Eldridge 1979: 231–237; Kurek 1988: 124–126; Strachan 2007: 19–60).

Szybko rozpoczęły się rozmowy aliantów dotyczące sposobu rządzenia nowym terytorium bądź jego podziału. Francuzi bezdyskusyjnie chcieli przyłączyć do Francuskiej Afryki Równikowej tereny Nowego Kamerunu (*Neukamerun*). Kolejne dyskutowane propozycje to podział niemieckiego Kamerunu na północ–południe lub wschód–zachód (wzdłuż rzeki Sanaga). Mówiono także o kondominium angielsko-francuskim – systemie, który został ostatecznie przyjęty i zaczął obowiązywać w grudniu 1914 r. i trwał do marca 1916 r. Zdecydowano się na podział, ale kwestia granic między terytorium brytyjskim i francuskim w Kamerunie powracała wielokrotnie. Negocjacje wznowiono 6 marca 1919 r. 10 lipca 1919 r. doszło do podpisania tzw. Deklaracji Milnera-Simona, na mocy której Francja przekazała Wielkiej Brytanii całość terytoriów Bornu (Dikwa) na północy oraz część terenów przy rzece Mungo. W zamian Francja otrzymała tereny w kraju Bamileke w pobliżu Dschang, a także pas ziemi

graniczący z okręgiem Ngaoundéré. Ustalenia te zostały zaakceptowane przez Ligę Narodów 20 lipca 1922 r. Wtedy też Kamerun Brytyjski stał się terytorium mandatowym Ligi Narodów, podobnie jak Kamerun Francuski (Nga Efoaba 2018: 26–31).

4.5. Zwrot Fulbe ku Tidżaniji

Na przełomie XIX i XX w. można też zaobserwować powolne przechodzenie lamibe Fulbe z bractwa Kadirijja do bractwa Tidżanija. Widoczny przy tym był także wzrost egalitarności nowego bractwa, do którego przystępowały już nie tylko elity Fulbe.

Bractwo Tidżanija zostało założone przez Ahmada Tidżaniego (1737–1815), Berbera z Algierii. Po odbyciu kilkuletniej pielgrzymki 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 w Maroku, gdzie życzliwie przyjął go sułtan i gdzie założył zawiję (ośrodek modlitewny i szkolny)²⁸. Ahmad al-Tidżani uważał się za człowieka bezgrzesznego, a swoje bractwo wynosił ponad inne bractwa, domagając się od swych zwolenników zerwania z nimi. Członkowie bractwa wierzyli, że ich szejchowie tworzą hierarchię duchową i że każdy z nich ma swoje funkcje i obowiązki, stosownie do jego rangi. Na czele tej hierarchii stoi jeden szejch – Quib (Filar), czyli założyciel bractwa. Jako jedyny ma poprowadzić swych zwolenników do raju, bez sądu bożego i kary za popełnione grzechy. Bezpośredni kontakt Ahmada al-Tidżaniego z prorokiem Mahometem miał zapewnić Tidżaniji wyjątkowy status na tle innych ścieżek sufickich. Na terenie północnej Nigerii idee bractwa Tidżanija zaczął propagować Al-Hadżdż Umara Talla (1794–1864), znany także jako Umar al-Futi, wielki propagator bractwa wywodzący się z Senegal, przez swe

²⁸ Termin *zawija* (dosł. ‘kąt’, ‘miejsce schronienia’) jest używany w Maghrebie. Składa się zazwyczaj z kompleksu budynków otoczonych murem, wśród których jest meczet, szkoła koraniczna, pomieszczenia dla szejcha i jego rodziny, dla uczniów i pielgrzymów oraz mauzoleum ze zwłokami założyciela.

tukulerskie pochodzenie bliski Fulbe. Bardzo szybko stał się zwolennikiem „islam militarnego”, propagując ideę dżihadu, dopóki nie znikną politeizm i prześladowania mużulmanów. W 1826 r., w czasie swojej podróży do Mekki, zatrzymał się na kilka miesięcy w Sokoto. W drodze powrotnej w roku 1833 dotarł do najpierw do Bornu, spotykając m.in. szejcha al-Kanemiego, a następnie ponownie w Sokoto, gdzie przebywał kilka lat. Zaprzyjaźnił się z Muhammadem Bello. Uczestniczył w jego wyprawach wojennych oraz poślubił jedną z jego córek. W Sokoto napisał też kilka ze swoich dzieł. Według pośmiertnych informacji Muhammad Bello miał potajemnie stać się pod jego wpływem członkiem Tiżadniji. Z pewnością zasługą Al-Hadżdż Umara Talla było wprowadzanie do bractwa każdego, kto wyraził taką wolę, bez względu na płeć, wiek i status społeczny, co przyczyniało się do popularyzacji bractwa w szerokich kręgach (Siwierska 2007: 33–49; Piłaszewicz 1976).

Bractwo to wzrosło w siłę na przełomie XIX i XX w., szerząc się w szybkim tempie najpierw wśród arystokracji Fulbe, a następnie wśród szeregowych członków.

Fulbe jako członkowie bractwa mieli spełniać tradycyjne powinności wszystkich mużulmanów, a ponadto zobowiązani byli do specyficznej dla bractwa praktyki modlitewnej, polegającej na odmawianiu dwa-trzy razy dziennie litanii Wird, przynajmniej raz dziennie oficjum zwanego wazifa i modlitwy zbiorowej hadra, odmawianej w piątek. Litania Wird składa się z formuły pokutnej odmawianej 100 razy, z modlitwy do proroka Muhammada odmawianej 100 razy i z mużulmańskiego wyznania wiary, wypowiedzanego również 100 razy. Oficjum wazifa obejmuje formułę pokutną (30 razy), modlitwę otwierającą (50 razy), mużulmańskie wyznanie wiary (100 razy) i modlitwę „Perła doskonałości”, skierowaną do założyciela bractwa (12 razy). Na hadrę składa się wyznanie wiary powtarzane 1000 lub 1600 razy oraz powtarzanie imienia proroka 600 razy (Piłaszewicz 1994: 206–209; Siwierska 2007: 186–209). Ponadto powinni nosić długie spodnie i krótką (nie długą) brodę oraz uiszczać podatek na rzecz lamibe. Ważne miejsce zajmowały też rytuały pogrzebowe *saraka*. Innym jeszcze zwyczajem w Kamerunie było uświęcanie lamibe i ich rodzin oraz mauzolea budowane na cześć dawnych lamibe.

Trudno dzisiaj wymienić przyczyny, które skłoniły Fulbe do masowego przejścia z bractwa Kadirijja do Tidżanijja w relatywnie krótkim czasie. Wydaje się, iż ich przynależność do jednego i drugiego bractwa była dość koniunkturalna, koncentrująca się na zdobyciu i zachowaniu władzy. Tym bardziej że w ich przekonaniu w tej części Afryki tylko oni reprezentowali prawdziwy, czysty islam i ich struktury powinny pozostawać w jego centrum. Zdaniem niektórych Kadirijja wymagała większego duchowego wysiłku ze strony wierzącego, który musiał dążyć do osiągnięcia bardzo wysokiego stopnia czystości uczuć religijnych. Po zakończeniu świętej wojny Fulbe już nie potrzebowali tak silnych bodźców. Poszukiwali raczej form nieco uproszczonych, a takie oferowała bardziej Tidżanijja. Nie bez znaczenia była także długość modlitw – większa w Kadirijji. W społeczności pasterskiej czy wojskowej łatwiej było o nie ze względu na długość przestojów. W społeczności osiadłej czasu na modlitwę było mniej, gdyż pojawiły się nowe czasochłonne zajęcia.

5. Islam Fulbe w czasach kolonizacji i niepodległości

Po upadku własnego państwa kameruńskie elity Fulbe otworzyły się w większości na współpracę z europejskimi państwami kolonialnymi, zachowując przy tym wpływy i władzę, a nawet wzmacniając swoją pozycję wobec miejscowych społeczności Kirdi. Uczestniczyli także we władzy w niepodległym Kamerunie. Starali się również, by ich kontrola obejmowała też ummę – wspólnotę wierzących muzułmanów.

5.1. Lamibe u steru władzy terenowej

Mimo przewagi militarnej i formalnego podboju północnego Kamerunu struktury państwowe stworzone przez Fulbe były bardzo słabe. Opierały się bowiem przede wszystkim na przywódcy (lamido), jego dworze i armii. Mimo tego, iż lamidaty Fulbe zajmowały ogromne przestrzenie, nie były w stanie ich zagospodarować czy też poddać ścisłej administracji. A zatem na nominalnym terenie opanowanym przez lamidat pozostawały znaczne przestrzenie poza bezpośrednią władzą lamibe. Były to enklawy czy też peryferia zamieszkałe przez Kirdi i rządzące się ich prawami. Stanowiły tzw. strefy refugialne, którymi były najczęściej góry i tereny bagniste. Z reguły były to też swego rodzaju bastiony demograficzne, jednak politycznie i militarnie słabe, ze względu na swoją akefaliczną strukturę społeczną, którą można określić – za klasyfikacją George'a P. Murdocka – jako demokrację pierwotną, opartą na pokrewieństwie. W systemie tym rządzący nie przymusza podwładnych do zrobienia czegoś, lecz przekonuje na drodze dyskusji i opierając się na swoim autorytecie (Murdock 1959: 33–35). Wspólnie dążono do wypracowania zgody w sprawach ważnych dla społeczności lokalnej, gospodarczych, politycznych czy

prawnych. Było to zatem społeczeństwo bez rządów scentralizowanych, opierające swoje sankcje na opinii rodziny tak żyjącej, jak i zmarłej (przodkowie) oraz na religii, która była związana z rodziną (przodkami). Społeczność ta składała się zwykle z rodzin pochodzących z jednego lineażu, zajmujących określone, wyizolowane terytorium. Opierała się zatem o strukturę rodzinno-terytorialną, którą wyznaczają granice lineażu (niekiedy rodu) i wspólnoty terytorialnej (wsie, kwartały itp.), w której mogło zamieszkiwać więcej lineaży przynależących do różnych rodów. Takim zdecentralizowanym społecznościom trudno było stworzyć duże struktury polityczno-obronne, ale i tak ich podporządkowanie długo było poza zasięgiem możliwości militarnych i logistycznych Fulbe. Paradoksalnie jednak w ich podporządkowaniu władzy lamibe pomogły wydatnie rządy kolonialne poprzez wprowadzenie tzw. administracji pośredniej.

Powolny podbój niemiecki ziem formalnie rządzonych przez lamibe stwarzał zdobywcom ogromne problemy, związane z ich zarządzaniem i utrzymaniem władzy. Kolonialistom brakowało przygotowanego do tego zadania personelu i środków finansowych. Przez pierwsze dziesięć lat budżet kolonii był finansowany prawie wyłącznie z podatków lokalnych. Budując administrację, Niemcy wzorowali się zatem na sprawdzonych już systemach francuskim i angielskim, stosując na południu kraju administrację bezpośrednią (wzorzec francuski), a na północy władzę pośrednią (wzorzec brytyjski). To skupienie się na południowej części kraju wnikało także z możliwości logistycznych. Dwa lata przed wybuchem I wojny światowej Kamerun liczył 238 urzędników niemieckich. Trzy razy więcej było pracowników handlowych. Dlatego też system administracyjny północnego Kamerunu pod niemiecką kolonizacją w latach 1902–1914 był bardzo podstawowy i ograniczał się do podzielenia terenu na dwie prowincje: Kraj Czadu, ze stolicą w Kousseri, przeniesioną później do Mora, oraz Adamaoua, z centrum w Garoua. Granica między tymi dwiema prowincjami przebiegała wzdłuż linii od Fianga (tereny dzisiejszego Czadu) do Madagali (tereny dzisiejszej Nigerii, przez Balda i Méri (Lestringant 1964: 160). Oznaczało to w praktyce oddzielenie nizin od wyżyn. Bezpieczeństwa w obydwu prowincjach strzegły zaledwie dwie kompanie wojskowe – trzecia i siódma. Niemcy nie byli

w stanie ani zapewnić administracji, ani zagospodarować podbitych terenów. Postanowili zatem oprzeć się na istniejących strukturach ludów mużułmańskich, głównie lamidatach Fulbe. To założenie i idący za nim podział terytorialny ignorowały istnienie Kirdi, które formalnie i *de facto* podlegały władzy mużułmanów. Ponadto nowi zdobywcy doceniali swoich niedawnych wrogów militarnych, ale nisko cenili kulturę Kirdi. Nic zatem dziwnego, iż lamibe i inni władcy mużułmańscy w północnych krańcach Kamerunu szybko nawiązali współpracę z niemiecką administracją wojskową, tym bardziej że jej pomoc militarna umożliwiała im uzyskanie faktycznej władzy w terenie. Nie mogli przecież tego osiągnąć własnymi siłami przez cały wiek XIX. Pretekstem do walki z Kirdi były podatki nakładane przez lamibe na rzecz władz kolonialnych i na własne potrzeby. Były one wypłacane najczęściej w świadczeniach. Praktykowano także ukryte niewolnictwo. Odmowa płacenia czy też odmowa świadczeń była przedstawiana władzom kolonialnym jako bunt pogańskich Kirdi. Niemcy zatem wspierali militarnie oddziały lamibe. Dostarczali im też broń. Administracja kolonialna nazywała takie akcje „tornado”. Dowodzili nimi w zasadzie niemieccy oficerowie. I tak np. w roku 1902 kapitan Glauning na czele wojsk Fulbe rozprawił się z Gidarami z Guider. W innych akcjach okrucieństwem wyróżnił się m.in. znany major Hans Dominik. W roku 1905 porucznik Zimmermann złamał opór Gidarów z Lam, gdzie dotąd żyje pamięć o rozstrzelaniu przywódców powstania gidarskiego z 1913 r. (Lestringant 1964:163; Kurek 1988: 121).

Tej polityki nie zmienili także Francuzi po pokonaniu Niemców i przejęciu władzy. Sojusz nowych władz kolonialnych i lamibe rozwijał się nadal, gdyż także administracja francuska pozostawiła północ Kamerunu w starym systemie władzy pośredniej, wspierając mużułmańskie struktury Fulbe w tłumieniu buntów ludności autochtonicznej. Południe natomiast objęła systemem władzy bezpośredniej, scentralizowanej. Do końca lat dwudziestych XX w. wspólne operacje militarne oddziałów francuskich i oddziałów lamibe były na porządku dziennym. Kampanie pacyfikacyjne były uzasadniane niepłaceniem podatków, atakami na mużułmanów oraz postawą nieufności i unikania administracji. Incydem, który uruchamiał cykl agresji i represji, był na przykład atak na wysłannika lamido,



Konnica Fulbe. Fot. Archiwum misji w Figuil

zbierającego wyznaczone arbitralnie należności. Przywrócenie pozorów porządku wśród Giziga i Mundang wymagało ponad trzech kolejnych kampanii wojskowych, wymagających znacznych zasobów w postaci ludzi i broni oraz skutkujących setkami ofiar śmiertelnych (Iyébi-Mandjek, Seignobos 2005: 57).

Ewolucja organizacji administracyjnej północnego Kamerunu przebiegała według stałego schematu, który nakładał się na tradycyjne ramy polityczne Fulbe i innych muzułmanów. Początkowo opierała się na głównych lamidatach i tzw. sułtanatach, a następnie podziały administracyjne sięgały drugorzędnych muzułmańskich jednostek administracyjnych lub też jednostek etnicznych Kirdi. W ten sposób lamidaty i różne wodzostwa przetrwały zmiany polityczne i nadal istnieją obok oficjalnej, państwowej maszyny administracyjnej. Najpierw dotyczyło to przede wszystkim równin, gdzie dominacja Fulbe była łatwiejsza, z czasem jednak dotykało również stref refugialnych Kirdi, także w górach i na bagnach.



Widok z zagrody Gidar. Fot. J. Róžański

Chęć znalezienia realnych tradycyjnych jednostek administracyjnych, przy jednoczesnym uniknięciu nadmiernego rozdrobnienia, skutkowałą wieloma błędami w niektórych regionach. Towarzyszyły temu intrygi lamibe, innych wodzów i tłumaczy w służbie Francuzów. Te manipulacje przybierały niekiedy monstrualne rozmiary. Tak lamibe, jak i inni lokalni wodzowie, opierając się na administracji kolonialnej, próbowali powiększyć swoją władzę kosztem innych. W ten sposób wprowadzono administracyjne kantony. Rdzenna struktura administrowania także w nich opierała się na tradycyjnym modelu Fulbe: kanton odpowiadał lamidatowi, a tzw. ugrupowanie (*groupement*) – lawanatowi. I tak na przykład okręg Maroua składał się z trzech lamidatów: Maroua, Bogo i Mindif, podzielonych na stosunkowo jednorodne lawanaty. Status wodzów został ogłoszony 4 lutego 1933 r. i uzupełniony dopiero dekretem z 15 lipca 1977 r. o organizacji tradycyjnych wodzostw. Wodzowie określani zostali w nim jako „pomocnicy administracji”, którzy są odpowiedzialni za: 1) przekazywanie ludności dyrektyw władz administracyjnych

i zapewnienie ich wykonania; 2) przyczynianie się, pod kierunkiem właściwych władz administracyjnych, do utrzymania porządku publicznego oraz do rozwoju gospodarczego, społecznego i kulturalnego swoich jednostek dowodzenia; 3) pobieranie podatków i opłat państwowych i innych organów publicznych, na warunkach określonych w przepisach. Dekret przewidywał wypłatę wynagrodzenia pobranego w formie rabatu. Jednak w rzeczywistości prerogatywy mużłmanów (głównie Fulbe) pozostały najsilniejsze i stąd nastąpiła wśród wodzów Kirdi tendencja do przyjmowania islamu, aby dzięki temu zostać podniesionym do rangi lawana lub lamido. Tendencji tej towarzyszyło przyjmowanie stylu m.in. rządzenia i ubierania się lamibe. Tak komentuje to jeden z administratorów francuskich (Floch) w 1939 r.:

Nie powinniśmy być zgorzenni, że wódz Kirdi ma tendencję do odgrywania roli małego lamido, ubierania się w *boubous*¹, zamiast kozich skór, posiadania konia i małego orszaku. Wręcz przeciwnie, ważne jest, aby zachęcać do tej naturalnej ewolucji i wykorzystywać ją do lepszego zarządzania tubylcami, których anarchia jest główną przeszkodą, jaką napotykamy (Iyébi-Mandjek, Seignobos 2005: 57, 60).

Zauważa to także Jean Boutrais, który podkreślał, iż tradycyjni wodzowie Kirdi wyrzekają się swoich korzeni i przyjmują styl rządzenia wodzów mużłmańskich. Po zejściu w doliny budują wielkie domostwa równe innym wodzom, ubierają się po mużłmańsku i tracą kontakt ze swoimi ziómkami, których przestają odwiedzać, zadowolając się posłańcami i reprezentantami. Każą się nazywać lamido i zmieniają imię, podobnie jak i sposób rządzenia, na wzór miejscowego, mużłmańskiego (Boutrais 1984: 256–257; Schilder 1991; Boutinot 1999: 66–72).

Bliskim sojusznikiem Francuzów pozostawał ardo Bouba Djama'a z Reï Bouba, pomimo iż ci znacznie uszczuplili terytorium jego lamidatu,

¹ To rozpowszechniona w północnym Kamerunie nazwa długiej, męskiej tuniki. Aczkolwiek jest ona nieprecyzyjna, gdyż oznacza wszelkie jej rodzaje. Termin pochodzi z języka wolof – *mbubb* (Seignobos, Tourneux 2002: 42).



Gisiga. Pocztaówka
z początku XX w.
z kolekcji Adama Rybińskiego

włączając m.in. część ziem do lamidatu Ngaoundéré (Meiganga), a część do lamidatów Garoua i Bibemi. Reï Bouba było nadal przez nich zarządzane z dalekiego Garoua, pozostawiając na miejscu pełnię władzy w rękach lamido. Dopiero w 1954 r. utworzono jednostkę administracyjną w Tcholliré. Od tego czasu Tcholliré stało się głównym ośrodkiem władzy państwowej na tym obszarze, a Reï Bouba zostało formalnie zredukowane do podprefektury. Jednak lamibe z Reï Bouba mieli nadal bezprecedensową władzę na swoim terytorium. Za tę wierność ardo otrzymał obietnicę, że aż do jego śmierci lamidat będzie podlegał bezpośrednio Wysokiemu Komisarzowi Republiki Francuskiej – za pośrednictwem naczelnika okręgu Garoua – i że w jego obrębie nie zostanie ustanowione żadne stanowisko administracyjne.

Jednak Kirdi też zmieniali Fulbe. Wpływ na to miały demografia, zwyczaje i upływający czas. Prawdopodobnie już za czasów pobytu na terenie Bornu zrodził się wśród możliwych Fulbe zwyczaj brania konkubin Kirdi, zwanych w fulfulde *sula 'be*. Po przybyciu na tereny położone bardziej na południe powszechne stało się zawieranie związków małżeńskich



Peul z okolic Mokolo.
Pocztówka z początku XX w.
z kolekcji Adama Rybińskiego

z córkami miejscowych wodzów. Żony, a właściwie „branki”, to w języku fulfulde *ho'r'be* (Seignobos 2000). Stąd też często założycieli lamidatów spotykał ten sam los, co wielu zdobywców w historii świata: ich 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 (Vorbrich 2012: 86–96).

W latach pięćdziesiątych XX w. administrację zreorganizowano na sposób bardziej nowoczesny. Charakteryzowała się ona gęstszą siecią administracyjną, będącą wynikiem powojennego wzrostu demograficznego i chęci promowania rozwoju gospodarczego i społecznego. W 1952 r. utworzono Delegaturę Wysokiej Komisji Republiki dla Północnego Kamerunu (obejmującą także Adamawę) z siedzibą w Garoua. W 1959 r. słownictwo administracyjne zostało zmienione i dostosowane do modelu francuskiego. Powstały wtedy tzw. regiony, które następnie przekształciły



Lamibe z północnego Kamerunu w Paryżu.
Pocztówka z początku XX w. z kolekcji Adama Rybińskiego

się w departamenty (lub prefektury), pododdziały (*arrondissements* – lub podprefektury) oraz administracyjne dystrykty.

Pierwszym prezydentem Kamerunu został Ahmadou Ahidjo, Fulbe pochodzący z Garoua. Przy wydatnej pomocy Francji prowadził bardzo zręczną politykę wewnętrzną. Zapewnił swojej partii (Unii Kameruńskiej – UC) bezkonkurencyjność na północy, a na skłóconym etnicznie i politycznie południu zręcznie manipulował miejscowymi antagonizmami. Ahidjo bardzo szybko zdominował scenę polityczną. W 1966 r. jego partia przyjęła nazwę Kameruński Związek Narodowy (*Union Nationale Camerounaise* – UNC / *Cameroon National Union* – CNU) i ogłosiła się partią wszystkich Kameruńczyków, tak frankofobów, jak i anglofobów (na zachodzie kraju), zdolną do pokonania barier między bogatymi i biednymi oraz do integracji grup etnicznych i religijnych. Hasło przewodnie partii brzmiało: „Unia – Prawda – Demokracja”, jednak w praktyce była ona

przede wszystkim główną instytucją propagandową rządu, a demokrację definiowała zgodnie z interesem kierownictwa partii. W rzeczywistości członkostwo w wysokich organach partii równało się z członkostwem w rządzie krajowym, Zgromadzeniu Narodowym i Radzie Gospodarczej i Społecznej. Partia stała się gigantyczną maszyną, która stanowiła obowiązkowy punkt wyjścia do pełnienia każdej funkcji publicznej czy nawet quasi-publicznej. Do czasu rezygnacji z funkcji głowy państwa w 1982 r. Ahidjo był zawsze jedynym kandydatem partii na prezydenta. Partia też coraz bardziej rozciągała swój nadzór nad tradycyjnymi strukturami administracyjnymi – miejscowymi wódzami. Jednak mimo tak wielkich wpływów nie miała określonej ideologii. Jej główną rolą była dezintegracja wszystkich mniej lub bardziej zorganizowanych opozycji, by w ten sposób zapewnić ciągłość i pełnię władzy Ahidjo. Ten pragmatyzm prezydencki sprawiał, iż – popierając islam i lamibe na północy kraju – Ahidjo dążył jednocześnie do osłabiania pozycji największych feudałów Fulbe, podporządkowując ich swojej (państwowej) administracji. Okazją do tego było także referendum konstytucyjne z 20 maja 1972 r., które ustanowiło Zjednoczoną Republikę Kamerunu. Nowy podział administracyjny dążył do tego, by Republikę ustanowić administracją bez pośredników. Jednocześnie okres ten charakteryzował się również aktywną polityką asymilacji ludności niemuzułmańskiej ze stylem życia Fulbe, prowadząc do jej fulbeizacji i islamizacji zarazem. Wszyscy mianowani przez prezydenta prefekci i podprefekci byli muzułmanami. Od początku rządów prezydenta Ahidjo prezentowano też północ kraju jako społeczeństwo jednolite, zdominowane przez muzułmańskich Fulbe. Tymczasem Kirdi liczyli w rzeczywistości 2/3 populacji i nie byli muzułmanami. Ich islamizacja miała zapewnić prezydentowi jednorodny, muzułmański blok poparcia. Stąd też pod rządami prezydenta Ahidjo islam cieszył się ukrytym poparciem rządu. Ahidjo pomagał w rozpowszechnianiu się islamu. Zachęcał do budowy meczetów i instytucji islamskich, nawiązywał bliskie stosunki między Kamerunem a krajami Zatoki Perskiej i przekazywał darowizny na rzecz imamów. Wspierał islam, ponieważ chrześcijaństwo wydawało się stanowić ukryte polityczne zagrożenie dla regionalnego bloku muzułmańskiego, jako że Kościoły chrześcijańskie miały ideologiczny

i organizacyjny potencjał do zjednoczenia północnokameruńskich Kirdi, a w perspektywie doprowadzenia do sojuszu chrześcijańskiego pomiędzy południową i północną częścią kraju.

Sposób rządzenia prezydenta Ahidjo sprawił, iż wyrosła wokół niego swego rodzaju biurokratyczna burżuazja, która odnawiała się przez naturalną zmianę pokoleń na zasadzie doboru przez niego nowych ludzi. Ten prezydencki i scentralizowany zarazem charakter reżimu był w praktyce od początku fundamentalny. Było to kolejnym paradoksem polityki kameruńskiej.

6 listopada 1982 r. doszedł do władzy Paul Biya, chrześcijanin z południa i dotychczasowy współpracownik Ahmadou Ahidjo, ale ich drogi szybko się rozeszły. Oskarżony o spisek Ahmadou Ahidjo musiał emigrować. Jedną z pierwszych decyzji nowego prezydenta był podział Prowincji Północnej na trzy prowincje: Adamawa, Północ i Daleką Północ. Decyzja ta świadczy o chęci zakończenia mitu zjednoczonej Północy w obliczu podzielonego Południa. Oznaczało to również koniec dominacji Garoua na północy kraju. Wszechwładny przez ponad dwadzieścia lat Aboubakar Ousmane Mey został odsunięty od władzy, podobnie jak większość prefektów i podprefektów, którzy na zmianę zajmowali stanowiska. Ludność uznała to za koniec *faady* (dworu) Ahidjo. Towarzyszył temu nowy podział administracyjny na niższych szczeblach, zmierzający ku większemu rozdrobnieniu – i przez to rozbiciu – dotychczasowych jednostek administracyjnych. Wymagało to wiele kolejnych ustaleń czy też manipulacji, ale ostatecznie nie rozbiło sojuszu władzy państwowej i władzy administracyjnej, sprawowanej w północnym Kamerunie głównie przez lamibe. Niemniej wielu Kirdi, którzy chcieli przyjąć islam ze względu na prestiż, dostęp do władzy i pieniędzy, zaczęło zadawać sobie pytanie, czy to jest rzeczywiście konieczne. Ważnym elementem było też dalsze włączanie lamibe w struktury administracji państwowej. Dawało im to stanowisko i uposażenie rządowe, ale jednocześnie uzależniało od prezydenta i tym samym ograniczało ich władzę, włącznie z zasadami nominacji na stanowisko.

Dojście do władzy niemuzułmanina z południa osłabiło znacznie hegemonię Fulbe na północy. Coraz częściej pojawiali się tam urzędnicy

z południa kraju. Nowy prezydent nie wystąpił jednak przeciwko Fulbe. Stojąc na czele partii rządzącej, założonej przez Fulbe, która w 1984 r. zmieniła nazwę na Demokratyczne Zgromadzenie Ludu Kameruńskiego (RDPC – *Rassemblement démocratique du peuple camerounais*), współpracował blisko także z dotychczasowymi władcami północy. Stąd też lamibe poparli go niemal jednogłośnie. Od 1990 r. możemy mówić o wprost idyllicznych relacjach obozu prezydenckiego i wodzów mużułmańskich z północy kraju. W tzw. terenie jednak nadal można było zauważyć grę polityczną. Próbując niejako „ucywiliżować” tradycyjne wodzostwo, rząd przekształcił je w uciążliwy organ pomocniczy, wymagający nieustannej uwagi i zabiegów quasi-dyplomatycznych, w które włączał się często także lokalny przedstawiciel jedynej partii prezydenckiej. Na tej grze korzystali zwłaszcza bogaci kupcy i różni urzędnicy państwowi, którzy wymykali się coraz bardziej z uścisku tradycyjnej władzy. W praktyce jednak pośrednicy byli nadal niezbędni ze względu na bariery językowe, braki kadrowe w administracji i niski poziom wykształcenia ludności. Paradoksalnie, po wprowadzeniu systemu wielopartyjnego w 1991 r. tradycyjna władza ponownie zainteresowała się rządem. Zdecydowana większość wodzów działała dla partii prezydenckiej. Wielcy lamibe nakłaniali ludzi do głosowania na tę partię. W reformie konstytucji z grudnia 1995 r. rząd opowiedział się za zniesieniem prowincji, które zostałyby zastąpione regionami. Ta zmiana terminologii miała być wstępem do decentralizacji regionalnej. Jednak bliskie relacje między państwem a tradycyjnymi wodzostwami (lamidatami) w północnym Kamerunie nadal trwają. Przykładem współpracy prezydenta i lamibe może być wielki lamidat Reï Bouba. Ahmadou Ahidjo starał się ograniczać jego wpływy, gdyż było to faktyczne państwo w państwie. Ale proces ten postępował bardzo powoli. Do dziś lamidat ten pozostaje bardzo enigmatycznym terytorium Kamerunu, które ma o wiele większą autonomię niż jakakolwiek inna część kraju. Lamibe z Reï Bouba stali się niezwykle lojalnymi zwolennikami obydwu prezydentów Kamerunu – Ahmadou Ahidjo i Paula Biya – wspierając jednopartyjny system prezydencki. Lamibe z Reï Bouba należeli do ścisłego biura politycznego Kameruńskiego Ludowego Związku Demokratycznego (RDPC), partii prezydenckiej. Po

wprowadzeniu przez prezydenta Paula Biya systemu wielopartyjnego ardo Abdoulaye Amadou zakazał spotkań partiom opozycyjnym. Manipulował też wynikami wyborów. Prezydent Paul Biya odwdzięczał się za jego wierność przymykaniem oczu na nadużycia, a w 2003 r. złożył osobistą wizytę w Reï Bouba. W 2006 r. władzę w lamidacie przejął ardo Aboubakar Abdoulaye. I chociaż dekretem rządu kameruńskiego z 4 lipca 2007 r. został on mianowany tradycyjnym wodzem pierwszego stopnia, z ograniczeniem kompetencji tylko do okręgu Reï Bouba, to jednak tradycyjnie jego władza sięga dalej. Aboubakary Abdoulaye został mianowany także senatorem i pierwszym wiceprzewodniczącym senatu kameruńskiego (Różański 2022: 218–220).

5.2. Struktury religijne Fulbe

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 chociażby imam (odpowiedzialny za kult), pierwszy sędzia szariatu (*alkali*), drugi sędzia szariatu (*wajiri*), nauczyciel Koranu. Z reguły te stanowiska obejmowali Fulbe.

Ważnym sektorem wzmacniania jego władzy religijnej było szkolnictwo koraniczne, które także kontrolował lamido. Zdobywanie wiedzy koranicznej – jak wspomniano wcześniej – miało u Fulbe ugruntowaną tradycję, sięgając ideału uczonego-wojownika z XIX w. Ideał ten był przekazywany całym pokoleniom właśnie poprzez edukację koraniczną. Społeczeństwo postrzegało uczonego jako człowieka zdolnego do pełnienia najróżniejszych funkcji (Santerre 1968).

Fulbe przejęli dawne tradycje muzułmańskie, które nakazywały rozpoczynanie edukacji w młodym wieku od nauki języka arabskiego i Koranu. Nauczanie to tradycyjnie mogło odbywać się w domu lub alternatywnie w szkole znanej jako *maktab* lub *kuttab*. Na tym poziomie nacisk kładziono na pamięciowe opanowanie Koranu, fundamentu, bez którego bardziej zaawansowana edukacja była niemożliwa. Po nauczaniu się na pamięć



Foumban – modlitwa muzułmanów.
Pocztówka z początku XX w. z kolekcji Adama Rybińskiego

Koranu niektórzy uczniowie przechodzili do bardziej zaawansowanego szkolenia z różnych przedmiotów, takich jak hadisy, *tafsir* (egzegeza Koranu), a zwłaszcza *fiqh* (prawoznawstwo), choć granice między nimi nie zawsze były ostre. Pod wieloma względami prawoznawstwo było najważniejszą z nauk religijnych, ze względu na centralne znaczenie prawa islamskiego w kierowaniu nie tylko kultem, ale także społecznym i politycznym zachowaniem muzułmanów. W nauczaniu tym ważne było zapamiętywanie tekstów. Wobec braku formalnego systemu stopni naukowych przeważnie korzystano z lekcji jednego lub kilku nauczycieli, nawiązując z nimi bliskie relacje osobiste i intelektualne. Nauczanie nawet na zaawansowanym poziomie odbywało się w sposób całkowicie nieformalny, w meczetach lub w prywatnych domach.

Szkoły koraniczne rozpowszechnione na terenie północnego Kamerunu poświęcone były – zgodnie ze swą nazwą – przede wszystkim studiowaniu Koranu. Jak w każdej społeczności muzułmańskiej, tak i u nich bardzo liczyła się znajomość Koranu. Była ona trudna, gdyż wiązała się

z opanowaniem języka arabskiego. Szkoły te nie były ujęte w reguły, jakie towarzyszą zwykle systemowi oświaty. Nie było też instytucjonalnej kontroli nad nauczaniem, poza wspomnianą władzą lamido. Nauka odbywała się zwykle w zagrodzie nauczyciela (*sare*²) czy też raczej w jej przedsiionku (*jawleeru*³). Nie było tam z reguły żadnych mebli, poza czasami siedzeniem dla nauczyciela. Lekcje prowadzono również w cieniu ściany bądź drzewa. Grupy dzieci nie były z reguły wielkie. Uczył je wykształcony nauczyciel, który wcześniej odbył studia koraniczne. Wieńczyła je uroczystość *do'ordu*, czyli nadania stopnia „uczonego” – *mallum*, który uzyskiwało się zwykle po ukończeniu nauki czytania i pisania całego Koranu (Santere, Mercier-Tremblay 1982: 364). Tytuł ten skracany był często do *mal*, zwłaszcza gdy występował przed nazwiskiem. Możemy mieć zatem np. *mal* Mamoudou. Do dzisiaj żyje on zasadniczo z nauczania, ale nie zawsze liczba uczniów w szkole koranicznej na to pozwala. Często musi zatem dorabiać, zajmując się drobnym handlem czy też rolnictwem. Uczniowie pomagają mu zwykle w uprawie pola (Seignobos, Tourneux 2002: 178). *Mallum* często korzysta z porad *modibo*, czyli kogoś, kto studiował u renomowanych mistrzów i zdobył taką wiedzę i wiarę, że zwróciła na niego uwagę jego społeczność, obdarzając go takim tytułem. *Modibo* miał też dobrze opanowany język arabski, czego z reguły brak było u *maluma*, pomimo że uczył dzieci Koranu, gdyż językiem nauczania w szkole koranicznej był *fulfulde*. Powszechnie uważa się też, że *fulfulde* jest również językiem Koranu. Arabski pozostaje zasadniczo językiem liturgii i modlitw, niemniej cenione są różne stopnie jego znajomości. To mocne utożsamienie *fulfulde* ze szkołą koraniczną sprawiło, że często nazywana jest ona „szkołą Fulbe”. Dziecko rozpoczynało naukę w szkole koranicznej z reguły w wieku pięciu lub sześciu lat, ale limitu wieku nie ma. Na poziomie podstawowym uczeń (*pukaraajo*) musi przeczytać i napisać cały Koran bez konieczności zrozumienia tekstu czy też jego zapamiętania. Na pamięć trzeba znać tylko pierwszą surę Koranu, zwaną

² Czasami *saare*. Z j. *fulfulde* – zagroda, zwykle otoczona glinianym murem.

³ To termin z *fulfulde*. Inny to *djaoulérou*. Termin z języka hausa – *záurèè* (Cyffe, Hutchison 1990: 196).

w fulfulde *faatiya* (w języku arabskim *faatih*), oraz ostatnie, najkrótsze sury, które są często recytowane podczas modlitw. Na poziomie uzupełniającym uczniowie uczą się języka arabskiego i są wprowadzani w rozumienie Koranu. Mogą przyswajać sobie także inne dziedziny nauk, takich jak teologia, prawo, historia, matematyka, gramatyka, poezja czy astrologia. Ponieważ nauczyciele nie są tak wszechstronnie wykształceni, uczniowie udają się od jednego do drugiego w zależności od tego, co chcą studiować. W szkole koranicznej uczeń używa do zapisywania drewnianej tabliczki (*alluha*) bądź kawałka tykwy lub sklejki oraz atramentu (*dawa*) i rodzaju pióra wykonanego z trawy lub łodygi sorgo. Z reguły uczeń wynagradza nauczyciela, wykonując różne prace służebne, jak pomoc w polu czy – w przypadku dziewcząt – zmiatanie zagrody, przynoszenie wody itp. Czasami są to datki pieniężne. Pierwszy poziom nauczania powinien zakończyć się „przeczytaniem całego Koranu” i sowitszym wynagrodzeniem pieniężnym dla nauczyciela, stąd wielu uczniów opuszcza szkołę przed ukończeniem tego etapu. Tradycyjnie zajęcia odbywają się kilka



Dziewczęta uczące się Koranu. Fot. Archiwum misji w Figuil

razy dziennie, w sumie ok. siedmiu godzin dziennie. Ponieważ obecnie dzieci uczęszczają również do szkoły typu europejskiego, plan lekcji skraca się do czterech godzin. Poziom uzupełniający nie ma ustalonego harmonogramu.

Głównym celem szkoły koranicznej nie jest przekazywanie wiedzy, ale wpajanie wartości społeczeństwa muzułmańskiego: wiary w Boga, szacunku dla autorytetu i hierarchii, prymatu tego, co duchowe, nad tym, co doczesne itp. Po pamięciowym opanowaniu sur-modlitw uczeń przyswaja sobie alfabet arabski, po czym pisze i czyta na głos każdą z sur, zaczynając od ostatniej. Pisanie odbywa się na tabliczce i polega na wiernym odtworzeniu graficznym tekstu. Za niesubordynację, gadulstwo lub opieszałość uczeń może być ukarany przez maluma nie tylko pobiciem, ale także przywiązaniem do pręgierza. Koran podzielony jest na cztery główne części o nierównej długości (*faarde*) i sześćdziesiąt rozdziałów (*hisbeere*). Przy wejściu do każdego *hisbeere* uczeń musi przynieść nauczycielowi koguta, a po ukończeniu każdej części należy zarznąć owcę lub kozę (Santerre 1982a; 1982b; Vorbrich 2002; 2006).

Warto przy tej okazji wspomnieć, iż często maluma nazywano w potocznej francuszczyźnie północnokameruńskiej marabutem. Pełnił on bowiem nie tylko rolę nauczyciela, ale jako osobisty doradca lamido posługiwał się również praktykami magicznymi, wytwarzając *gris-gris*⁴. 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.

Drugi cykl nauki muzułmańskiej u Fulbe zawiera w sobie odpowiednik europejskiej szkoły średniej i wyższej, a powszechnie był znany jako „cykl uzupełniający”. Rozpoczyna się go po ukończeniu szkoły koranicznej, zwykle już w wieku dorosłym, i może trwać nawet całe życie. Nie jest sformalizowany pod względem doboru przedmiotów, literatury czy

⁴ *Gris-gris* – termin zanotowany w XVII w. w Senegalu 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 (Seignobos, Tourneux 2002: 127).

też nauczycieli. To długa „nauka o książkach”, której pogłębianie jest często związane z pełnieniem funkcji społecznych. Lekcje prowadzi się także w chacie wejściowej do zagrody modibo (*jawleeru*), ale zamiast tabliczek pisze się tekst na piasku przyniesionym z dna rzeki. Przedmiotem nauczania są język arabski, mużulmański kult i dogmaty. Nauczanie polega głównie na tłumaczeniu, wyjaśnianiu i komentowaniu szeregu traktatów dotyczących islamskiej moralności i teologii. Celem jest wpojenie uczniom zasad, które powinny rządzić relacjami między ludźmi, a także relacją ze Stwórcą. W nauczaniu tym kładzie się szczególny nacisk na dokładną znajomość pięciu filarów islamu (wyznanie wiary – *szahada*, codzienne modlitwy – *salāt*, jałmużna – *zakat*, post w czasie ramadanu – *saum*, pielgrzymka do Mekki – *hadżdż*). Jako podręczniki służą dzieła wielkich myślicieli mużulmańskich, które traktują o wychowaniu moralnym (*tarbiya*), prawie islamskim (*fiqh*), teodycei (*tawhid*), hadisach i życiu Mahometa (*sira*) oraz egzegezie koranicznej (*tafsir*). Z reguły nauczanie koncentruje się zwłaszcza na nauczaniu prawa.

Wykorzystuje się przy tym zwykle dzieła drukowane na Półwyspie Arabskim, ze względu na ich dostępność. Nie są natomiast rozpowszechnione dzieła zachodnioafrykańskich uczonych mużulmańskich, w tym nawet autorstwa Usmana dan Fodio. Systematyczna kontrola terytorium i nadzór nad mużulmańskimi uczonymi pod francuską administracją były o wiele bardziej restrykcyjne niż na terenie sąsiedniej Nigerii.

Nauka opiera się przede wszystkim na zapamiętywaniu. Najlepsi uczniowie to ci, którzy mechanicznie recytują całe passusy z programu nauczania, nawet jeśli nie opanowali dobrze języka. Ta aktywność mnemotechniczna jest wysoko ceniona. Wśród kameruńskich mużulmanów ceni się osobę, która recytuje cały Koran z pamięci. Nie wszyscy osiągną ten poziom, podobnie też jak nie wszyscy uczniowie kończą wszystkie przedmioty nauczania w tym programie. Niektórzy koncentrują się tylko na pewnych aspektach nauczania. Nieco udoskonaloną metodą nauczania jest praktykowanie tzw. *yamtidaago* – wzajemnego odpytywania się o nauczane treści, zwłaszcza Koranu (Adama 2004: 100–107).

Duchownych mużulmańskich kształcono najczęściej w Nigerii, w położonych blisko granicy miastach Yola i Maiduguri. Było to zgodne

z tradycyjnymi powiązaniem islamu reprezentowanego przez Fulbe. Z czasem powstawały też kameruńskie ośrodki kształcenia (Saad, Abba 1994), jednak ich stworzenie nie było łatwe. W tradycji muzułmańskiej – począwszy od XI i XII w. – władcy i inni wpływowi członkowie społeczeństw muzułmańskich zaczęli zakładać instytucje znane jako medresy, które były poświęcone w szczególności zaawansowanemu nauczaniu nauk religijnych, a zwłaszcza orzecznictwa. Każda medresa miała z reguły salę na wykłady, miejsce zakwaterowania dla jednego lub więcej nauczycieli i określonej liczby uczniów. Ponieważ były to instytucje zależne od darowizny założyciela, w praktyce znacznie różniły się pod względem wielkości i jakości kształcenia: niektóre mogły zatrudniać kilku profesorów i zapewniać stypendia dla setek studentów, podczas gdy inne mogły wspierać tylko kilku. Na takich zasadach powstała w średniowieczu przy meczecie Al-Azhar medresa – dzisiaj najbardziej znany uniwersytet muzułmański – Al-Azhar. Szkołę wybudowano w latach siedemdziesiątych X w.⁵

Lamido – jako niekwestionowany przywódca lokalnej społeczności muzułmańskiej – był przedstawicielem Boga, rozwiązującym, w oparciu Koran, wszystkie problemy, które pojawiają się w życiu pojedynczych wierzących, w ich rodzinach czy w całej ummie. Dotyczyło to nie tylko spraw ściśle religijnych (duchowych czy teologicznych), ale całego życia społecznego i politycznego. Był ostoją moralności, która – według powszechnego przekonania – przekłada się bezpośrednio na szczęście i dobrobyt. Dlatego też lamido kieruje również wymiarem sprawiedliwości za pośrednictwem mianowanych przez siebie sędziów. Studiowali oni prawo muzułmańskie i są odpowiedzialni za jego stosowanie.

W historii kształtowania się szariatu ważną rolę odegrały w islamie sunnickim cztery najważniejsze szkoły prawne, które swe nazwy wzięły od wielkich autorytetów prawnych z VIII w. Były to szkoły hanaficka (hanafici), założona przez Abu Hanifę (700–767); malikicka (malikici) – od

⁵ W połowie XX w. medresę oddzielono od uniwersytetu, na którym powstały wydziały medycyny, inżynierii i ekonomii. Obecnie w uczelni mogą studiować kobiety, a studenci mają do wyboru wiele różnorodnych przedmiotów, od nauk ścisłych po współczesne języki zachodnie.



Służba lamido z Ngaoundéré.
Pocztówka z początku XX w. z kolekcji Adama Rybińskiego

Malika Ibn Anasa (715–796); szafi'icka (szafi'ici), założona przez Asz-Szafi'iego (767–820); hanbalicka (hanbalici), założona przez Ahmada Ibn Hanbala (780–855), uważana za najbardziej restrykcyjną. Zasadniczo różnice między poszczególnymi szkołami są niewielkie.

Uczeni Fulbe opowiedzieli się malakicką szkołą prawną, która rozpowszechniła się głównie na zachodzie, od Egiptu po Afrykę Zachodnią. Usmana dan Fodio podkreślał w swoich pracach i wypowiedziach, że jest malikitą, ale nie trzymał się ściśle stanowiska malikickiego. Na przykład zezwalał na używanie instrumentów muzycznych, co było generalnie zabronione, dopuszczał walkę w świętych miesiącach, używanie srebra i złota, itp. Świadczyło to o dużej elastyczności w jego podejściu do prawa. W tradycji malikickiej za najważniejsze źródła prawa uważano *nass*, czyli święte teksty pisane – Koran i hadisy. Jednak szeroko wykorzystywano także do regulacji prawnych prawo zwyczajowe Medyny (*urf*), z którą związał całe swoje życie Malik Ibn Anas. Bazując na tym,

wypracowali swą szczególną koncepcję idźmy – powszechnej zgody, która w ich interpretacji odnosiła się do zgody uczonych medyńskich – *idźma al-Madina*. W przypadkach niedających się rozwiązać dzięki tekstom malikici zwykli stosować własną opinię – *raj*, która później stała się też obowiązująca dla prawników tej szkoły. Stosowali oni także zasadę korzyści ogólnej społeczności muzułmańskiej (*istislah*) oraz uwzględniali lokalne zwyczaje (*urf*) w stopniu o wiele wyższym, niż było to praktykowane w innych szkołach. Natomiast wykorzystanie rozumowania przez analogię było ograniczone.

Prawo muzułmańskie wyznacza uniwersalne ramy, w których kształtuje się codzienne życie indywidualne i społeczne wszystkich Fulbe. W jego poznawaniu, uczeniu, wcielaniu w życie ważną rolę odgrywali wspomniani wyżej malumowie, moddibe oraz sędziowie – wszyscy mianowani przez odpowiedniego lamido. Wywierali wielki wpływ na ummę. Wykazywali się też w nauczaniu i praktyce życia posłuszeństwem wobec lamido, który stawał się realnym pośrednikiem na drodze do Boga. Choć większość lamibe i Fulbe przyznawała się do bractwa Tidżanijja, to jednak była to przynależność bardziej deklaratoryjna. W praktyce Fulbe ukształtowali własne oblicze islamu. Dlatego też w przeszłości zwracano uwagę na brak „fanatyzmu” religijnego wśród nich, bez kwestionowania jakości ich wiary. Chwalono prostotę obrzędów religijnych, zredukowaną do tego, co najważniejsze. Podkreślano także, iż większość z nich nie poparła idei mahdystycznych. Z pewnością korzeni tego trzeba szukać właśnie w ustalonym autorytecie lamibe. Mahdyści podważali ich duchowy autorytet, wskazując, iż nie wywiązują się ze swoich religijnych obowiązków i współpracują z białymi, chrześcijańskimi uzurpatorami. Stąd też lamibe stanęli przeciwko mahdytom. Po raz kolejny opowiedzieli się za głęboko odczuwaną tożsamością między islamem a ich politycznym sumieniem. Było to bowiem korzystne dla kierowanej przez nich wspólnoty wiernych – muzułmańskich Fulbe. Byli przekonani, iż islam, który ukształtował tę społeczność, jest islamem wzorcowym. Wszystkie bowiem aspekty codziennego życia są nim przesiąknięte. Modlitwa, regulowana światłem dnia, nabiera zbiorowego charakteru i codziennie wzmacnia spójność społeczną. Każdego roku dwa duże święta religijne

stanowią okazję do jeszcze bardziej uroczystego zademonstrowania tej spójności. Przez miesiąc cała społeczność narzuca sobie bolesny post – ramadan, który kończy się zbiorową modlitwą i pokazami kawalerii. W dniu „święta owiec” (*tabaski*⁶) każdy Peul składa Bogu w ofierze owcę. W każdej wiosce centralne miejsce zajmuje meczet, chociaż czasami jest on zredukowany do piaszczystego miejsca otoczonego *sekko*⁷. Obrzędy przejścia także przesiąknięte są modlitwami muzułmańskimi, podobnie jak prawo zwyczajowe. Stąd też łatwo przychodziło im utożsamiać pochodzenie etniczne ze wspólnotą religijną, ukształtowaną według ideałów koranicznych. Mając ponadto do dyspozycji polityczną supremację, Fulbe zaczęli twierdzić, że są jedynymi prawdziwymi muzułmanami. Zawłaszczyli islam dla własnych korzyści. Islam też dostarczył im uzasadnienia dla ich politycznej dominacji. Teokratyczna legitymizacja stanowiła zatem podstawę ich władzy, wzmocnionej przez modyfikowane, ale wciąż skuteczne polityczne ramy organizacyjne (Boutrais 1984: 246–247; Dronen 1998; Taguem Fah 2001).

⁶ To niezwykle ważne święto w lokalnej tradycji muzułmańskiej, obchodzone dwa miesiące po zakończeniu ramadanu, Arabowie nazywają je *Aïd el-Kebir*. Święto przypomina poddanie się Abrahama (Ibrahima) Bogu, gdy Bóg poprosił go o złożenie w ofierze swojego syna Ismaela. Abraham zaakceptował ten boski nakaz, ale w ostatniej chwili pojawił się archanioł Gabriel i dał mu owcę, którą złożył w ofierze zamiast syna. By to przypomnieć, zabija się w dniu święta owcę (lub kozę) i dzieli na trzy części: pierwsza do spożycia w tym dniu, druga dla tych, którzy nic nie mają, a trzecia na następny dzień lub później. Żadna część nie powinna się zmarnować. Wszystko powinno zostać zjedzone lub подарowane.

⁷ Termin zapisany w języku fulfulde. Inne zapisy to: *secco*, *secko*, *séco*, *sécot*, *seko*, *séko* itp. Już to wyliczenie świadczy o wielkim rozpowszechnieniu palisady, wykonywanej z łodyg trawy czy też „słom” (łodygi sorgo). W języku wolof, z tej samej rodziny zachodnioatlantyckiej co fulfulde, znajdujemy słowo *sàkket*, które oznacza „zbudować palisadę” (Seignobos, Tourneux 2002: 250–251).

5.3. Osłabienie pozycji lamibe

Mimo opisanych zabiegów pozycja lamibe słabła. Jednym z czynników, które to spowodowały, była postępująca urbanizacja. Choć – kolejny paradoks – to właśnie Fulbe zapoczątkowali proces tworzenia się miast. W XIX i na początku XX w. arystokracja i szerokie kręgi Fulbe okazywali pogardę i lekceważenie nie tylko dla działalności rolniczej, która została zdegradowana do ludności służebnej, ale także dla wszelkich zawodów związanych z rzemiosłem i handlem. W tradycyjnym społeczeństwie Fulbe rzemiosło i handel były zajęciami muzułmanów Hausa i Kanuri, którym okazywali wyższość w imię – nawet w stosunku do nich – jedy-nych prawowitych przedstawicieli islamu. Oddzieleni od hierarchii Fulbe rzemieślnicy i kupcy tworzyli co prawda odrębne grupy społeczne, ale z wolna uzyskiwali także wpływy i ekonomiczną przewagę nad lamidatami. Żyli w dość jednorodnych dzielnicach w każdym politycznym ośrodku władzy czy też nawet w wiosce Fulbe. Byli reprezentowani przed lamido przez *gladima* (*ghaladima*)⁸. W ten sposób przyczynili się do rozwoju lokalnych ośrodków miejskich, głównie przez handel. Fakt, że to społeczeństwo koczowniczych pasterzy było w stanie stworzyć w ten sposób ośrodki miejskie, pokazuje głębokość transformacji, jaką ono przeszło. Co prawda nie wszystkie ośrodki miejskie były liczne, ale wytwarzały nowy typ populacji, w której fundamentalne rozróżnienie między ludźmi wolnymi i niewolnikami zostało nałożone na nowy podział między mieszkańcami miast i wsi. Fulbe z buszu często nie osiągnęli wyższego statusu materialnego niż ich zniewoleni sąsiedzi. Tylko ich ubranie było kryterium odróżniającym ich od niewolnika. Dawało się to odczuć zwłaszcza przy rywalizacji o kobiety, gdyż w ten sposób byli często zmuszani do poślubiania kobiet pogańskich, a nie kobiet Fulbe (Boutrais 1984: 259–260). Te czasami skromne ośrodki miejskie wraz z kolonizacją europejską rozrastały

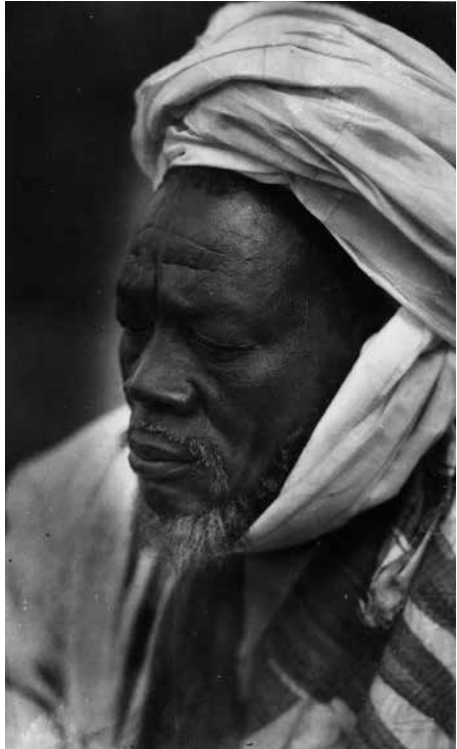
⁸ Termin pochodzący z języka kanuri (*galadima*) – w fulfulde *galdiima* – oznaczający w tytulaturze Kanuri szlachcica pełniącego funkcje podrzędne wobec szejcha (Cyffer, Hutchison 1990: 55).



Lamido z okolic Mokolo.
Fot. A. Titone OMI

się. Do Maroua, Garoua, Ngaoundéré – żeby wymienić tylko największe, współczesne miasta na północy Kamerunu – sprowadzało się coraz więcej Kirdi i innych grup etnicznych. Fulbe nie stanowili już w nich większości. Procesowi temu towarzyszyła także migracja Fulbe do miast na południe kraju, związana z ich powiązaniem z władzami centralnymi Kamerunu już w okresie kolonialnym, a zwłaszcza po nim, kiedy stery rządu Kamerunu dzierżył Ahmadou Ahidjo. W tym okresie islam znacznie poszerzył obszar swojego oddziaływania. Wśród przybyszów byli to głównie mieszkańcy z północnych części Kamerunu, ale coraz częściej pojawiali się także imigranci, także spoza granic Kamerunu, m.in. Hausa i Kanuri z Nigerii oraz przybysze z Mali (Schilder 1991; Różański 2017).

Mówiąc zatem o mieście, trzeba wyróżnić niewielkie miasto, gdzie relacje są bardziej ścisłe i gdzie różne światy współżyją jakoś ze sobą. W dużych miastach natomiast relacje są mniej osobiste, cechuje je wieloetniczność, anonimowość, wykorzenienie z tradycji, indywidualizm. Nowi mieszkańcy miast wiązali się bardziej z instytucjami ściśle państwowymi,



Lamido – pocztówka
z początku XX w.
z kolekcji Adama Rybińskiego

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 dzielnicy Jaunde zwanej Briqueterie. Już w 1936 r. wybudowano tam pierwszy meczet, który był zarządzany – podobnie jak dzielnica – przez Hausa. W latach 1952–1955 w dzielnicy powstał tzw. centralny meczet w Jaunde, zarządzany do dzisiaj przez imamów z bractwa Tidżanijja (Adama 1997).



Stary meczet Bamun.
Pocztówka z początku XX w. z kolekcji Adama Rybińskiego

Na zmianę sposobu myślenia, tak w mieście, jak i na wsi, wpływa też z pewnością szkoła typu europejskiego. Tworzy ona nową kulturę, wytwarzając m.in. świadomość niesprawiedliwości. Przyczynia się do kryzysu tradycyjnych autorytetów i wierzeń. Tworzy nowe relacje dzięki używaniu języków obcych. Szczególnie duże zmiany następują w mentalności uczących się dziewcząt. Dzięki szkole typu europejskiego dużą rolę w procesie przemian w społeczeństwie i mentalności odgrywają młodzi, którzy żyją na wyraźnym rozdrożu między tradycją a nowoczesnością.

Wiele kontrowersji wywołuje także praktyka obowiązkowej dla muzułmanina jałmużny, zwanej *zakaat* (w j. fulfulde *zakka*, w j. arabskim *zakāt*)⁹. Jałmużna była jednym z pięciu podstawowych obowiązków (fi-larów wiary) muzułmanina. Pierwotnie rozumiana jako forma rytualnego oczyszczenia się lub też oczyszczenia posiadanego i zdobytego majątku¹⁰.

⁹ Nazwa zapisywana także w formie: *zakka*, *sakkat*, *zakhat*, *zakkat*. Pochodzi z arabskiego *zakāh*. W polszczyźnie często także *zakaat*.

¹⁰ Termin ten został przejęty z j. syryjskiego, gdzie oznaczał właśnie „oczyszczenie” (Danecki 1997: 143).

Podstawą do tego typu jałmużny był tekst Koranu, który podkreślał, że ludzie proszący i pozbawieni własności mają prawo do majątku innych: „W ich majątku mieli odpowiedni udział żebrak i nędzarz” (Koran 51: 19). A muzułmanie posiadający nadmiar, powinni dzielić się tym, co nie jest im bezwzględnie potrzebne: „Będą ciebie pytać o to, co mają rozdawać. Powiedz: »To, co jest zbyteczne«” (Koran 2: 219). Przeznaczenie datków z zakat ustala święta księga: „Jałmużny są tylko dla ubogich i biedaków, i tych, którzy przy nich pracują, i dla tych, których serca zostały pozyskane, i na wykup niewolników, i dla dłużników, i dla drogi Boga, i dla podróżnego. To jest obowiązek nałożony przez Boga!” (Koran 9: 60). Ten początkowo dobrowolny uczynek miłosierny zmienił się z czasem w obowiązkowy rodzaj podatku na rzecz gminy muzułmańskiej, płatny w monecie lub naturze, określony jako jedna czterdziesta wartości majątku (tj. 2,5%). Obowiązek ten dotyczył każdego dorosłego wyznawcy islamu, bez względu na płeć. Jednak w każdej z muzułmańskich szkół prawniczych (*mazhab*) określenie minimum majątkowego objętego zakat było inne. Dyskusje toczone przez prawników wiekami wypracowały w rezultacie skomplikowany system obliczania tego podatku, dzielonego na pięć kategorii (zbiór zbóż, owoców, zwierzęta hodowlane, złoto i srebro, majątek ruchomy). W ich obrębie wysokość podatku była różna i wahała się w granicach 2,5–10%. W wielu krajach muzułmańskich zakat przekształcił się z czasem w podatek państwowy. Natomiast jałmużna dobrowolna była określana terminem *sadaka*.

W początkowym okresie kształtowania się imperium muzułmańskiego jałmużna zakat była jedynym rocznym podatkiem nakładanym na społeczność wierzących w celu zasilenia skarbu publicznego (po arabsku *bayt al-māl* – ‘dom pieniędzy’). Wkrótce jednak dodano różne daniny i opłaty, których zbieraniem, w tym legalną jałmużną, zajmowali się wyznaczeni poborcy, którym kalif przekazał tę władzę (Gaufrey-Demombynes 1988: 400–404; Danecki 1997: 144–145; Abdalati 1993: 125–129). W praktyce rządów w Kanem-Bornu, jak również w lamidatach Fulbe, zakat szybko stracił swój religijny charakter i stał się zwykłą opłatą dla władcy, podobną do podatku państwowego. Dotyczyło to ziemi, zwierząt gospodarskich, rybołówstwa i handlu. Podatek obejmował jedną dziesiątą zbiorów (stąd

częsta nazwa „dziesięcina”), jednego dwuletniego byka na każde trzydzieści sztuk bydła, jedną owcę na każde czterdzieści sztuk itp. Liczne raporty administracji kolonialnej często mówiły o dziesięcinie i o pazerności władców, przy czym sułtan Mandara wydawał się najmniej chciwy. W lamidatach Fulbe było o wiele gorzej, gdyż podatek opierał się nie tylko na pazerności lamibe, ale także na korzyściach jego sług (dogari¹¹). Tym bardziej że był nakładany na grupy wyznawców tradycyjnych religii afrykańskich (Kirdi). Tej nielegalnej praktyce sprzeciwiały się już w swoich początkach misje chrześcijańskie, ale z reguły w sporach administracja kolonialna zawsze orzekała na korzyść lamibe. Zakat został oficjalnie zniesiony dekretem rządu kameruńskiego w 1966 r. W rzeczywistości jednak dekret ten nie wszedł w życie. Zakat był podstawą dochodów do skarbcza (w fulfulde *baytall*¹²) lamido. Następnie do lamido – wspieranego przez swojego radcę prawnego – należał podział zebranych dóbr także na rzecz najbiedniejszych członków społeczności mużulmańskiej. I to było sedno sporu, gdyż wielu mużulmanów uważało, iż dystrybucja nadzorowana przez władze lamidatu jest nieprzejrzysta. Wobec tego zdecydowana większość powstrzymała się z czasem od wypełniania tego religijnego obowiązku. Ci, którzy nadal go przestrzegali, czynili to raczej z pominięciem pośrednictwa urzędowego, przekazując zakat bezpośrednio do potrzebujących. Innym powodem kontestacji przez wielu mużulmanów północnokameruńskich płacenia zakat do skarbcza lamibe było ich polityczne zaangażowanie w poparcie przywódców prezydenckiej partii politycznej. W tym przypadku odmienne poglądy polityczne szybko brały górę nad tradycyjnymi zobowiązaniami religijnymi. Trzecim uzasadnieniem odmowy płacenia zakat przez mużulmanów do skarbcza lamibe był podatek płacony na rzecz państwa kameruńskiego, które przecież odgrywało rolę regulatora społecznego. Jeszcze inni – widząc tak wiele wątpliwości – zdecydowali się skoncentrować na dobrowolnej jałmużnie, zwanej *sadaka*. Takie postawy samych mużulmanów wyraźnie wstrząsnęły napływami gotówki do skarbcza lamibe (Seignobos, Tourneux 2002: 283–284; Adama 2004: 75–78).

¹¹ Termin używany głównie w regionie Benue.

¹² Od cytowanego wyżej w tekście arabskiego słowa *bayt al-māl*.

Jeszcze więcej kontrowersji i otwartych walk wzbudzało praktykowanie od XIX w. narzucania zakat społecznościom „pogańskim” (Kirdi). Ta praktyka nie skończyła się bynajmniej wraz z umacnianiem się administracji kolonialnej czy też administracji niepodległego Kamerunu – pomimo jej prawnej nielegalności. Kontrowersje budziły system sądownictwa, istniejące do dzisiaj prywatne więzienia i milicje funkcjonujące w służbie lamibe. O. Janusz Milanowski, polski misjonarz pracujący w misji Madingrin, relacjonował na początku lat dziewięćdziesiątych XX w.:

Nasz zagubiony mocno teren uważany był zawsze za własność lamido z Reï Bouba. Jego bezwzględna władza oburzała podległych mu ludzi, prowadząc często do zamieszek i nieporozumień. Życie jednak „z grubszą” toczyło się dość spokojnie. Niestety w tej chwili sytuacja ta zmienia się zupełnie. Wielu ze znanych mi ludzi z okolicznych wiosek zastałem w prywatnym więzieniu lamido, gdzie trafili bądź to ze względu na przynależność do innej niż lamido partii, bądź też z powodu odmowy wydania owoców swej ciężkiej pracy w polu w ręce lamido, który znowu domaga się, by wszyscy mieszkańcy z podległego mu terenu płacili *zaka* – religijny podatek muzułmański. Ci, którzy odmawiają płacenia *zaka*, są bici, maltretowani i zamykani w więzieniu. Wielu z nich przebywa tam już od kilku miesięcy. Ostatni lamido ogłosił nowy *podatek od dochodów*, który obowiązuje wszystkich posiadaczy domów krytych blachą. Jest to bowiem znak zamożności. Tak samo płacą dodatkowy podatek właściciele prostych małych młynów, a raczej maszyn śrutujących zboże (Milanowski 1993).

Próby przeciwstawienia się bezkarności z reguły nie kończyły się powodzeniem, gdyż trudno było przełamać strach i korupcję.

Zarówno władze administracyjne regionu, jak i policja oraz żandarmeria dosłownie „siedzą w kieszeni” lamido. [...] W obronie tych ludzi staram się interweniować, gdzie tylko mogę. Dotyczy to jednak przede wszystkim małych spraw, gdyż źródła całej tej sytuacji trzeba szukać o wiele wyżej, na szczeblu rządów centralnych. Ta sytuacja zmusza wielu ludzi z naszych terenów do emigracji. Przenoszą się do ogarniętego wojną Czadu lub też do



Jeden z lamibe z gór Mandara.
Fot. A. Titone OMI

obozów uchodźców w pobliżu wielkiej rzeki Faro. Czy nasz teren wyludni się wkrótce, czy też wybuchnie tu krwawa rewolucja? To jest pytanie, które zadają sobie często (Milanowski 1993; Zielenda 1995).

Uiszczaniem podatku zakat na rzecz lamibe sprzeciwiają się także niektórzy fundamentaliści muzułmańscy, którzy uważają, iż ta praktyka wypacza pierwotne ustalenia koraniczne. Dlatego też w zamian proponują na przykład pracę społeczną na rzecz miejscowej wspólnoty muzułmańskiej. Propagują ten model uiszczania jałmużny, chodząc od drzwi do drzwi innych muzułmanów, aby uświadomić elitom intelektualnym znaczenie zakat. Dzieje się tak głównie w dużych miastach na południu kraju, zwłaszcza w Duala i Buea (Adama 2004: 79–80).

Wreszcie osłabienie autorytetu lamibe wiąże się także z ich sposobem życia i praktykowaniem islamu. Powszechnie wytyka się wielu z nich brak pobożności. Niegdyś to właśnie ona dawała im uznanie i szacunek, podobnie zresztą jak znajomość nauk islamskich. Dzisiaj wielu z nich nie posiada tradycyjnego wykształcenia islamskiego, gdyż mają na swoim dworze wykształconych doradców. Ich jedyną legitymizacją władzy staje się jej dziedziczność.

6. Ekspansja nowych nurtów muzułmańskich na południu kraju

W poprzednim rozdziale wspomniano o przemieszczeniu się wielu muzułmanów z północy – przede wszystkim Fulbe – na południe kraju, gdzie znajdowali oni zatrudnienie w administracji państwowej, wojsku, handlu itp. Byli tam jednak w mniejszości. Bardzo szybko niejako konkurencją dla tej mniejszości stała się inna mniejszość muzułmańska, rekrutująca się głównie spoza granic Kamerunu, w mniejszym stopniu z miejscowej ludności. Ta nowa społeczność muzułmańska nie znała i nie chciała podzielać tradycji islamskiej, wypracowanej przez Fulbe. Stąd też dotychczasowy, tradycyjny islam, opierający się na bractwach i marabutach, stanął wobec rosnącej konkurencji ze strony purystycznego islamu opartego na ścisłym stosowaniu zasad etyczno-regulacyjnych Koranu. Chodziło więc o dosłowne stosowanie Koranu, naśladowanie życia proroka Mahometa i odmowę wszelkich praktyk, które nie są zalecane przez Koran. Jest to rodzaj wewnętrznego dżihadu, w prowadzeniu którego wyróżnia się zwłaszcza wahabizm.

6.1. Przenikanie islamu na południe Kamerunu

Ekspansja islamu na południe od Adamawa łączy się z historią Fulbe i ich wpływem na przyjęcie islamu w regionie zamieszkałym przez Bamum, a później dalej za terenach Bafia, gdzie na długo przed kolonizacją niemiecką osiedlali się także kupcy Hausa. To oni byli głównymi propagatorami islamu wśród Bafia, zwłaszcza w drugiej połowie XIX w. Punktem zwrotnym okazało się nawrócenie na islam w 1918 r. ich woda Machia Anong Mouhammadou. Dokonało się to za pośrednictwem

Malama Adamou, Peul pochodzącego z Gombe w Nigerii. Spore grupy muzułmanów można też spotkać wśród niektórych Kirdi, w tym wśród Massa, Mbum, Nso, Dii i Pere.

Przenikanie islamu na dzisiejsze południowe tereny Kamerunu, zwłaszcza do głównych wielkich miast, takich jak Duala i Jaunde, odbywało się pod wpływem kilku czynników. Pierwszym z nich był z pewnością czynnik ekonomiczny. Migracje ludności muzułmańskiej dalej na południe związane były ze stworzeniem przez Niemców szlaku handlowego wiodącego z północy na południe przez Bafia. Wykorzystując nowe możliwości, stworzone przez władze kolonialne, na południe kraju przemieszczali się zwłaszcza Kanuri, Hausa, Fulbe, Bamum i Bafia. Kolonizacja niemiecka i nastawienie się na eksploatację rolnictwa sprzyjały także otwarciu innego strumienia migracyjnego, który obejmował wybrzeże atlantyckie. Z zachodniej części Afryki muzułmanie przybywali jeszcze w czasach kolonizacji niemieckiej głównie do Duala, osiedlając się na bagnistym terenie w dzielnicy New Bell, miejsca przypisywanego społeczności muzułmańskiej, położonego poza dzielnicami tubylczymi. Miejsce to stanie się na początku XX w. synonimem dzielnicy muzułmańskiej czy też cudzoziemskiej. Duala – przemianowane przez Niemców na Kamerunstadt – w latach 1885–1901 stało się stolicą kolonii, licząc ok. 30 000 mieszkańców. Następnie na siedem lat stolicą została Buea, ale w 1908 r. władze kolonialne przeniosły ją – na krótko – na powrót do Duala. W 1927 r., już w czasach kolonizacji francuskiej, Dualę połączyła z Jaunde – nową stolicą kraju – linia kolejowa. Jednak miasto pozostawało wciąż rozwijającym się centrum handlowym ze względu na port morski. Rozwój gospodarczy miasta przyczynił się do tego, że stało się wieloetniczne i wieloreligijne. Także miejscowy islam przybrał inny charakter, bardziej miejski, otwarty na zdrowy rozsądek i realizm podyktowany długą tradycją wymiany gospodarczej. Ma on także wyraźne oblicze ponadetniczne, chociaż początkowo – w czasach kolonizacji niemieckiej – był zdominowany przez Hausa i Kanuri, parających się handlem detalicznym. Z czasem bardzo aktywna stała się też grupa muzułmanów Joruba. To właśnie z tej społeczności (z terenów dzisiejszego Beninu) wywodzi się zasłużony dla wspólnoty muzułmańskiej w Duala

aladzi Youssouf Paraiso. Był on jej pierwszym przewodniczącym. Zyskał szacunek w oczach francuskich władz kolonialnych, z którymi blisko współpracował. Powierzono mu także koordynację i organizację pielgrzymek do Mekki. Youssouf Paraiso przekazał w zamian społeczności muzulmańskiej teren w dzielnicy New Bell, na którym powstał centralny oraz główny meczet miasta. Styl architektoniczny tego meczetu pod wieloma względami przypomina gotycki, charakterystyczny dla budowli publicznych w kraju Joruba, czerpiących z dziedzictwa europejskiego. On także podejmował wiele osobistości ze świata islamu, w tym w 1949 r. El Hadj Sidi Benamora Tidjaniego, pochodzącego z południowej Algierii wielkiego przywódcę bractwa Tidzanijskiego. W jego domu powstała też pierwsza szkoła islamska. Z czasem w mieście zwiększyła się znacznie grupa muzulmanów Hausa. Pojawili się także Fulbe. Mimo to wielki centralny meczet pozostał miejscem, gdzie swój azyl znajdowały liczne grupy etniczne i posługujący im imamowie. Etniczny podział funkcji religijnych w społeczności muzulmańskiej w New Bell w Duali jest rygorystycznie przestrzegany przez miejscowych muzulmanów, podobnie jak przy rekrutacji nauczycieli w szkole francusko-arabskiej. Oprócz niej istnieje wiele szkół koranicznych o charakterze etnicznym (Adama 1997; 2004: 48–55; Taguem Fah 2018).

Wielką siłą przyciągania miała także stolica kraju – Jaunde, dzisiaj drugie pod względem wielkości (po Duala) miasto Kamerunu. Początki miasta wiążą się z założeniem przez Niemców w 1888 r. – pomiędzy rzekami Nyong i Sanaga – umocnionej placówki w *Jeundo*, jako bazy handlowej dla kauczuku i kości słoniowej. W 1895 r. utworzono tam garnizon wojskowy, a następnie (w 1909 r.) przeniesiono siedzibę administracji niemieckiej. W 1921 r. Jaunde zostało wybrane na stolicę francuskiej części Kamerunu. Wraz z powstaniem infrastruktury drogowej w okresie kolonialnym podróże piesze i transport z wykorzystaniem zwierząt były stopniowo zastępowane przez duże ciężarówki, które wykorzystywały trasę między północą a południem. Ułatwiało to także przybywanie i osiedlanie się muzulmanów w głównym ośrodku kulturowym Beti. Przybywali oni ze wszystkich stron: zachodu (m.in. Bamum), ze wschodu (m.in. Gbaya), z Afryki Zachodniej (przez Duala) oraz z północnej części

kraju. Tę ostatnią grupę nazywano powszechnie terminem „Hausa”, który w Jaunde stał się synonimem mieszkańców z północnej części kraju. Miasto tworzyły początkowo wioski, a raczej „dzielnice” wznoszone na różnych wzgórzach: Mvog Ada, Mvog Melen, Mvog Atemengue itp. Tworzone były początkowo według klucza etnicznego i wyznaniowego. „Hausa” osiedlali się zwłaszcza w dzielnicy zwanej *La Briqueterie* (*La Brique*) – „Cegielni”. Nazwę zawdzięczała produkowanym tam w latach dwudziestych XX w. cegłom, które wykorzystywano do wznoszenia kolonialnych budynków i centrum handlowego Jaunde. Stopniowo cała okolica została zdominowana przez muzułmanów i innych mieszkańców z północnego Kamerunu, eliminując skutecznie dawną ludność i wykupując systematycznie teren od Beti. Była to dzielnica powstała spontanicznie, o niskiej zabudowie i przypadkowych, barakowych domostwach, w której dość późno pojawiała się elektryczność i wybrukowane drogi. Oprócz licznych meczetów zbudowanych na jej terenie z czasem utworzono także parafię protestancką i katolicką. Prawdziwi Hausa, którzy przybyli głównie z sąsiedniej Nigerii, osiedlali się w peryferyjnych dzielnicach zwanych Sabon Gari (w j. hausa „Nowe Miasto” bądź „Nowa Wioska”), przegrupowując się z czasem do La Briqueterie, podobnie jak Bamum. Dla tych ostatnich dodatkową siłą przyciągającą do Jaunde było także przybycie tam w 1931 r. na wygnanie sułtana Njoyi. Nji Gboron, jeden z synów sułtana, zwrócił się z prośbą do administracji francuskiej o działkę w dzielnicy La Briqueterie. Wybudowano tam dla niego pałac. W ten sposób powstała „dzielnica Bamum” w Jaunde (Emboussi 1994).

Oprócz muzułmanów kameruńskich do Jaunde i innych miast południowego Kamerunu przybyła też spora grupa muzułmanów z krajów Afryki Zachodniej i Północnej. Spis powszechny z kwietnia 1976 r. podawał przybliżone dane o tej fali migracji: Nigeria (772), Niger (469), Senegal (218), Mali (156), czyli ogółem 2218 obywateli Afryki Zachodniej, do których należy dodać również grupę mieszkańców Afryki Północnej. W 1987 r. odnotowano już obecność 126 275 Nigeryjczyków mieszkających w Jaunde, co nadal stanowi 49,2% afrykańskich cudzoziemców zamieszkałych w stolicy Kamerunu (Adama 2004: 62). Nie są to naturalnie

dane precyzyjne. Nie podają też struktury wyznaniowej cudzoziemców. Muzułmanie z Afryki Zachodniej nie mają odrębnego meczetu, jak to się dzieje w innych grupach etnicznych, takich jak Bamum, Hausa czy Fulbe. Wraz ze wzrostem liczby mużulmanów w mieście wzrosła też liczba meczetów. W latach 1936–1993 w dzielnicy Briqueterie wybudowano ich dziesięć. Wzrost ów można wytłumaczyć z jednej strony zwiększoną falą migracji, z drugiej zaś wzrostem demograficznym w La Briqueterie. Nie można przy tym pominąć materialnej strony, tj. znacznego wzbogacenia się mużulmanów oraz pomocy finansowej z zewnątrz. W latach 1992–1997 wybudowano w Jaunde, za pieniądze króla Arabii Saudyjskiej, Wielki Meczety usytuowany u podnóża siedziby parlamentu kameruńskiego. Zarządzanie nim powierzono Królestwu Arabii Saudyjskiej. W ostatnich latach wybudowano przy meczecie Islamski Komplex Tsinga, zainaugurowany uroczystie 14 lutego 2019 r., który był darem od króla Arabii Saudyjskiej Salmana Bin Abdulaziza Al Sauda. Wśród budynków znajdują się m.in. sala konferencyjna (amfiteatr) na 500 osób, laboratorium komputerowe, sala medialna i mużulmańskie centrum telewizyjne (Onomo Etaba 2014: 70–72; Adama 2012; Mane 2018).

Mówiąc o dwóch największych miastach południowego Kamerunu, warto wspomnieć o szeregu nieco mniejszych miejscowości, takich jak chociażby Mbalmayo, Ebolowa i Sangmelima, które również skupiają dziś relatywnie duże społeczności mużulmańskie. Nie wszyscy mużulmanie byli przybyszami – lub ich potomkami – z innych regionów Kamerunu. Pojawili się także miejscowi wyznawcy islamu, pochodzący m.in. z grup etnicznych Duala i Beti.

W okresie dyktatury jednej partii prezydenckiej nie było tendencji do tworzenia nowych stowarzyszeń i ruchów mużulmańskich. Sytuacja zmieniła się w latach dziewięćdziesiątych XX w. wraz z wprowadzeniem możliwości tworzenia różnych partii politycznych. Ta liberalizacja w działaniu władz zachęciła także mużulmanów – głównie z południa kraju – do utworzenia nowych stowarzyszeń. Niektóre z tych stowarzyszeń są zalegalizowane jako oficjalnie działające, inne nie posiadają takiego statusu. Trzy z nich prowadzą działalność na podstawie dekretu prezydenckiego. Są nimi: Islamskie Stowarzyszenie Kulturalne Kamerunu

(*Association culturelle islamique du Cameroun* – ACIC), Islamska Unia Kamerunu (*Union islamique du Cameroun* – UIC) oraz Stowarzyszenie Solidarności na rzecz Powołania Islamskiego (*Association solidaire pour la vocation islamique* – ASSOVIC). Najstarszym z nich jest Islamskie Stowarzyszenie Kulturalne Kamerunu (ACIC). Inicjatywa jego utworzenia wyszła od Ahmadou Ahidjo, pierwszego prezydenta Kamerunu. Uznał on za konieczne utworzenie struktury zarządzającej sprawami religijnymi muzułmanów, do czego namawiał go także Mahmoudou Bah, Peul. Przybył on do Kamerunu w 1961 r., aby pomóc w utworzeniu większej liczby szkół francusko-arabskich, co wymagało ustanowienia nad nimi struktury nadzorczej. Funkcję tę pełniło utworzone w 1963 r. w Garoua ACIC. Stowarzyszenie zarządzało także stypendiami dla studentów muzułmańskich, przyznawanymi przez kraje arabskie. W zarządzie początkowo przeważali Fulby. W 1988 r. ACIC zostało uznane za stowarzyszenie religijne na mocy dekretu prezydenckiego Paula Biya. Jego główna siedziba znajduje się w stolicy kraju. Jego władze zapraszane były przez prezydenta do różnego rodzaju rozmów na poziomie rządowym jako reprezentant krajowej społeczności muzułmańskiej. Stowarzyszenie nominowało także przedstawiciela społeczności muzułmańskiej do różnych organów odpowiedzialnych za wybory w Kamerunie. Do niego przynależą też spora grupa byłych i urzędujących ministrów. ACIC nadzorowało budowę kompleksu islamskiego Tsinga w Jaunde, sfinansowanego przez Arabię Saudyjską. Co roku stowarzyszenie to – we współpracy z Islamską Młodzieżą Kamerunu (*Jeunesse Islamique du Cameroun* – JIC) – organizuje również konkurs czytania Koranu podczas Ramadanu, a od 1983 r. wybiera kandydatów do reprezentowania Kamerunu w międzynarodowym konkursie recytowania Koranu. Mimo tego zaangażowania stowarzyszenie jest często krytykowane za pasywność, powiązanie struktur z administracją państwową, brak młodych w strukturach stowarzyszenia. Już w lutym 1991 r. siedziba stowarzyszenia w La Briqueterie została podpalona przez grupę niezadowolonych muzułmanów, którzy uważali, iż pracuje ono bardziej dla rządu niż dla społeczności muzułmańskiej. W wielu regionalnych biurach brakuje aktywności w terenie, a biurami kierują – według młodych muzułmanów – zestarzała „baronowie” społeczności

muzułmańskiej, niekiedy pogrążeni w wewnętrznych, kierowniczych i etnicznych sporach.

Drugim stowarzyszeniem ogólnokrajowym – mającym także swoją główną siedzibę w Jaunde – jest Stowarzyszenie Solidarności na rzecz Powołania Islamskiego (*Association solidaire pour la vocation islamique au Cameroun* – ASSOVIC), założone w 1982 r., a zalegalizowane dekretem prezydenckim w 1992 r. Jego głównym celem jest popularyzacja i propagowanie islamu na terenie Kamerunu. Środki na swoją działalność czerpie przede wszystkim ze składek członkowskich i darowizn. Jednak poza oficjalnymi deklaracjami jego działalność nie jest szerzej znana.

Trzecim ogólnokrajowym stowarzyszeniem jest zalegalizowana 13 listopada 1922 r. Islamska Unia Kamerunu (*Union islamique du Cameroun* – UIC). Dość skromne działania unii obecnie ograniczają się do Duala i regionu Dalekiej Północy (Mane 2017b: 33–52).

Pomimo teoretycznie wysokiej rangi wymienionych wyżej stowarzyszeń, w Kamerunie nie ma obecnie żadnej organizacji, która łączyłaby wszystkich wyznawców islamu. Poszczególne organizacje, imamowie, kaznodzieje muzułmańscy, tradycyjni władcy i przywódcy różnych stowarzyszeń działają w terenie samodzielnie. W niedawnej przeszłości było kilka nieudanych prób stworzenia reprezentatywnego organu dla islamu w Kamerunie, jak choćby powołanie Wysokiej Rady do spraw Islamu. Nie przyniosło to jednak oczekiwanych rezultatów. Wobec braku krajowego organu koordynującego działania muzułmanów niektóre władze tradycyjne próbują utworzyć lokalne organizacje zarządzające muzułmańską ummą na swoim terenie. Taką próbę podjął chociażby sultan Ibrahim Mbombo Njoya w Noun, gdzie utworzona została Islamska Rada Wyższa.

Do różnorodnej mozaiki grup muzułmańskich dołączyć trzeba stowarzyszenia o charakterze stanowym, to znaczy skupiające określone grupy wiernych. Do takich należy np. Stowarzyszenie Muzułmańskich Studentów Kamerunu (*Cameroun Muslim Students' Association* – CAM-SU), działające głównie na uniwersytetach i w szkołach średnich. Stowarzyszenie to powstało w 1989 r. z inicjatywy muzułmańskich studentów na uniwersytecie w Jaunde. Jest to obecnie jedyne stowarzyszenie, które zrzesza studentów ze wszystkich uniwersytetów i szkół średnich

w Kamerunie. W 1995 r. powstała Organizacja Kobiet na rzecz Islamu Bez Granic (*Organisation de la femme pour l'islam sans frontieres* – OEIF), a w 2005 r. Kameruńskie Stowarzyszenie Kobiet Muzułmańskich (*Cameroon Muslim Women Association* – CAMWA) z siedzibą w Jaunde. Wydaje ono czasopismo poświęcone islamowi, organizuje również seminaria, konferencje i kursy dla kobiet i dzieci. Pomysł utworzenia stowarzyszenia Islamska Młodzież Kamerunu (*Jeunesse islamique du Cameroun* – JIC) zrodził się w Fouban, pod wpływem działalności podobnej organizacji katolickiej – Chrześcijańskiej Młodzieży Katolickiej (*Jeunesse Chretienne Catholique* – JEC). Stowarzyszenie koncentruje się na grupowaniu młodzieży wokół gier, ćwiczeń edukacyjnych i różnego rodzaju spotkań. Do tego trzeba dodać kilka organizacji zagranicznych, jak chociażby Afrykańska Fundacja Rozwoju (*African Development Foundation* – ADF), Światowe Zgromadzenie Młodzieży Muzułmańskiej (*World Assembly of Muslim Youth* – WAMY)¹, Światowa Liga Muzułmańska (*Muslim World League* – MIL) czy *Haramain*².

Wymienione stowarzyszenia i organizacje islamskie wykorzystują dostępne środki społecznego przekazu do propagowania swojej działalności oraz islamu. Głównym i pierwszym medium było radio. Wykorzystywano pasma przydzielone im przez publiczne, a z czasem także i prywatne stacje radiowe. Już w latach osiemdziesiątych XX w. w piątkowe popołudnia emitowano ogólnokrajowe audycje radiowe w języku francuskim („Islam i społeczeństwo”³) i angielskim („Islam w służbie społeczeństwa”⁴). Również państwowe stacje regionalne nadawały programy poświęcone islamowi w językach obiegowych lub urzędowych, m.in. Ngaoundéré, Garoua, Maroua i Bamenda. Pojawienie się w latach dziewięćdziesiątych rozgłośni miejskich zwiększyło liczbę audycji poświęconych religii muzułmańskiej. W 2013 r. islamskie stowarzyszenia poczyniły

¹ WAMY to saudyjska organizacja pozarządowa, założona w 1972 r. w Rijadzie.

² *Haramain* jest saudyjską strukturą odpowiedzialną za zarządzanie islamskim kompleksem Tsinga w Jaunde.

³ *Islam et société*.

⁴ *Islam at your service*.

krok naprzód w rozpowszechnianiu muzułmańskiego przesłania drogą radiową, tworząc w Ngaoundere własną stację radiową (*An Nūr* – „Światło”⁵). Rok później w Duala powstała druga stacja radiowa (*Al Huda* – „Przewodnik”⁶), a w Jaunde trzecia (*Arrissala*⁷). Podobnie było także z programami telewizyjnymi. Pionierski program z lat osiemdziesiątych opierał się na transmitowaniu piątkowej modlitwy z meczetu w La Briqueterie. Z czasem wydłużono go o prezentację stowarzyszeń islamskich i ich działalności. Po liberalizacji politycznej z lat dziewięćdziesiątych powstały także media audiowizualne należące do prywatnych operatorów. Największe znaczenie ma kanał telewizyjny *Muslim TV*. Stowarzyszenia muzułmańskie wykorzystują także prasę. Pionierskim czasopismem było w 1985 r. „Al Houda”, powstałe w Foumban. W 1992 r. zaczęła wychodzić „Al-Umma”, a trzy lata później „An Nour” oraz „El Qibla”. Wśród innych czasopism muzułmańskich wymienić można „Haza Islam” oraz „Le Minaret”. Z innych materiałów drukowanych warto także zwrócić uwagę na islamskie książki i mniejsze druki o charakterze ulotnym. Od lat dziewięćdziesiątych XX w. nastąpił ich masowy napływ do Kamerunu. Były one drukowane najczęściej na Bliskim Wschodzie, w Afryce Północnej, ale także w Europie. Większość z nich została przetłumaczona na język francuski i angielski, dzięki czemu są dostępne dla tych, którzy nie mówią po arabsku. W samym Kamerunie powstało wydawnictwo islamskie – Editions Hikmah. Wreszcie niezwykle ważną drogą propagowania islamu jest przestrzeń internetu oraz mediów społecznościowych (Taguem Fah 2003; 2005).

⁵ Tytuł 24. sury Koranu.

⁶ *Hud* – tytuł 11. sury Koranu.

⁷ Arab. *Ar-Risālah* – „Przesłanie”.

6.2. Pojawienie się nowych ruchów w łonie islamu

Duży wpływ na zmiany w miejscowym islamie miała także polityka zagraniczna prezydenta Ahmadou Ahidjo. Do krajów muzułmańskich kierował on głównie ambasadorów muzułmańskich, czyli swoich rodaków Fulbe. Byli oni otwarci na współpracę związaną z ekspansją islamu. Stąd też już od lat sześćdziesiątych XX w. Arabia Saudyjska finansowała budowę licznych meczetów w Kamerunie i szkół, w tym także francusko-arabskich, i udzielała pomocy rozwojowej (Adama 2001: 589–605). 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 w Medynie i Al-Azhar w Egipcie. Z tych krajów także posyłano nauczycieli i innych pracowników do Kamerunu (Adama 2004: 204–206).

W Arabii Saudyjskiej zrodził się w połowie XVIII w. jeden z najważniejszych ruchów reformatorskich w islamie współczesnym, zwany wahabizmem, który współcześnie odnotowuje rosnący wpływ także w Kamerunie. Sami wahabici traktują określanie ich tym terminem jako bałwochwalcze, nazywając siebie „ludźmi monoteizmu” (arab. *Ahl al-Tawḥīd*) czy też zwyczajnie muzułmanami. Ten kierunek teologiczno-prawny w islamie został stworzony przez Muhammada Ibn Abd al-Wahhaba. Jednym z jego podstawowych założeń był powrót do pierwotnej czystości islamu, prostoty i surowości obyczajów. By to osiągnąć, trzeba powrócić do Koranu i hadisów, zwłaszcza zaś do koncepcji Boga jedyngo. Temu zagadnieniu poświęcił wszystkie swoje dzieła. Jego radykalny *tawḥīd* (jedyność Boga) odrzucał wszelkie przejawy *širku* (bałwochwalstwa), a za takie Ibn Abd al-Wahhab uznawał m.in. kult świętych (w tym wielkich mężów islamu), szukanie ich wstawiennictwa, oddawanie czci grobom, przypisywanie wpływu zmarłym na świat doczesny, odwiedzanie miejsc świętych (poza Mekką i Medyną), posługiwanie się amuletami

i talizmanami, spożywanie alkoholu, palenie tytoniu, odwoływanie się do magii, astrologii i czarów, uczestniczenie w obrzędach sufickich, wprowadzenie w życie rodzinnym i społecznym różnych zbędnych uroczystości i świąt (tolerowano tylko dwa święta muzułmańskie: Święto Ofiarowania oraz *Id al-Fitr* – „Święto Przerwania Postu”). Jego radykalizm wyrażał się także w małej tolerancji dla innych muzułmanów, którzy nie zgadzali się z jego poglądami. W jednej z anegdot opowiada się o tym, jak jego syn zadał mu pytanie o to, ile jest filarów islamu. Gdy usłyszał odpowiedź, że pięć, odpowiedział: „Według ciebie, ojcze, jest chyba aż sześć, a tym szóstym jest twierdzenie, że nie jest muzułmaninem ten, kto się nie przyłącza do twoich idei” (Danecki 1998: 55–56; Lewicka 1997).

Jeszcze za swego życia Muhammad Ibn Abd al-Wahhab zdobył poparcie Muhammada Ibn Su’uda, przywódcy rodu Saudów i wspólnie z nim doprowadził do utworzenia Arabii Saudyjskiej. Dzięki temu sojuszowi wahabici podbili niemal całą Arabię, w tym święte miasta Mekkę i Medynę. Następnie zwrócili się przeciwko imperium osmańskiemu. W 1818 r. ponieśli porażkę na polu bitwy, ale ich radykalne idee odnowy islamu zyskały w świecie wielu zwolenników, m.in. W Egipcie, gdzie w XIX w. ruch ten wymieszał się z innymi odmianami islamskiego reformizmu. W Arabii Saudyjskiej i Katarze wahabizm został uznany za ruch państwowy. Nauki i pisma uczonych wahabickich są postrzegane jako główna siła odpowiedzialna za powstawanie wielu radykalnych grupowań sunnickich.

W XIX w. w łonie islamu sunnickiego utworzył się inny jeszcze nurt reformatorski i religijno-polityczny zwany ogólnie salafizmem (od arab. *salaf* – ‘przodkowie’), postulujący odrodzenie islamu przez powrót do jego pierwotnych źródeł, czyli islamu praktykowanego przez przodków. Za pioniera salafizmu uważa się Ibn Tajmijja Taki ad-Din⁸, teologa muzułmańskiego, żyjącego w XIII/XIV w. Studiował w Damaszku, będącym pod władzą egipskich mameluków. Był zwolennikiem surowego prawa i literalizmu. Twierdził, że pierwsi muzułmanie

⁸ Pełne imię to Taki ad-Din Abu al-Abbas Ahmad Ibn Abd al-Halim Ibn Tajmijja.

(*salaf*) odrzucali sensowność logicznych rozważań i filozofii w rozstrzygnięciu problemów teologicznych. Liczyła się dla nich przede wszystkim iluminacja pochodząca od Boga. Stąd też szacunek dla pierwszych pokoleń muzułmańskich umożliwił zachowanie czystości islamu, który w późniejszym czasie przyswoił sobie wiele naleciałości, m.in. wprowadzonych przez racjonalistów. Wiara bowiem nie potrzebuje rozumu czy racjonalności. Rozum miał prowadzić tylko do poznania tego, co objawione. Człowiek nie mógł przy jego pomocy interpretować ani oceniać treści objawienia, które należy wypełniać w ich dosłownym sensie. Ibn Tajmijja był zagorzałym przeciwnikiem sufizmu i pielgrzymek do grobów, nawet do grobu Mahometa. Traktował to jako formę herezji. Jako teolog i kaznodzieja włączył się w zbrojną konfrontację z Mongołami, którzy byli już muzułmanami, a w 1305 r. uczestniczył w wyprawie przeciw szyitom. Brał też udział w wyprawach zbrojnych mameluków przeciwko alawitom z gór Libanu. Pisał polemiki przeciwko chrześcijaństwu. Zastąpił zwłaszcza z napisanych fatw, w których zezwalał na dżihad wymierzony w innych (heretyckich) muzułmanów. Zdobył sobie uznanie potomnych, nazywających go niekiedy „szejkiem islamu”. Z jego poglądów czerpali Muhammad Wahabi oraz reformatorzy z kręgu salafizmu (Danecki 1997: 211; 1998: 53–54). Obecnie termin „salafizm” obejmuje różne nurty o charakterze fundamentalistycznym. Są wśród nich nurty umiarkowane, pokojowe, inne mają charakter bardziej opcji politycznych (np. Bractwo Muzułmańskie w Egipcie), inne wreszcie przybrały formę dżihadystyczną (*salafijja dżihadijja*).

Wspomniane różne stopnie radykalizmu w nurtach salaficko-wahabickich związane są z interpretacją najbardziej podstawowych wskazań Koranu, a zwłaszcza jego naczelnej idei: człowiek otrzymał od Boga objawienie, które może przyjąć lub odrzucić. I od tego, jak postąpi, zależy, czy otrzyma nagrodę, czy karę. Ludzie, którzy przyjęli objawienie – Koran dany Mahometowi – są wiernymi w ścisłym sensie (muzułmanami). To ludzie poddani, ulegli Bogu. Charakterystykę niewiernych podaje m.in. sura druga: „Ci, którzy nie wierzą, są podobni do tego, na co się krzyczy, a co niczego nie słyszy oprócz krzyku i wezwania: głusi, niemi, ślepi, oni nie rozumieją!” (Koran 2,171). Nie tylko są oni głusi, niemi i ślepi, ale

także skazani na ogień: „Zaprawdę, tym, którzy nie uwierzyli, nie pomogą nic wobec Boga ani ich majątki, ani ich dzieci! Oni będą paliwem dla ognia!” (Koran 3,10). Są oni godni pogardy: „Zaprawdę, gorsi od zwierząt u Boga są ci, którzy odrzucili wiarę i nie wierzą” (Koran 8,55). Tekst koraniczny stawia czasem na równi „niewiernych” (*kafirūna*) – do których czasem też zalicza Lud Księgi (ahlu-l-kitābi), tj. wyznawców judaizmu i chrześcijan – oraz bałwochwalców („politeistów” – *mušrikūna*). Z tego wynika, iż niewiara jest traktowana nie jako brak wiary, ale jako niewiara w objawienie koraniczne. Także na równi z politeistami są stawiani „obludnicy” (*munafiqūna*), którzy pozornie tylko – ze strachu bądź chęci zysku przyjęli objawienie koraniczne, lecz w głębi serca pozostali politeistami, wyznawcami judaizmu bądź chrześcijanami: „W ich sercach jest choroba, a Bóg jeszcze powiększa ich chorobę. Spotka ich kara bolesna za to, że kłamią” (Koran 2,10).

Niewierni, politeiści i obludnicy dopuszczają się z reguły najcięższego grzechu – „przypisują Bogu towarzyszy” – czyli grzechu politeizmu. A jest to grzech nieprzebaczalny: „Zaprawdę, Bóg nie przebacza tym, którzy Jemu dodają współtowarzyszy, podczas gdy On przebacza, komu chce, mniejsze grzechy. A kto dodaje Bogu współtowarzyszy, ten wymyślił grzech ogromny” (Koran 4,48). Podobnie nieco dalej, w tej samej surze: „Zaprawdę, Bóg nie przebacza tego, żeby Mu dodawano współtowarzyszy, lecz On przebacza, komu chce, inne przewinienia. Ale kto dodaje Bogu współtowarzyszy, ten zablądził zablądzeniem dalekim” (Koran 4,116). A zatem odrzucenie monoteizmu głoszonego przez Mahometa jest najcięższym grzechem (Nosowski 1970: 199–212). Ten najcięższy grzech zaliczany jest do odrębnej kategorii czynów podpadających pod wspomniane wcześniej tzw. kary koraniczne *hudud*, w tym karę śmierci.

Bałwochwalcom grozi nie tylko kara śmierci, ale – według tekstu koranicznego – należy także ich zwalczać, do czego nawołuje m.in. sura dziewiąta: „Zwalczajcie bałwochwalców w całości, tak jak oni was zwalczają w całości. Wiedźcie, iż Bóg jest z bogobojnymi!” (Koran 9,36b). To zwalczanie wrogów islamu ma polegać po prostu na ich zabijaniu: „I zabijajcie ich, gdziekolwiek ich spotkacie, i wypędzajcie ich, skąd oni

was wypędzili – Prześladowanie jest gorsze niż zabicie. – I nie zwalczajcie ich przy świętym Meczecie, dopóki oni nie będą was tam zwalczać. Gdziekolwiek oni będą walczyć przeciw wam, zabijajcie ich! – Taka jest odpłata niewiernym!” (Koran 2,191). Zabijanie w celu obrony wiary jest mniejszym grzechem aniżeli odwołanie kogoś od prawdziwej wiary:

Oni by chcieli, abyście byli niewiernymi, tak jak oni są niewiernymi, abyście więc byli równi. Przeto nie bierzcie sobie opiekunów⁹ spośród nich, dopóki oni nie wywędrują razem na drodze Boga. A jeśli się odwrócą, to chwytajcie i zabijajcie ich, gdziekolwiek ich znajdziecie! I nie bierzcie sobie spośród nich ani opiekuna, ani pomocnika! (Koran 4,89).

Jeszcze inny imperatyw mówi o zachęcaniu do walki z niewiernymi. Tak to słyszy prorok (Mahomet) od osoby transcendentnej: „O proroku! Pobudzaj wiernych do walki! Jeśli wśród was jest dwudziestu cierpliwych, to zwyciężą dwustu; a jeśli jest stu wśród was, to oni zwyciężą tysiąc niewiernych, ponieważ oni są ludźmi, którzy nie rozumieją” (Koran 8,65).

Te i inne fragmenty Koranu nakazują prowadzić walkę przeciw wrogom islamu, zwalczając i zabijając niewiernych. Przy czym ma to być walka na drodze Boga – dżihad. Na zwalczanie zasługują otwarci i ukryci wrogowie islamu. Kto wcześniej rozpocznie tę walkę, ten otrzyma większą nagrodę od Boga. A jeśli poniesie w tej walce śmierć – będzie męczennikiem (Nosowski 1971: 51–62).

Powiązania z Arabią Saudyjską i Egiptem oraz zasygnalizowane wyżej zmiany pokoleniowe i etniczne w społeczności muzułmańskiej przyczyniły się do rozwoju idei salaficko-wahabickich w Kamerunie, głoszących powrót do pierwotnej czystości islamu. Paradoksalnie dawne idee Fulbe z okresu dżihadu, które także odwoływały się do potrzeby oczyszczenia islamu z naleciałości pogańskich, zostały teraz obrócone przeciwko nim samym. Przedstawiciele prozelityzmu salaficko-wahabickiego zarzucali bowiem islamowi Fulbe odejście od pierwotnej czystości i pogaństwo. Ruch ten przybrał na sile w latach osiemdziesiątych

⁹ Inaczej: nie przyjaźnijcie się z żadnym z nich.

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 zamieszkali się także w niektórych meczetach zarządzanych przez lamibe i imamów z bractwa Tidżanijja. Tak dzieje się np. w Garoua i Maroua. W większych miastach na południu kraju wahabici budują swoje meczety obok tzw. meczetu centralnego. W tradycji Fulbe w północnym Kamerunie centralny meczet posiada specjalne znaczenie i jest ważniejszy niż tzw. meczet piątkowy. Te ostatnie zawdzięczają swoją nazwę temu, że odbywają się w nich piątkowe modlitwy i kazania. I tak np. w Jaunde islamski kompleks Tsinga, kierowany przez obywatela Arabii Saudyjskiej, ma znacznie większy wpływ niż centralny meczet w La Briqueterie, kontrolowany przez imama z bractwa Tidżanijja. Na północy zaś niektórzy imamowie, na przykład imam z Ngaoundéré, zostali co prawda mianowani przez lamido, ale obecnie ich sympatie sytuują się po stronie nurtu wahabickiego. Wraz z przybyciem wahabitów do Kamerunu zmieniają się także miejsca szkolenia imamów. Dotychczas szkolono ich przede wszystkim w Yola i Maiduguri w Nigerii, ale obecnie bardziej popularne są takie kraje jak Sudan, Arabia Saudyjska i Egipt. Jeszcze inni szkolą się w Czadzie, Katarze, Kuwejcie, Pakistanie i Iraku (Saad, Isa, 1994).

Rozwój wahabizmu wspierany jest otwarciem przez finansowanie rządowe Zatok Perskiej i Egiptu, obejmujące budowę meczetów, szkół koranicznych (madrasy), promowanie języka arabskiego, popularyzację Koranu w języku francuskim, tworzenie bibliotek czy też posyłanie kaznodziejów wahabickich do Kamerunu. Nowe szkoły muzułmańskie, które pojawiły się w ostatnich latach, są na ogół lepiej zorganizowane i posiadają klasy wyposażone w biurka i tablice. Nauczanie odbywa się w języku arabskim. Zapewniają dobry poziom edukacji teologicznej

i przedmiotów ogólnokształcących, takich jak matematyka, nauki przyrodnicze, nauki o ziemi, historia, geografia itp. (Adama 1999; 2001). Ich absolwenci mogą korzystać ze stypendiów na arabskich 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, o czym wspomniano wyżej.

Wzmoczona ekspansja wahabizmu w latach dziewięćdziesiątych XX w. – spowodowana także większą wolnością polityczną i religijną w Kamerunie – doprowadziła do licznych napięć wewnątrzmułmańskich, 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, gdyż tendencja „oczyszczenia” lokalnego islamu z zadawionych praktyk kulturowych godziła w ich źródła utrzymania, ponieważ tradycyjni marabuci utrzymywali się z tzw. konsultacji, które w swoich formach nawiązywały to tradycyjnych funkcji „wróżbity” („widzącego”)¹⁰.

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 czerpiąc bezpośrednio ze „źródła islamu”, czyli Arabii Saudyjskiej, mogą korzystać z języka arabskiego bez pośrednictwa fulfulde. Przy okazji

¹⁰ „Wróżbici”, „widzący” w tradycyjnych religiach Kirdi cieszyli się wielkim uznaniem społecznym. Spełniali rolę doradców, sędziów, terapeutów, dawali poczucie pewności i bezpieczeństwa w momentach kryzysu, uprzedzali niekiedy przyszłe wydarzenia. Do swoich konsultacji używali m.in. zwierząt, kamieni, patyków, tykw itp. (Różański 2020: 100–101).

podkreślają, iż Fulbe – z których większość nie mówi po arabsku – tylko recytują Koran i go nie rozumieją.

Pod wpływem wahabitów powstały także dodatkowe napięcia w muzułmańskiej społeczności Bamum, stanowiąc lokalny przykład wykorzystywania poszczególnych nurtów islamu do walki o władzę i wpływy. Nałożyły się one bowiem na konflikt personalny i polityczny dwóch wybitnych i spokrewnionych ze sobą osób: urzędującego sułtana Ibrahima Mbombo Njoya (1937–2021) oraz jego brata Adamou Ndam Njoya, burmistrza Foumban, uważającego się za prawowitego następcę tronu. To właśnie stworzyło polityczno-religijny podział w sułtanacie. Adamou Ndam Njoya (1942–2020). Ibrahim Mbombo Njoya został sułtanem w Foumban w 1992 r. Związany był, podobnie jak lamibe Fulbe, z partią prezydencką – Kameruńskim Ludowym Związkiem Demokratycznym (RDPC). Był też senatorem i zajmował w rządzie kilka ważnych stanowisk, w tym wiceministra edukacji narodowej i kultury, wiceministra spraw zagranicznych, ministra młodzieży i sportu, ministra informacji¹¹. Również Adamu Ndam Njoya¹² pełnił funkcje rządowe, ale jeszcze za prezydenta Ahmadou Ahidjo, kiedy to w latach 1977–1980 był ministrem edukacji narodowej. W marcu 1991 r. założył opozycyjną wobec rządu partię polityczną pod nazwą Kameruńska Unia Demokratyczna (*Union démocratique du Cameroun* – UDC). W lipcu tego samego roku został na krótko aresztowany wraz z innymi politykami opozycji, ale szybko został zwolniony. Był kandydatem swojej partii w wyborach prezydenckich w 1992, 2004 i 2011, zajmując w głosowaniu kolejno czwarte, trzecie i czwarte miejsce.

W konflikcie wewnętrznym rodziny sułtańskiej w Foumban paradoksalnie Adamou Ndam Njoya, przewodniczącego Kameruńskiej Unii Demokratycznej (UDC), popierały w dużym procencie środowiska związane z bractwem Tidżanijja. Stąd też sułtan Ibrahim w 2002 r. mianował głównego imama w mieście z grona salafitów, co spowodowało gwałtowne

¹¹ Zmarł 27 września 2021 r. wskutek powikłań po COVID-19.

¹² Ur. 8 maja 1942 r. w Njika, niedaleko Foumban, prawnik, pisarz i profesor. Uzyskał doktorat z prawa międzynarodowego w Paryżu. Zmarł 7 marca 2020 r.

starcia, w wyniku których wielki meczet został zamknięty na dwa lata. Kompromisem było mianowanie głównym imamem przedstawiciela Tidżaniji, a jego zastępcami dwóch salafitów. Imamowie salaficy rekrutowali się z grona kilkunastu studentów muzułmańskich z Bamoun, którzy wyjechali na początku lat dziewięćdziesiątych do Sudanu, aby studiować na Międzynarodowym Islamskim Uniwersytecie Afryki oraz w instytucjach będących pod wpływem grupy *Ansar Al-Sunnah Al-Muhammadiyah*, sudańskiego ruchu salafickiego. Mimo tego sojuszu z sułtanem w Foumban salafici zwalczali tradycyjny obrzęd Bamum, zwany *nguong*¹³. Przy okazji też kwestionowali status sułtana jako przywódcy wierzących w Foumban. Ci zaś Bamum, którzy przeszli z bractwa Tidżanija do salafitów, zmuszeni byli wyrzec się niektórych dotychczasowych praktyk, takich jak taniec, używanie bębnow podczas nabożeństw czy konsultacje u marabutów. Z reguły jednak odmawiali wyrzeczenia się *saraka* – trzydniowych obrzędów pogrzebowych. Salafici doprowadzili też do używania przez kobiety *hidżabu* – prostej „zasłony”¹⁴ zakrywającej włosy, uszy i szyję, jednak nie ramiona i twarz. Nie udało im się jednak wprowadzić *burki*¹⁵ – pełnej zasłony, okrywającej całą głowę oprócz małego obszaru wokół oczu. Spór o rodzaj zasłony twarzy i głowy kobiet wynika z polecenia w surze al-Ashab: „O proroku! Powiedz swoim żonom i swoim córkom, i kobietom wierzących, aby się szczerlnie zakrywały swoimi okryciami. To jest najodpowiedniejszy sposób, aby były poznawane, a nie były obrażane. A Bóg jest Przebaczający, Litościwy!” (Koran 33: 59). W marcu 2015 r. prefekt departamentu Noun próbował wprowadzić *burkę*, ale wycofał swoją decyzję w obliczu silnego sprzeciwu zarówno mężczyzn, jak i kobiet oraz samego sułtana. Pod koniec czerwca 2015 r., po samobójczych atakach Boko Haram w Fotokol i Maroua, prefekt Noun zakazał noszenia *burek* w Foumban (International Crisis Group 2015: 14–25).

¹³ 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 (Kpoumie Nchare 2021).

¹⁴ Arab. *hiğāb* – ‘okrycie’, ‘zasłona’.

¹⁵ Arab. *burqu* – ‘rodzaj nieprzezroczystego przykrycia głowy, noszonego dodatkowo oprócz chusty’.

Polityczny i religijny antagonizm w społeczności Bamoun rozciągnął się poza granice Fouban i tradycyjny teren sułtanatu, o czym świadczyły kłótnie między zwolennikami Ndama Njoya i sułtana w Duali i Jaunde.

Głównie w miastach w południowej części kraju pojawiły się także inne ruchy reformatorskie, kontestujące tradycyjny islam Fulbe. Nie mają jednak obecnie wielkiego oddziaływania. Jednym z nich jest Ahmadijja (*Ahmediyya Muslim Jamaat Cameroon*), o charakterze reformatorskim i mesjanistycznym zarazem. Ruch ten został założony pod koniec XIX w. w Pendżabie w Indiach przez *mirzę* Ghulâma Ahmada (1835–1908). Jego zwolennicy uważają, iż *mirza* Ghulâm Ahmad został wyznaczony przez Boga zarówno jako obiecany Mahdi (Prowadzący), jak i Mesjasz, którego muzułmanie spodziewają się w czasach ostatecznych. Ma on doprowadzić pokojowymi środkami do ostatecznego triumfu islamu przez jego oczyszczenie i powrót do pierwotnej formy. Zdecydowana większość sunnitów i szyitów uważa ten ruch za heretycki. W Kamerunie zaczął rozprzestrzeniać się od Duala.

Niewielki przyczółek zdobył sobie w Kamerunie także szyizm, który pojawił się w latach dziewięćdziesiątych XX w. w Duala. Tam też znajduje się największy szyicki meczet. Głównymi propagatorami tego nurtu byli irańscy i syryjscy kupcy oraz kameruńscy studenci, którzy studiowali w ośrodkach szyickich. Szyici mają tam swoją bibliotekę (w dzielnicy Bonapriso) oraz meczet (w New Bell). W 2005 r. założyli także swoje centrum w Jaunde, gdzie trzy lata później otworzyli meczet. Następnie zadomowili się Fouban i Koumbuo, gdzie także mają meczety. Budowa meczetu szyickiego w Ngaoundéré w 2012 r. wywołała konflikt między szyitami i miejscowymi muzułmanami, którzy zniszczyli meczet i przepędzili szyickiego imama. Społeczność szyicka w Kamerunie nie jest jednak wielka, liczy kilkaset osób (Mane 2017b: 26–31; Taguem Fah 2000).

7. Boko Haram – główne źródło konfliktów religijnych w północnej części kraju

Ze względu na dominację islamu Fulbe w północnej części kraju nowe reformatorskie ruchy religijne w łonie muzułmańskiej ummy cechowała większa powściągliwość i mniejszy zakres oddziaływania. Działo się tak zwłaszcza w regionach Adamawa (Ngaoundéré) i Północnym (Garoua). Przenikały tam – omówione w poprzednim rozdziale – wpływy salaficko-wahabickie, ale w o wiele mniejszym stopniu. Trochę odmienna sytuacja panowała w Regionie Dalekiej Północy (Maroua), gdzie w pobliżu gór Mandara i jeziora Czad żyły zislamizowane przed wiekami inne społeczności muzułmańskie. Między nimi istniały zadawnione napięcia, które dały o sobie znać zwłaszcza w latach dziewięćdziesiątych XX w. (np. konflikt Arabów Szuua z Kotoko), jednak nie odwoływały się one do teologii islamu, ile raczej do jego regionalnej historii. Inaczej było w wypadku dżihadystycznego ruchu Boko Haram, który z Nigerii przeniknął także na północne krańce Kamerunu. Ten radykalny ruch miał nie tylko powiązania transgraniczne w regionie jeziora Czad, ale także międzynarodowe, związane m.in. z tzw. Państwem Islamskim. W wyniku prowadzonej przez nich walki od 2009 r. zginęło kilkaset tysięcy osób, a ponad 2,5 miliona opuściło swoje miejsca zamieszkania, uciekając z Nigerii m.in. do Kamerunu. Jednak walki i ofiary dotyczyły także północy Kamerunu.

7.1. Podłoże doktrynalne konfliktów w łonie ummy

Jednym z nowych nurtów zdobywających sobie uznanie w północnej części Kamerunu jest z pewnością Tabligh (*Jamaat at-Tabligh*) – ruch reformatorski, obecny w Kamerunie od początku lat dziewięćdziesiątych XX w. Został założony w Indiach w 1926 r. przez Muhammada Ilyasa¹. Tabligh jest przede wszystkim odrodzeniowym muzułmańskim ruchem kaznodziejskim, którego główna siedziba znajduje się w Maroua. Jego inspiratorami i przywódcami byli Pakistańczycy. To właśnie w centrum w Maroua (komunikującego się z pakistańską macierzą) planowane są działania w terenie. Celem ruchu jest ożywienie islamu przez zastąpienie tradycyjnej szkoły muzułmańskiej systemem kursów otwartych dla wszystkich. Przy tym większy nacisk kładzie się w całym systemie na praktykę, której towarzyszy minimum teorii. Zwolennicy tego bractwa podróżują po kraju od jednego meczetu do drugiego, aby głosić i motywować wiernych do wyjścia z domu na rok, siedem miesięcy, cztery miesiące lub trzy dni w celu zreformowania się i wzywania innych do zrobienia tego samego. Co roku przywódcy Tabligh w Kamerunie organizują duże spotkanie w Maroua, w których uczestniczą delegacje z całego kraju i z zagranicy. Potrafi ono zgromadzić do dziesięciu tysięcy zwolenników. Działania tego ruchu nie prowadzą jednak do otwartych konfliktów (Masud 2000).

Innym, mniejszościowym bractwem sufickim jest Naqshbandiyya. Powstało ono na terenie Iranu. Jednak Khwaja Shāh Bahā'uddīn Naqshband – na którego powołuje się jako na mistrza – nie jest jego założycielem. Bractwo powstało w XII w. i rozprzestrzeniło się m.in. na terenie Turcji. Z Turcji dotarło ok. 2000 r. do Kamerunu za pośrednictwem organizacji pozarządowych, takich jak Kameruńskie Stowarzyszenie Pomocy i Solidarności (ACAMAS). Bractwo to ma swoje meczety w Maroua.

¹ Pełne imię i nazwisko: Muḥammad Ilyās ibn Muḥammad Ismā'īl Kāndhlawī Dihlawī.

Poza tradycyjną strefą oddziaływania Fulbe znajdowały się tereny położone bardziej na północ od Maroua. Tam odwieczne konflikty pojawiały się między dwoma muzułmańskimi społecznościami – Arabami Szuwa i Kotoko. O ich historii wspomina nieco rozdział pierwszy niniejszej książki. Konflikty między dwoma społecznościami miały swoje korzenie początkowo nie tylko w odrębności religijnej – gdyż Arabowie Szuaa byli od dawna muzułmanami – ale także w innych stylach prowadzenia gospodarki i traktowania prawa własności do ziemi. Arabowie Szuaa byli koczownikami, a Kotoko – rolnikami. Z czasem Arabowie Szuaa przyjęli także osiadły tryb życia, upodobiwszy się w stylu prowadzenia gospodarki do Kotoko. Pomimo przyjęcia islamu przez Kotoko konflikty i napięcia między dwiema grupami społecznymi nie ustały. Konflikty te przybrały na sile wraz z wprowadzeniem w Kamerunie wspomnianego już procesu demokratyzacji, datowanego na wczesne lata dziewięćdziesiąte XX w. Na proces ten nałożyły się także nasilone działania o charakterze rabunkowym, dokonywane na ważniejszych drogach przez uzbrojone grupy, określane powszechnie – w lokalnym języku francuskim – jako *coupeurs de route* („odcinacze dróg”, „bandyci drogowi”)². Arabowie Szuaa postrzegani byli jako źródło niepokojów zarówno przez państwa kolonialne, jak i Kamerun niepodległy. Miało to może związek z ich dawnym poparciem dla Rabiha i niechęcią do kolonizacji europejskiej.

Kotoko często uważali Arabów Szuaa za obcokrajowców w tym regionie, uważając siebie za jedynych i prawowitych właścicieli ziemi. Stąd też mieli niepisany status mniejszości politycznej, aż do lat dziewięćdziesiątych XX w., kiedy to perspektywa wyborów wielopartyjnych dała im możliwość wykorzystania swojej większości demograficznej. Ponadto z ich szeregów wyłoniła się klasa polityczna składająca się z bogatych kupców, którzy kontrolowali sporą część rynku. Starali się także wejść do partii rządzącej. Ich awans społeczny kontrastował ze zubożeniem Kotoko, a atmosfera między obiema społecznościami pozostawała napięta. Na dodatek w konflikt

² Nie jest to zjawisko typowe tylko dla tego regionu, ale występujące także bardziej na południe, wzdłuż granicy z Czadem i Republiką Środkowoafrykańską (Mamadou 2014: 183–199).

wtrącił się także sam prezydent Ahmadou Ahidjo. Dawał o sobie znać napadami i starciami zbrojnymi, które trwają do dzisiaj. Preteksty tych starć są różne. Np. w styczniu 1992 r., w przededniu pierwszych wielopartyjnych wyborów, Kotoko oskarżyli Arabów Szuaa, że rozdają karty wyborcze swoim ziomkom spoza Kamerunu, Arabom pochodzącym z Czadu i Nigerii, co wywołało nieproporcjonalną przemoc (Socpa 2002).

Przemoc była konsekwencją niemożliwego do osiągnięcia konsensusu między dwoma sposobami postrzegania zmian, ale skali fizycznej konfrontacji nie można dokładnie zrozumieć bez odniesienia się do łatwego dostępu do broni palnej oraz zaangażowania najemników z sąsiedniego Czadu. Działania te są także powiązane ze wspomnianą wyżej bandycką działalnością *coupeurs de route* w regionie Dalekiej Północy. Przeciw nim rząd utworzył specjalne jednostki wojskowe. Wśród schwytanych byli także Arabowie Szuaa, co dostarczyło argumentów elitom Kotoko w walce politycznej z nimi. Szuaa bronią się, wskazując na zadawnioną dyskryminację, a nawet wskazując na ludobójstwo. Oskarżają też Kotoko o ścisłą współpracę z władzami kolonialnymi, nazywając ich „kolaborantami”, siebie zaś prezentując jako bojowników o wolność, co miało też związek z tworzeniem przez nich panegiryków na cześć Rabiha i jego walki z Francuzami.

W polemice elit politycznych Arabów Szuaa i Kotoko pojawiły się także elementy religijno-historyczne. Ci pierwsi twierdzą, iż to od nich Kotoko przyjęli islam. Ale ich praktyka islamu jest inna. Kotoko przyjęli bowiem praktyki bractwa sufickiego Tidżijja, zachowując też elementy kulturowe ze swej pierwotnej, przedislamskiej religii. A zatem ich islam nie jest czysty. Kotoko obalają te argumenty, twierdząc, że przyjęli islam z Bornu, od Kanuri (Issa 2007; Onambele 1992).

Najbardziej radykalny dżihadystyczny, współczesny ruch islamski o podłożu salafistyczno-wahabickim powstał jednak na terenie sąsiedniej Nigerii. Najpowszechniej w literaturze określany jest mianem *Boko Haram* – „Zakazanie Edukacji Europejskiej”³, ale jego pełna nazwa to

³ W j. hausa edukacja świecka typu europejskiego określana jest terminem *karatun boko*. Termin *haram* w islamie odnosi się do oceny ludzkich uczynków,

Społeczność Ludzi Sunny, Misji i Dżihadu (*Dżama'at Ahl as-Sunna wa-ad-Da'wa wa-al-Dżihad*). Kształtowanie się tej społeczności nie było inspirowane tylko ideami muzułmańskimi, ale także sytuacją polityczną, społeczną i gospodarczą Nigerii. Jest to bowiem od lat najbardziej ludny kraj Afryki, liczący dzisiaj ponad 200 mln mieszkańców. Ma także potężną, rozwijającą się gospodarkę, której główną siłą napędową jest wydobycie ropy naftowej. Kraj ten określa się jednak mianem „kolosa na glinianych nogach”, gdyż duże dysproporcje społeczne, korupcja, bezrobocie, niestabilność rządów, dziedzictwo kolonialne, łączące w jednym organizmie ponad 240 grup etnicznych mówiących swoimi językami oraz konflikty wewnętrzne uniemożliwiły jak dotąd zbudowanie zamożnego, demokratycznego państwa. Na przełomie wieków większość mieszkańców Nigerii żyła za mniej niż jeden dolar dziennie. W islamie dominującym na północy kraju pojawiają się zatem różnego rodzaju ruchy o charakterze społeczno-gospodarczym i politycznym, które widzą panaceum w powrocie do pierwotnej czystości islamu i walce z naleciałościami oraz z grzesznikami.

W historii niepodległej Nigerii wielokrotnie pojawiały się ruchy społeczne, polityczne i gospodarcze, a nawet etniczne, odwołujące się do haseł islamu jako podstawy doktrynalnej. Przy końcu lat siedemdziesiątych XX w. pojawił się ruch Maitatsine – „Złorzeczącego”⁴. Jego wojujący zwolennicy znani byli jako *Yan Tatsine* („Członkowie Tatsine”). Ruch ten został zainicjowany przez Muhammada Marwa. Nazywano go „Marwa”, gdyż pochodził z północnokameruńskiego miasta Maroua. Ale bardziej przyłgął do niego przydomek Maitatsine. Do Kano w Nigerii przeniósł się ok. 1945 r. Już wtedy dał się tam poznać jako kontrowersyjny kaznodzieja, walczący z innowacjami wprowadzanymi przez kulturę Zachodu. Stąd też Maitatsine wypowiadał się przeciwko używaniu radia, zegarków,

które dzieli się na pięć kategorii: 1) uczynki, których wypełnianie jest nagradzane, a zaniedbywanie karane; 2) uczynki, których wypełnianie jest nagradzane, ale zaniedbanie nie jest karane; 3) uczynki obojętne pod względem prawnym i moralnym; 4) czyny potępiane, lecz nie zakazane; 5) czyny zakazane i karane – *haram* (Bury, Kasprzak 2007: 72–73).

⁴ Z j. hausa – ‘tego, który wyklina’.

rowerów czy samochodów. Z tego powodu brytyjskie władze kolonialne skazały go na wygnanie. Powrócił do Kano wkrótce po uzyskaniu niepodległości i tam kontynuował swoje nauczanie. W 1975 r. został aresztowany przez nigeryjską policję. Wśród wielu muzułmanów cieszył się jednak uznaniem. „Skupiał głównie pozbawionych środków do życia nowych przybyszy w miastach, którzy naocznie przekonywali się, jak elita staje się coraz bogatsza i przejmuje wzorce Zachodu, kosztem ubogich i zakotwiczonych w tradycyjnej kulturze warstw społeczeństwa” – charakteryzował środowisko społeczne tego ruchu Stanisław Piłaszewicz (2012: 29). W grudniu 1980 r. wybuchły w Kano krwawe zamieszki, których kulminacją było ogłoszenie „świętej wojny”. Doprowadziła ona do tragicznych wydarzeń w Kano, Maiduguri, Gombe, Dzymeta-Yola i w innych miastach. Ciągłe ataki *Yan Tatsine* zmusiły armię nigeryjską do zaangażowania się w tłumienie rozruchów, co doprowadziło do śmierci około 5000 osób, w tym samego Maitatsine. Wojsko skremowało jego ciało. Jednak zwolennicy przywódcy walczyli dalej, przenosząc się m.in. do Maiduguri, Kaduny i Yola. Przywództwo rebelii objął Musa Makaniki, uczeń Maitatsine i jego następcą. Po zamieszkach w Gombe – rodzinnym mieście Makaniki – zbiegł on na terytorium Kamerunu. To właśnie w ruchu zainicjowanym przez Maitatsine niektórzy analitycy upatrują inspiracji dla *Boko Haram* (Kastfelt 1989; Kane 1998: 131–135).

Do rozwoju myśli salaficko-wahabickiej w Nigerii o wiele bardziej przyczynił się szejch Abubakar Gumi (1922–1992), który studiował prawo w Mekce (Uniwersytet Umm Al-Qura), a po uzyskaniu niepodległości Nigerii przez kilka lat pełnił funkcję Wielkiego Kadiego w północnej Nigerii (*qāḍī* – sędziego). Wpływ jego idei był bardzo znaczny ze względu na bliską współpracę z Ahmadu Ibrahimem Bello (1910–1966), sułtanem Sokoto, pierwszym premierem Nigerii i zarazem jednym z najbardziej wpływowych polityków w kraju. Przez swoje kontakty z Arabią Saudyjską Abubakar Gumi stał się zwolennikiem idei wahabickich, nawołując do oczyszczenia religii z wpływów ludowych. Abubakar Gumi uważał się za kontynuatora reformy religijno-politycznej, rozpoczętej przez Usmana dan Fodio. Stąd też jego zaangażowanie w bieżącą politykę w Nigerii, głosił nawet hasło, iż zaangażowanie w politykę jest ważniejsze od

modlitwy. Zachęcał mużulmanów, by pozwalali głosować swoim żonom i córkom, by w ten sposób umocnić wpływ mużulmanów w rządzie federalnym. Mówiąc o charakterze islamu w północnej Nigerii, Gumi pisał:

Tak, jak było w czasach Usmana dān Fodio, podobnie i dzisiaj większość mużulmanów to ignoranci niemający podstawowej wiedzy o islamie. W rezultacie religia jest obraźliwie mieszana z lokalnymi zwyczajami, zabobonami i przeżytkami pogańskich tradycji Hausa. Taki trend szerzy się i przenika każdą dziedzinę życia do tego stopnia, że przeciętny mużulmanin nie dostrzega granicy między islamem a innowacjami i bezwartościowymi elementami tradycyjnymi. Jest to tym bardziej oburzające, jeśli uświadomimy sobie, że taki stan rzeczy, utrwalony przez społeczeństwo, obecnie jest usprawiedliwiany i legalizowany przez wielu materialistycznie nastawionych uczonych, w celu utrzymania tego porządku dla ochrony własnych interesów (Siwierska 2016: 80).

Pomimo nawiązywania do myśli i działań szejcha Usmana dān Fodio, szejch Abubakar Gumi występował przeciwko bractwom sufickim, które dān Fodio wspierał. Gumi natomiast stanowczo krytykował doktrynę i praktyki sufickie, traktując je jako heretyckie innowacje. Jego krytyka bractw sufickich zaostrzała się z latami, piętnując m.in. takie zwyczaje sufich, jak kult i wiara w pośrednictwo świętych, pielgrzymki do ich grobów oraz używanie bębnów *bandiri* w meczetach. Potępiał także odmawianie przez nich dodatkowych modlitw poza pięcioma obowiązującymi wszystkich mużulmanów. Posuwał się nawet do stwierdzenia, że działalność bractw sufickich powinna być zabroniona. W 1977 r. w swoim kazaniu w Meczecie Piątkowym w Kadunie Abubakar Gumi powiedział nawet, że każdy, kto recytuje modlitwę tidżanich *Salāt al-Fātih*⁵, powinien zostać uznany za niewiernego – *kāfir*. Nasilenie konfliktu Abubakara

⁵ *Salāt al-Fātih* zajmuje miejsce wyjątkowe wśród modlitw Tidżaniji. Wynosi ona Mahometa ponad śmiertelnego wysłannika Boga, opiewając go jako źródło ostatecznego zwycięstwa islamu: „O Boże, błogosław naszego mistrza Mahometa, który otworzył to, co było zamknięte, a co jest pieczęcią tego, co się przedtem stało, który wspiera prawdę prawdą, który jest przewodnikiem ku Twej prostej

Gumiego z bractwami nastąpiło z chwilą powstania w 1978 r. Stowarzyszenia dla Wykorzenia Innowacji i Umocnienia Sunny (*Gamā'at Izālat al-Bid'a wa-Iqāmat as-Sunna*), powszechnie znanego pod hausąskim akronimem *Yan Izala* („Członkowie Izala”). Jego formalnym założycielem był Ismala Idrisi, uczeń szejcha Abubakara Gumiego, pozostający pod jego wpływem. Działalność *Yan Izala* była szczerze wspierana finansowo przez Arabię Saudyjską i Kuwejt. Zgodnie ze swymi założeniami stowarzyszenie miało opierać się na Koranie i autentycznych przekazach tradycji oraz usuwać z islamu „szatańskie innowacje”, gdyż nie ma żadnych „nowinek” i dodawania do islamu elementów niezgodnych z sunną proroka. Każdy, kto zadaje kłam Bogu i Prorokowi, jest niewierny (*kāfir*), dopóki nie okaże szczerzej skruchy i nie nawróci się na właściwą drogę. Członkowie *Yan Izala* starali się przejąć kontrolę nad Meczetami Piątkowymi w Nigerii, nie dopuszczali często także do odprawiania rytuałów sufickich lub je zakłócali (Siwierska 2007: 271–287; 2014; Brakoniecka 2014).

Kaznodzieją, który bezpośrednio wpłynął na powstanie Społeczności Ludzi Sunny, Misji i Dżihadu (*Boko Haram*) był Muhammad Yusuf (1970–2009), który urodził się w Nigrze, w grupie etnicznej Kanuri. W młodości aktywnie uczestniczył w Maiduguri w ruchu nigeryjskich Braci Muzułmanów (*Yan Brotha* – w jęz. hausa), którzy pojawili się w Nigerii pod koniec lat osiemdziesiątych XX w., kierując ostrze krytyki i działania wymierzone przeciwko establishmentowi muzułmańskiemu. Nigeryjscy Bracia Muzułmańscy nie uznawali władzy państwowej, partii politycznych i konstytucji. Nie poważali hymnu narodowego i flagi nigeryjskiej. Ich manifestacje odbywały się pod hasłami: „Precz z nigeryjską konstytucją!” i „Tylko islam!”. Nawoływali do wprowadzenia w Nigerii szariatu. W latach dziewięćdziesiątych doszło do licznych potyczek między *Yan Brotha* a siłami rządowymi. W styczniu 1997 r. kilku *Yan Brotha* podjęło próbę zajęcia głównego meczetu w Kano, ale ponieśli oni śmierć w starciach z policją (Piłaszewicz 2012: 28–29). Muhammad

ścieżce. Błogosław też jego rodzinę przez wzgląd na jego dostojeństwo i wysoką rangę” (Piłaszewicz 1976: 34; Siwierska 2007: 187–192).

Yusuf wycofał się jednak z tego ruchu, gdyż – w jego oczach – uległ on zbytnej fascynacji rewolucją w Iranie i przez to zbliżył się do szyizmu. Działał natomiast w Towarzystwie Odnowy Islamu (*Dżama'atu Tadżdid Islam*) oraz w Stowarzyszeniu do Walki z Innowacjami i Umacniania Sunny. Pod koniec lat dziewięćdziesiątych zaczął sympatyzować z młodym pokoleniem wychowanków *Izala*, nazywającym siebie Ahl as-Sunna. Na przełomie XX i XXI w. w Maiduguri przez kilka lat gromadził wokół siebie uczniów w meczecie ufundowanym przez jego teścia, biznesmena, podobnie jak Yusuf pochodzącego z grupy etnicznej Kanuri. Znamienne jest, iż meczet otrzymał imię Ibn Tajmijji – wspomnianego w poprzednim rozdziale prekursora salafizmu. Muhammad Yusuf za największe zagrożenie dla religii muzułmańskiej uważał odziedziczone po kolonializmie wpływy Zachodu, w tym europejską edukację. Krytykował także obcy islamowi system demokracji oraz oparte na nim świeckie instytucje, opowiadając się za wprowadzeniem kalifatu na terenie północnej Nigerii. W kazaniu zatytułowanym *Tarihin Musulmai* („Historia muzułmanów”) mówił:

Europejscy uczeni [...] całkowicie zmienili historię islamu. Twierdzili, że nawet sam Prorok został zesłany nie po to, by ustanowić rządy muzułmańskie, ale by prowadzić wojnę plemienną. Obalili więc kalifata i zmylili ludzi niemądrych oraz niewiernych. Gdy Europejczycy wycofywali się z krajów muzułmańskich i przekazywali władzę miejscowym, oddzielili religię od polityki, tłumacząc, że wiara nie gra roli w administrowaniu państwem. W ich słowa uwierzyli ci, którzy przejęli władzę. Naciskali oni na [zachowanie – S.B.] świeckiego charakteru państwa, ustanowienie demokracji i przestrzeganie praw człowieka [...]. Flagi i symbole islamu zastąpiono państwowymi. Szari'at, Koran i sunnę zastąpiono prawem świeckim (Brakoniecka 2018: 94).

W służbie zwalczania islamu był według niego także świecki system edukacji:

Każdy, kto zna historię i nie jest głupcem, wie, że Europejczycy przekazali edukację w ręce misjonarzy. Oni natomiast włączyli do obowiązującego programu szkolnego naukę o wierzeniach i wartościach chrześcijańskich. Podnosiliśmy tę kwestię już wiele razy, mówiąc, że to, czego chrześcijaństwo naucza o Bogu i wszechświecie, stoi w całkowitej opozycji do objawienia muzułmańskiego. Nie jest to islam i nie ma z islamem nic wspólnego (Brakoniecka 2018: 95).

Do 2006 r. wokół Muhammada Yusufa zgromadziło się ok. 2000 zwolenników. Pochodzili głównie z pogranicza nigeryjsko-czadyjskiego. Byli to młodzi ludzie, często bezrobotni, sfrustrowani nieporządkiem panującym w północnych stanach kraju. Coraz częściej wchodzili w konflikty z nigeryjskimi siłami porządkowymi. Od 2004 r. atakowali posterunki policji, dokonywali aktów sabotażu. Eskalacja konfliktu nastąpiła w lipcu 2009 r. W wyniku ataków Boko Haram zginęło 700 osób w czterech miastach północnej Nigerii. 28 lipca wojsko nigeryjskie otoczyło dom Mohammeda Yusufa w Maiduguri i brutalnie go zabiło (Brakoniecka 2018: 91–139).

Po śmierci przywódcy w Społeczności Sunny nastąpił pierwszy rozłam i przegrupowanie sił. O przejęcie władzy po Yusufie rywalizowali dwaj jego współpracownicy – Mamman Nur i Abubakar Shekau. Ostatecznie przywództwo przejął Shekau, ale ten fakt nie zatrzymał podziału i rywalizacji, do której włączyli się także inni. Abubakar Shekau od czasów studiów koranicznych cechował się radykalnymi poglądami na reformę religijną. Krytykował nawet Muhammada Yusufa za zbyt umiarkowane i kompromisowe – jego zdaniem – stanowisko w tej sprawie. Dążąc do obalenia muzułmańskich rządów i mając za przeciwników wielu tradycyjnych, muzułmańskich przywódców, Shekau odwoływał się do wspomnianej kilkakrotnie koncepcji *takfiru* – uznania drugiego muzułmanina za „niewiernego”. Pomimo różnorodności interpretacji tego procesu przez muzułmańskich teologów i prawników w Nigerii koncepcja *takfir* bywała często wykorzystywana do pogłębiania podziałów między muzułmanami i usprawiedliwiania ataków na oponentów. Zdaniem wielu jest ona tam popularna bardziej niż w jakimkolwiek innym regionie islamu. Koncepcję

tę przejęła także Społeczność Ludzi Sunny, Misji i Dżihadu (*Boko Haram*). Jej zbliżenie do Państwa Islamskiego potwierdzało tylko zamiary atakowania nie tylko niemuzułmanów (pierwotnych niewiernych), ale także muzułmanów, którzy stali się częścią niewiernych. W ten sposób w praktyce bycie muzułmaninem oznacza bycie sunnitą na wzór członków Państwa Islamskiego, w wypadku północnej Nigerii – Społeczności Sunny (*Boko Haram*). Naturalnie rozwijane są uzasadnienia teologiczne, gdyż w Koranie nie są one oczywiste. Po pierwsze w całym tekście nie ma terminu *takfir*. Został on po raz pierwszy użyty przez charydżytyw – pierwszą rozłamową grupę w islamie, utworzoną wskutek walki o władzę. Po drugie często występujące terminy „niewierny”, „niewierność”, „niewiara” nie wszędzie są używane jednoznacznie, tym bardziej nakaz walki przeciw wrogom islamu, szerzej omawiany w poprzednim rozdziale niniejszego opracowania. Imperatyw „zwalczenia niewiernych” – świętej wojny (walki „na drodze Boga”) – według niektórych wypowiedzi ma rację bytu, gdy wrogowie pierwsi sprowokują, a zatem ma to być walka zasadniczo obronna. Wierni mają unikać walk zaczepnych. Te zalecenia stoją jednak w sprzeczności chociażby z nakazami, które podkreślają, iż sama niewiara jest większym grzechem aniżeli zabijanie w obronie wiary. Albo że na zwalczanie zasługują otwarci i ukryci wrogowie islamu, z którymi należy bezwzględnie walczyć. By uzgodnić te niejasności i sprzeczności, uczeni muzułmańscy odwołują się do zasady abrogacji (unieważnienia), zgodnie z którą późniejsze oświadczenia Mahometa mogą anulować wcześniejsze⁶. Powołują się przy tym na odpowiednie zapisy w Koranie, które mówią: „Kiedy znosimy jakiś znak albo skazujemy go na zapomnienie, przynosimy lepszy od niego lub jemu podobny. Czyż ty nie wiesz, że Bóg jest nad każdą rzeczą wszechwładny?!” (Koran 2,106); „A kiedy My zmieniamy jeden znak na inny – a Bóg wie najlepiej, co zsyła – to oni mówią: »Ty jesteś tylko oszustem!«. Lecz większość z nich nie wie” (Koran 16,101). Zgodnie z tymi wskazaniem

⁶ Większość uczonych muzułmańskich dzieli Koran na wersy objawione Mahometowi w Mekce i Medynie. W Mekce, gdy społeczność jego wyznawców była słaba, teksty wyrażają większą skłonność do kompromisów niż te z Medyny, gdzie siła Mahometa wzrosła.

wielu uważa, że jednym z ostatnich, jeśli nie ostatnim, objawieniem Koranu jest sura dziewiąta – *Al-Tawbah* („Skrucha”). Kładzie ona silny nacisk na walkę z bałwochwalcami w Arabii i broni konieczności wzięcia udziału w takiej walce. Nakazuje także muzułmanom walkę z Żydami i chrześcijanami:

Żydzi powiedzieli: „Uzajr jest synem Boga”. A chrześcijanie powiedzieli: „Mesjasz jest synem Boga”. Takie są słowa wypowiedziane ich ustami. Oni naśladują słowa tych, którzy przedtem nie wierzyli. Niech zwalczą ich Bóg! Jakże oni są przewrotni! (Koran 9,30).

Tych muzułmanów, którzy nie chcą walczyć, nazywa hipokrytami (Koran 9,67–68). Zwłaszcza ajat piąty jest znany jako „werset miecza”:

A kiedy miną święte miesiące, wtedy zabijajcie bałwochalców, tam gdzie ich znajdziecie; chwytajcie ich, oblegajcie i przygotowujcie dla nich wszelkie zasadzki! Ale jeśli oni się nawrócą i będą odprawiać modlitwę, i dawać jałmużnę, to dajcie im wolną drogę. Zaprawdę, Bóg jest przebacząjący, litościwy! (Koran 9,5).

Z pewnością ożywiona debata wśród muzułmańskich uczonych na temat rozumienia wiary (*imān*) i niewiary (*kufr*), a co za tym idzie definicji i możliwości użycia *takfir* nie została zakończona. Jest w niej bowiem wiele niuansów i złożoności. Jednak dla wielu uczestników współczesnych dżihadów jest ona rozstrzygnięta na ich korzyść (Timani 2018; Brakoniecka 2018: 42–52; Siwierska 2007: 287–298).

W ujęciu Abubakar Shekau koncepcję takfiru należy stosować nie tylko do jednej osoby, ale całej grupy. Po przyłączeniu się do Państwa Islamskiego poszedł on jeszcze dalej, podkreślając, że dżihad przeciwko niewiernym jest obowiązkowy, a brak aktywnego przyłączenia się do dżihadu jest równoznaczny z apostazją. Nie oznaczało to, że wziął na celownik wszystkich muzułmanów. Miał jednak pewną „skalę priorytetów”. Na pierwszym miejscu polecał uderzać w chrześcijan, rząd i w kaznodziejów muzułmańskich, którzy byli przeciwni jego dżihadowi. Przy tej

okazji ginęli jednak i inni, przypadkowi muzułmanie. Jednak koncepcja takfiru usprawiedliwiała te przypadkowe ofiary, gdyż nie przyłączyli się do jego dżihadu, a zatem byli winni śmierci. Nawet jeśli jest to kobieta, która modli się i pości, kiedy zaangażuje się w demokrację, można ją pojmać w walce (Zenna, Pierib 2017).

7.2. Boko Haram w Regionie Dalekiej Północy

Bliskie powiązania religijne, kulturowe, gospodarcze i historyczne północnego Kamerunu z północną Nigerią sprawiały, że co najmniej od 2004 r. można było znaleźć obywateli Kamerunu w strukturach Boko Haram. W tym roku bowiem – po zamieszkach w Nigerii i następujących po nich represjach – wielu członków szukało schronienia w górach Mandara w Kamerunie. Kamerun był jednak wciąż traktowany przez Boko Haram jako strefa buforowa. Zmieniło się to po śmierci Muhammada Yusufa w 2009 r. Społeczność Sunny zaczęła przenikać coraz bardziej na tereny kameruńskiego regionu Dalekiej Północy. W 2010 r. mowa jest już o regularnej rekrutacji do szeregów bojowników. Pojawili się także kaznodzieje muzułmańscy związani z Boko Haram, jak chociażby Mahamat Abacar Saley w meczecie w Goulfey, przy granicy z Czadem⁷.

W 2009 r. wyłonił się nowy przywódca Boko Haram – Abubakar Shekau – mówiący biegle językiem kanuri, hausa, arabskim i angielskim. Ugrupowanie zmieniło też nazwę na Sunnickie Ugrupowanie na rzecz Szerzenia Islamu i Dżihadu (*Dżama'atu ahli sunna lid-d-acawati wa 'l-dżihad*). Akty terroru zaczęły zataczać coraz szersze kręgi, także poza Maiduguri i stan Borno w Nigerii. W 2010 r. zaatakowano chrześcijan w okolicach Jos, w 2011 r. zaatakowano w stolicy kraju Abudży. W Boże Narodzenie palono kościoły. Śmierć poniosło blisko 100 osób. W 2012 r. nasiliły się ataki w Kano, a następnie w Kaduna i Zarii. Przemoc można było odczuć i w innych miejscowościach północnej Nigerii. Podczas

⁷ Mahamat Abacar Saley z pochodzenia Kotoko z Goulfey. Studiował islam w Czadzie, Sudanie, a także w Maiduguri w Nigerii.

pasterki w nocy z 24 na 25 grudnia 2012 r. napastnicy w miejscowości Peri zabili sześć osób, w tym księdza, i spalili kościół. W następnych latach lista zamachów terrorystycznych i walk stale się wydłużała. Najgłośniejszym wydarzeniem było porwanie w kwietniu 2014 r. ponad 200 uczennic ze szkoły w Chibok w stanie Borno. Tylko w tym jednym roku Boko Haram zabiło ok. 6600 osób.

Od 2011 r. Boko Haram utworzyło swoje struktury w departamentach Mayo-Sava i Mayo-Tsanaga w Kamerunie. Przez Czad i Kamerun sprowadzano także broń dla bojowników nigeryjskich. Dla Abubakara Shekau i jego ludzi granice państwowe nie mają znaczenia, bowiem i Kanuri, i inne ludy mają powiązania rodowe i nie tylko ponadgraniczne. W 2012 r. dziesiątki tysięcy nigeryjskich uchodźców przybyły w okolice Kerawa, Kolofata i Fotokol, gdzie istniały już przyczółki Boko Haram. To znacznie wzmocniło kanały rekrutacji i radykalizowania kameruńskiej młodzieży muzułmańskiej.

W 2013 r. Boko Haram zintensyfikowało swoje działania w północnym Kamerunie i brało udział w potyczkach wzdłuż granic Czadu i Nigru. I tak w lutym 2013 r. było odpowiedzialne za porwanie siedmiu francuskich turystów na dalekiej północy Kamerunu, w tym czworga dzieci. W listopadzie tego samego roku piętnastu bojowników Boko Haram uprowadziło w pobliżu Koza francuskiego księdza Georges'a Vandenberg'a, a następnie francuskiego inżyniera François Collomp.

Początkowo władze kameruńskie traktowały ataki Boko Haram jako działalność bandycką, istniejącą od dawna w tym regionie, mimo że doniesienia z terenu i ulotki Boko Haram mówiły co innego. Do szeregów organizacji w pierwszym rzędzie trafiali Kameruńczycy, byli uczniowie szkół muzułmańskich w Sudanie. Północny Kamerun stał się także głównym korytarzem zaopatrzeniowym dla bojowników z Nigerii, a Góry Mandara pełniły rolę awaryjnego schronienia. Rosnące niebezpieczeństwo skłoniło rząd Kamerunu do pierwszych działań. W lutym 2012 r. Kamerun podpisał umowę z Nigerią o utworzeniu Wspólnego Komitetu Bezpieczeństwa Transgranicznego. Umowa została zainaugurowana w listopadzie 2013 r., kiedy Kamerun ogłosił plany prowadzenia „skoordynowanych, ale oddzielnych” patroli granicznych.

Decydującym o większym zaangażowaniu Kamerunu w walkę z Boko Haram był rok 2014. W odpowiedzi na działania rządu kameruńskiego Boko Haram zwiększyło swoją działalność terrorystyczną w północnym Kamerunie. W marcu 2014 r. rozpoczęło otwartą wojnę z państwem kameruńskim na terenie Regionu Daleka Północ. Rząd podjął wyzwanie i wysłał na zagrożony teren Batalion Szybkiego Reagowania⁸ w sile 700 ludzi, a po porwaniu żony wicepremiera Kamerunu, pochodzącego z Kolofata – dodatkowo 3000 żołnierzy. Do tej walki Boko Haram zmobilizowało setki wojowników oraz pojazdów wyposażonych w ciężką broń. W wyniku walk z Boko Haram zginęło co najmniej 40 żołnierzy rządowych. 22 grudnia Batalion Szybkiego Reagowania przeprowadził atak na obóz szkoleniowy Boko Haram w pobliżu Guirdivig, aresztując 45 bojowników i zabierając stamtąd 84 dzieci w wieku 7–15 lat, które przechodziły szkolenie. Nie ujawniono żadnych informacji o stratach wojskowych. W dniach 27–28 grudnia Boko Haram zaatakowało jednocześnie 5 wiosek. Wtedy też po raz pierwszy wojsko Kamerunu przeprowadziło atak lotniczy, gdy bojownicy zajęli na krótko rządowy obóz wojskowy. W grudniu też rząd Kamerunu przyjął ustawę antyterrorystyczną⁹. W tym jednym roku Boko Haram zdołało zwerbować w swoje szeregi setki młodych Kameruńczyków.

Umiedzynarodowienie konfliktu widoczne było także w lipcu 2014 r., kiedy to Shekau opublikował wideo, w którym wyraził swoje poparcie dla przywódcy Islamskiego Państwa w Iraku i Lewancie (ISIL) Abu Bakra al-Baghdadiego, przywódcy Al-Kaidy Aymana al-Zawahiriiego i przywódcy

⁸ *Bataillon d'intervention rapide* (BIR) jest elitarną jednostką, utworzoną w 2001 r. w celu zwalczania bandytów drogowych. Jest bezpośrednio zależna od prezydenta.

⁹ Opozycja i rodzące się powoli społeczeństwo obywatelskie skrytykowały ją jednak ostro, zwłaszcza artykuł drugi, który zabrania nieautoryzowanych demonstracji publicznych, zakłócania usług publicznych itp., traktując je jako akty terrorystyczne, podlegające najsurowszym karom. Wadą tej ustawy jest także brak precyzji w opisie przestępstw terrorystycznych, w tym usprawiedliwiania terroryzmu i współdziałania w terroryzmie. W ten sposób powstaje szeroka strefa do nadużyć, w tym arbitralnych aresztowań także dziennikarzy i badaczy (Olivier 2015).

afgańskich talibów mułły Omara. Konsolidacja nastąpiła także po stronie wojsk rządowych. Począwszy od 23 stycznia, koalicja sił zbrojnych z Nigerii, Czadu, Kamerunu i Nigru rozpoczęła kampanię przeciwko Boko Haram. 4 lutego armia czadyjska zabiła ponad 200 bojowników Boko Haram. Boko Haram odpowiedziało masakrą w kameruńskim Fotokol, zabijając 81 cywilów, 13 żołnierzy czadyjskich i 6 żołnierzy kameruńskich. Natomiast w marcu 2015 r. Shekau złożył przysięgę wierności kalifowi Abu Bakrowi al-Baghdadiemu, stając się Prowincją Afryki Zachodniej (*Wilayat Garb Ifriqiyah*) Państwa Islamskiego. Jednak szybko drogi obydwu przywódców rozeszły się, gdy w sierpniu 2016 r. Al-Baghdadi mianował na miejsce Shekau nowego przywódcę. Został nim Abu Musabem al-Barnawim, syn Muhammada Yusufa. Podobno za tą decyzją stał brak akceptacji Al-Baghdadiego dla koncepcji takfiru, prezentowanej przez Shekau. Mówił o tym sam Abubakar Shekau, twierdząc, że Al-Barnawi „nie uważa za niewiernych ludzi, którzy nie okazują wrogości wobec władzy, która panuje w sprzeczności z nakazami Boga i jego proroka. [...] Tą wiadomością chcemy potwierdzić, że nie będziemy już akceptować żadnych emisariuszy [z Państwa Islamskiego], z wyjątkiem tych naprawdę oddanych sprawie Allaha” (Duhem 2016).

Decyzja ta spowodowała nowe podziały w łonie Boko Haram. W 2017 r. istniały już trzy frakcje. Wszystkie zachowywały dawny program ideowy, odrzucając zdecydowanie demokrację, sekularyzm i wpływy Zachodu i dążąc do ustanowienia państwa islamskiego, rządzonego według prawa szariat. Były nimi Sunnickie Ugrupowanie na rzecz Szerzenia Islamu i Dżihadu (Boko Haram) pod kontrolą Shekau, Prowincja Afryki Zachodniej Państwa Islamskiego oraz *Ansaru* – ugrupowanie lojalne wobec Al-Kaidy, które nie zaakceptowało kalifatu Al-Baghdadiego (Zenna, Pierib 2017: 283–284).

Tymczasem na terenie Kamerunu, po pierwszym, konwencjonalnym etapie walk, w czerwcu 2015 r. Boko Haram rozpoczęło zakrojoną na szerszą skalę serię ataków bombowych, w tym samobójczych. Stało się to prawdopodobnie w wyniku osłabienia sił bojowników przez akcje wojska kameruńskiego. Zamachom bombowym towarzyszyły zasadzki i naloty na stanowiska wojskowe, a także grabieże i represje. Ataki samobójcze

dotykały ludność w miejscowościach uznanych przez bojowników za współpracujące z rządem kameruńskim. I tak 12 lipca dwie kobiety-samobójczynie w burkach zabiły w Fotokol trzynastie osób. W odpowiedzi gubernator Regionu Dalekiej Północy zakazał używania burek, aby zapobiec dalszym podobnym atakom. Spirala przemocy rosła dalej. 11 października dwie samobójczynie zabiły dziewięć osób w mieście Mora. 18 października dziesięciu bojowników zginęło, gdy zaatakowali konwój kameruńskiej wojskowej dywizji antyterrorystycznej w pobliżu granicy z Nigerią. 12 października do regionu Daleka Północ przybyło pierwszych 90 z 300 amerykańskich żołnierzy, którzy mieli pomóc w szkoleniu, rozpoznaniu i wywiadzie powietrznym przy użyciu dronów Predator. 21 listopada w samobójczym zamachu na przedmieściach Fotokol zginęły cztery osoby. W kolejnych dniach nastąpiły nowe ataki samobójcze. Częścią nowej taktyki stały się również ataki samobójcze dokonywane przez dzieci, które poddawano wcześniej presji psychologicznej. Do jesieni 2017 r. w wyniku walk i zamachów zginęło 1700 obywateli Kamerunu, a 238 000 osób zostało wewnętrznie przesiedlonych. Do tego trzeba doliczyć 90 000 uchodźców z Nigerii. Podczas ponad 100 ataków Boko Haram uprowadziło ponad 1000 osób, głównie kobiet i dziewcząt. Niektóre z nich zostały wykorzystane do przeprowadzania ataków samobójczych, inne przymusowo zmuszone do małżeństwa. W tym czasie zginęło ok. 2300 bojowników i aresztowano co najmniej 970 domniemanych członków tej grupy. Wojska rządowe przejęły duże składy broni m.in. w Kousséri, Fotokol, Waza, Amchide, Goulfey, Blangoua i Makary. Obejmowały one dziesiątki karabinów AK-47, amunicji, granatów, a w jednym składzie nawet granatniki RPG-7 (International Crisis Group 2016: 11).

Boko Haram wyraźnie starało się przejąć kontrolę nad miastami kameruńskimi, aby dołączyć je do kalifatu proklamowanego w Nigerii. Operowano na terenach zamieszkałych głównie przez muzułmanów, stąd też to przede wszystkim oni padali ofiarami ataków. Chociaż od września 2021 r. nasiliły się także ataki na katolickie parafie po stronie kameruńskiej. Ataki te wydawały się skupiać na zdobyciu zaopatrzenia, ale towarzyszyły im nadal zabójstwa i niszczenie mienia, którego nie

można było zabrać. Palono także meczety i kościoły (Funteh, Azieh 2015; Koungou 2014).

7.3. Podłoże ekonomiczne i etniczne walki Boko Haram

Liczne akty terroru Boko Haram były szeroko prezentowane przez media. Niewiele jednak mówiło się o przyczynach społecznych, ekonomicznych i politycznych, które inspirowały te walki, wskazując tylko ogólnikowo na inspiracje islamskie. Kameruński Region Dalekiej Północy jest najbardziej ubogim regionem w całym państwie. Biedę tę widać zwłaszcza na obszarach wiejskich, w tym na obszarach przy granicy z Nigerią, gdzie aż 80% ludności żyje poniżej granicy ubóstwa, w porównaniu ze średnią krajową wynoszącą ok. 40%. Region ten cechuje też niskie wykształcenie (lub jego brak) wielu mieszkańców, duże różnice społeczne oraz relatywnie słaba obecność struktur państwowych.

Paradoksem jest również to, iż Fulbe, prowadzący w XIX w. dżihad w imię czystości wiary muzułmańskiej, współcześnie są oskarżani o jej zniekształcenie i stali się celem dżihadu. Ma na to wpływ ich powiązanie z władzą państwową, dla której są oni ostoją w całym regionie. Ponadto w Regionie Dalekiej Północy ogromna większość muzułmanów, w tym nastawionych bardzo konserwatywnie, nawet wprost fundamentalistycznie, zdecydowanie odrzuca Boko Haram. Ale negatywne wpływy z sąsiadującej Nigerii są widoczne także i w tym regionie Kamerunu. Zauważyć można przybywających stamtąd kaznodziei oraz napływającą literaturę. Ponadto dość liczną grupę stanowią także kameruńscy uczniowie szkół koranicznych w północno-wschodniej Nigerii, a także młodzi, którzy studiowali w Nigerii, Sudanie lub na Bliskim Wschodzie. Często wchodził oni w konflikt ze starymi przywódcami muzułmańskimi, którzy zdecydowanie mniej wiedzą o Koranie i nie znają dobrze języka arabskiego.

Ponadto rekrutacji sprzyja pogorszająca się po atakach Boko Haram sytuacja społeczno-gospodarcza oraz wykorzystywanie lokalnej sieci powiązań personalnych. Boko Haram szuka rekrutów głównie w departamentach przygranicznych, wśród młodzieży znajdującej się

w trudnej sytuacji społecznej i materialnej, zachęcając ją przez swoją ideologię, a także kusząc awansem społeczno-ekonomicznym czy też wprost przymuszając do wstąpienia w jej szeregi. Od 2011 r. co najmniej 6000 Kameruńczyków, głównie mężczyzn, dołączyło do Boko Haram jako bojownicy, zaopatrzeniowcy, współpracownicy itp. Byli to w większości młodzi ludzie z niskim wykształceniem lub bez wykształcenia, pochodzący z ubogich rodzin. Największe rekrutacje przeprowadzono w latach 2013–2014. Boko Haram wykorzystywała trudną sytuację młodych, zapewniając im płatne zajęcie, legitymizowane przez religię. W przypadku śmierci bojownika obiecywano także dużą sumę pieniędzy dla jego rodziny. Obietnicom finansowym towarzyszyły obietnice społeczne, w tym małżeństwo (porywanie setek dziewcząt)¹⁰. Obiecywane pieniądze pochodziły głównie z okupów za uwolnienie porwanych zakładników, w szczególności zagranicznych, chociaż władze na ogół zaprzeczają temu, że okup został zapłacony. Źródłem dochodu jest także kradzież bydła w Kamerunie i jego sprzedaż na rynkach Regionu Dalekiej Północy oraz w Nigerii. Dochody przynoszą ponadto rabunki, kontrabanda oraz haracze. Na terenie Nigerii miało dochodzić do tego także wyłudzenie pieniędzy od lokalnych władz stanowych pod groźbami ataków. W popularnym dyskursie w północnym Kamerunie mówi się też o finansowaniu z Europy, przede wszystkim z Francji. Ma ono na celu powstrzymać prezydenta Biyi przed coraz częstszym zwracaniem się z propozycją współpracy do innych państw, w tym Chin i Rosji (International Crisis Group 2015: 19–20)¹¹.

Przy rekrutacji bojowników ważną rolę odegrały transgraniczne więzi etniczne. Pamięć o dawnych państwach, takich jak Kanem-Bornu, pozostaje bardzo silna w regionie i stanowi żyzny grunt dla rozwoju ideologii antyzachodnich. Warto bowiem zwrócić uwagę na to, że Boko Haram pozyskuje zwolenników z obszernego, nieudolnie zarządzanego pasa na pograniczu nigeryjsko-kameruńsko-czadyjskim. Dużą rolę odgrywa

¹⁰ O sympatiach do Boko Haram młodych więźniów i agitacji fundamentalistycznej wśród nich: Brochard 2016.

¹¹ Pogląd o Boko Haram jako spisku Zachodu jest podzielany także w północnej Nigerii.

w nim grupa etniczna Kanuri, licząca ok. 6 mln ludzi. To wśród Kanuri i grup etnicznych, które przejęły ich kulturę, Boko Haram ma największe zaplecze. To dawne tereny państwa Bornu, gdzie elity rządzące przez wieki były kanuryjskie. Niektórzy wskazują na fakt, iż życie społeczno-polityczne północnej Nigerii zdominowane jest *de facto* przez Hausa i Fulbe (ci ostatni dominują w północnym Kamerunie). Podkreślają oni marginalizację Kanurich. Rekrutacja bojowników do Boko Haram znajdowała oddźwięk zwłaszcza wśród Kanuri, Arabów Szoa i Mandara. Dlatego też na szczeblu wspólnotowym konflikt spowodował wyraźną stygmatyzację Kanurich, bez generowania jednak przemocy wobec nich. Na dużą rolę podłoża etnicznego może wskazywać także geograficzne zlokalizowanie Boko Haram, począwszy od Maiduguri w państwie Borno i założyciela ruchu Mohammeda Yusufu. Także jego następca Abubakar Shekau był z pochodzenia Kanuri¹². Jednak jego polityka wyraźnie zmierzała do pokazania ponadetnicznego wymiaru Boko Haram. Służyły temu i język komunikowania się z mediami (hausza, arabski), i dobór „rzeczników prasowych”, a także odwoływanie się do kalifatu Usmana dan Fodio. To mocne osadzenie w środowisku Kanuri sugerowało niektórym badaczom wskazywanie na Kanurich jako na kluczowy czynnik podtrzymujący i wspierający Boko Haram. Wydaje się jednak, iż jest to zbyt dalekie uproszczenie. Nie jest to z pewnością rebelia kanuryjska, nawet jeśli wielu członków tej grupy etnicznej angażuje się w nią w różnoraki sposób. Boko Haram nie walczy też o ochronę kanuryjskiej tożsamości, historii czy kanuryjskiego sposobu życia i praktykowania islamu. Mówią o tym chociażby fakty, iż nie są rzadkie ataki także na innych Kanuri. Na terenach zajętych przez Boko Haram konfiskuje się majątki notabli z grupy etnicznej Kanuri i oddaje je przywódcom ruchu. Odnotowano także ataki na potomków al-Kanemiego, czyli dawnej rodziny rządzącej Bornu (Issa 2016). Z pewnością jednak postulaty społeczne i ekonomiczne

¹² W maju 2021 r. nigeryjski wywiad poinformował, że Abubakar Shekau zmarł po tym, jak zdetonował kamizelkę samobójczą, aby uniknąć schwytania podczas bitwy z rywalizującymi z nim bojownikami, sprzymierzonymi z Państwem Islamskim. Zbrojna konfrontacja między dwoma obozami wybuchła prawdopodobnie w 2020 r.

przywódców ruchu mają poszerzyć obszar jego oddziaływania poza dawne tereny imperium Bornu. Postulaty te są też typowo wielkomięjskie, nie znajdując dostatecznego oddźwięku w chłopskich i tradycyjnych – tak pod względem stylu życia, jak i praktykowania islamu – społecznościach pogranicza nigeryjsko-czadyjskiego (Adama 2016).

To wszystko sprawia, że zrodziła się także oddolna reakcja północnokameruńska na ataki Boko Haram w postaci tworzenia oddziałów samoobrony. Na Dalekiej Północy grupy te były tworzone głównie po pierwszych atakach samobójczych w lipcu 2015 r. Były one popierane przez władze i znajdują się pod zwierzchnictwem lokalnej administracji oraz tradycyjnych wodzów. W oddziałach samoobrony znajduje się obecnie kilkanaście tysięcy osób. Odgrywają ważną rolę tak w walce z Boko Haram (80 udaremnionych ataków), jak i w zbieraniu informacji. Ponad 200 członków tych oddziałów poniosło śmierć (Lugan 2015; Koungou 2016: 104-106). Współpraca pomiędzy tradycyjnymi wodzami a władzami administracyjnymi jest jednak ograniczona. Na Dalekiej Północy tradycyjni wodzowie niechętnie współpracują z siłami bezpieczeństwa w obawie przed odwetem ze strony Boko Haram. Stąd też ze względów bezpieczeństwa niektórzy z nich wysłali swoje rodziny do Maroua, a nawet do Garoua.

Konflikt z Boko Haram doprowadził prawie do całkowitego zniszczenia systemu szkolnictwa w Regionie Dalekiej Północy. Wiele dzieci nie chodzi nawet do szkół koranicznych. Zniszczono także i tak włąd opiekę zdrowotną, sparaliżowano administrację i całkowicie zatrzymano ruch turystyczny. To wszystko sprawia, iż konflikt może okazać się długotrwały. Chociaż jego intensywność będzie prawdopodobnie słabła, to jednak znajdzie on wzmocnienie w nowych, lokalnych sojuszach między dżihadystami, tradycyjnymi grupami bandytów, handlarzami ludźmi i innymi oportunistami na niespokojnym pograniczu nigeryjsko-kameruńsko-czadyjskim.

Zakończenie

Brak w islamie historycznego i teologicznego rozdziału religii i władzy doprowadził bardzo szybko do instrumentalnego traktowania religii w celu zdobycia władzy czy też dominacji nad innymi etnosami, nieraz od wieków wyznającymi islam. Przykładem tego są dzieje i współczesność islamu w Kamerunie, zwłaszcza w jego północnej części. Największy wpływ na dzieje tego regionu miała ekspansja Fulbe, dokonana w imię odnowy islamu. Uderzyła ona przede wszystkim w ościenne państwa mużułmańskie, by przejąć nad nimi władzę. Rozpędzona machina wojenna pozwoliła także Fulbe zapanować nad dużymi obszarami zamieszkałymi przez Kirdi, lecz – podobnie jak przez wieki inne państwa znad jeziora Czad – nie byli oni zainteresowani ich nawracaniem na islam. Kirdi stanowili bowiem tradycyjny rezerwuar niewolników, którzy przez wieki byli jednym z głównych źródeł dochodu dla rządzących elit mużułmańskich. Fulbe stworzyli feudalne imperium o charakterze teokratycznym, związanym ściśle z islamem, który stał się synonimem ich kultury i całego etosu. Islam był głównym filarem podtrzymującym i legitymizującym władzę. Nawet po upadku imperium w epoce kolonialnej jego feudalne struktury w północnym Kamerunie szybko nawiązały współpracę z nowym zwierzchnikiem – Rzeszą Niemiecką, a następnie Republiką Francuską. Nowej władzy, która zastąpiła dotychczasową, wyższą zwierzchność feudalną, kameruńscy lamibe zaferowali rzecz nieocenioną i bardzo pożądaną przez Europejczyków – istniejące już struktury administracyjne. Co prawda w wielu wypadkach były to struktury nominalne, nie do końca ogarniające tereny zajmowane przez buntowniczych Kirdi, ale ich atutem był sam fakt istnienia i funkcjonowania. Dzięki współpracy struktur lamidatów i państwowych struktur europejskich lamibe zdołali

faktycznie podporządkować sobie nieraz nominalnie tylko zajmowane tereny. Przyczyniło się to zatem do wzmocnienia ich realnej władzy w terenie. Jednak ta współpraca miała także drugą, negatywną stronę. Stawali się oni coraz bardziej podporządkowani państwowym strukturam kameruńskim. Proces ten znacznie przyspieszył po uzyskaniu przez Kamerun niepodległości. Rozwinął się za rządów pierwszego prezydenta Kamerunu, muzułmanina z północnej części kraju, który chciał dla swoich rodaków Fulbe i islamu panowania w tej części kraju, bycia tym samym podporą dla jego władzy nad całym krajem. Następujące po nim czterdziestoletnie rządy prezydenta Paula Biyi, chrześcijanina z południa kraju, nie osłabiły sojuszu władza–Fulbe–islam na północy kraju, ale jednocześnie umiejętnie ograniczyły jego samowolę przez działania administracyjne.

To powiązanie władzy z islamem reprezentowanym przez Fulbe zmotywowało wiele innych muzułmańskich grup społecznych i etnicznych do sprzeciwu. Bunt radykalizował się coraz bardziej w nowych prądach reformatorskich. Odwoływały się one do inspiracji religijnych, do samych źródeł islamu. Powrót do nich miał przynieść także zmiany w zakresie społecznym, politycznym i ekonomicznym. Występujące w tych obszarach niesprawiedliwości poczytywane były bowiem jako naturalne konsekwencje nieposłuszeństwa wobec Boga, a zatem chęć zmiany tej sytuacji musiała wiązać się z powrotem całej społeczności na właściwą ścieżkę wiary – przestrzegania prawa zawartego w Koranie i sunnie. W praktyce jednak działania ruchów reformatorskich – zwłaszcza o charakterze fundamentalistycznym – większy nacisk kładły na efekty końcowe, często pomijając, czy nawet trywializując kwestie religijne. Ważniejsze okazywały się korzyści partykularne. To przesunięcie akcentów widoczne jest zwłaszcza w najbardziej radykalnym ruchu Boko Haram, który w swoich nigeryjskich inspiracjach miał dążyć do kompleksowej koncepcji reformy islamu w północnej Nigerii, a został zredukowany w praktyce jedynie do myśli legitymizującej zbrojny dżihad, wspomagany typowymi aktami przestępczymi. Ponadto w realiach północnokameruńskich dżihad odczytywany jest w kluczu etnicznym. Nie jest on bez znaczenia, bo zwłaszcza w Kotlinie Czadu pamięć historyczna jest znacznie dłuższa niż współczesność dzieląca jej mieszkańców na Kameruńczyków, Nigeryjczyków czy

Czadyjczyków. Są to przede wszystkim Kanuri, Arabowie Szuua, Kotoko, Mandara i ponad sto grup etnicznych Kirdi. Dla żyjących na pograniczu współczesnych państw solidarność transgraniczna jest mocniejsza od nowej, związanej z państwem. Wpływają na to m.in. religia i wymiana idei, handel i wypas bydła, mieszane małżeństwa i przemysł. Powiązania i płynność przejść granicznych mają także wpływ na konflikty i starcia zbrojne. Jednak napiętej sytuacji społecznej i politycznej w tym regionie nie da się wyjaśnić, uciekając się tylko do klucza etnicznego.

Chociaż współcześnie – w przeciwieństwie do sąsiedniej Nigerii czy Republiki Środkowoafrykańskiej – klimat religijny w Kamerunie jest relatywnie spokojny, to jednak rozprzestrzenianie się nurtów o podłożu salaficko-wahabickim na południu kraju może budzić niepokój. Występują one bowiem z coraz większą determinacją przeciwko tradycyjnej władzy lamibe, tracących swój autorytet w oczach wiernych. Widać też wyraźną erozję ich dotychczasowych struktur teokratycznych, które były ich ostoją władzy. Sami lamibe nie tworzyli w przeszłości – i nie tworzą dzisiaj – jednolitego frontu religijnego. Bardziej łączą ich relacje polityczne czy też w praktyce partia władzy. Pozostali muzułmanie także nie wypracowali większych jednolitych grup społecznych bądź politycznych. Rodzące się stowarzyszenia muzułmańskie reprezentują tylko niewielkie grupy muzułmanów i imamów. Podobnie jest z siecią meczetów. Nie ma też na poziomie ogólnokrajowym instytucji pozwalającej na dialog wewnątrzmułmański. Ta duża decentralizacja władzy prowadzi do izolacji i zamykania się w sobie poszczególnych grup.

Połączenie fundamentalizmu religijnego z podziałami etnicznymi i politycznymi wydaje się potencjalnie destabilizujące dla całego kraju. Może to być zjawisko o wiele groźniejsze niż ataki coraz bardziej podzielonego i zmarginalizowanego ruchu Boko Haram na dalekiej północy. Do nowych potencjalnych zagrożeń dochodzą odwieczne konflikty między społecznościami muzułmańskimi, np. pomiędzy Arabami Szuua i Kotoko. Przeciwko Fulbe występują też niektóre zislamizowane grupy Kirdi, jak choćby Gbaya w Adamawa. Do buntu przeciwko władzy Fulbe dołączają też liczni Kirdi, którzy stanowią demograficzną większość w północnym Kamerunie. Jeszcze innym aspektem konfliktów w łonie tradycyjnego

islamowi jest różnica pokoleniowa. Młodzi muzułmanie chcą radykalnych zmian, zwłaszcza mieszkańcy większych miast. Nie bez znaczenia dla wzrostu liczebności i stopnia radykalizacji nowych ruchów są także powiązania międzynarodowe, zwłaszcza z państwami Zatoki Perskiej. Ich zasoby finansowe służą w dużej mierze radykalizacji postaw kameruńskich muzułmanów, a ich napływ nie jest dostatecznie kontrolowany przez instytucje rządowe. Podobnie zresztą jak nie jest kontrolowany napływ wielu radykalnych kaznodziejów muzułmańskich, przybywających z zagranicy.

Powyższe spostrzeżenia położyły akcent bardziej na struktury religijne jako takie, jednak wnioski wyciągnięte w niniejszej publikacji wskazują też wyraźnie, iż islam kameruński odgrywa pierwszoplanową rolę w niesieniu idei zmian społecznych, gospodarczych i politycznych. Dlatego też z pewnością nurty fundamentalistyczne zostaną najbardziej osłabione przez rozwój gospodarczy, sprawność administracyjną, rozwój szkolnictwa oraz adekwatnych struktur politycznych. To zwłaszcza słabość państwa w połączeniu z ubóstwem, analfabetyzmem i bliskością krajów ogarniętych konfliktami sprawiają, że niektóre części kraju są szczególnie narażone. Tak jest chociażby w Regionie Dalekiej Północy, najbardziej nękanym starciami uzasadnianymi religijnie. Jest to jednocześnie jeden z najsłabiej rozwiniętych regionów w kraju.

W monografii poświęconej tzw. problemowi anglofońskiemu w Kamerunie Zachodnim, który po długich latach oraz masowych protestach i strajkach w 2016 r. przerodził się w otwarty konflikt zbrojny, wspomniano też o innym poważnym problemie w kraju, jakim jest brak demokratyzacji życia politycznego. W zakończeniu monografii podkreślono, iż kameruński typ sprawowania władzy ma wszystkie najbardziej charakterystyczne cechy rządów autorytarnych. Należą do nich m.in. tworzenie formalnie demokratycznych struktur pozbawionych demokratycznej treści, w tym brak realnego trójpodziału władzy oraz nadmierna jej koncentracja w urzędzie prezydenckim; bardzo powolny rozwój kultury demokratycznej i trwanie sieci relacji typu patron–klient; wykorzystywanie różnic etnicznych, a niekiedy religijnych w rywalizacji politycznej; przed- i powyborcza przemoc; rażące fałszowanie wyborów; brak

realnej decentralizacji władzy; niski poziom rozliczalności rządzących lub jej brak; prześladowanie lub korumpowanie przez władzę członków i sympatyków partii opozycyjnych; niewielki szacunek polityków dla idei rządów prawa; utrudnianie przez rządzących działalności wolnych mediów i organizacji społeczeństwa obywatelskiego; ograniczanie konstytucyjnie gwarantowanych praw i wolności obywatelskich; zawłaszczanie przez polityków pieniędzy publicznych i wysoki poziom korupcji; wielowymiarowa słabość wielu instytucji państwowych, w tym wymiaru sprawiedliwości; szybko postępujący wzrost nierówności społecznych i nieudolna walka z ubóstwem¹. W poszukiwaniu antidotum na te bolączki wskazano na rozwiązania odwołujące się m.in. do koncepcji „współrzędzenia” (*power-sharing*), która zakłada włączanie w proces rządzenia przywódców reprezentujących różne części społeczeństwa pluralnego, tj. składającego się z grup etnicznych i językowych, a nie bazowanie tylko na rządach większości (rdzeń demokracji), gdyż w społeczeństwie tak podzielonym może to utrwalać dominację grup większościowych. Według tej koncepcji najważniejsze jest wprowadzenie w społeczeństwach podzielonych modelu demokracji konsocjonalnej. Mieściłaby ona w sobie rządy wielkiej koalicji (tj. złożone z reprezentantów wszystkich segmentów społeczeństwa podzielonego), autonomię kulturową i terytorialną dla poszczególnych grup lingwistycznych, proporcjonalność w reprezentacji politycznej i przy mianowaniu członków służby cywilnej, ograniczone prawo weta dla mniejszości. Wymienione instytucje demokratycznego współrzędzenia mogą przybierać różne formy².

¹ Na wymienione zjawiska zwracają uwagę m.in. zachodni i afrykańscy autorzy opiniotwórczej pracy zbiorowej: L. Diamond, M.F. Plattner (ed.), *Democratization in Africa: progress and retreat*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2010. Podają za: K. Trzciniński, *Słów kilka o potencjalnej przydatności indyjskich rozwiązań politycznych dla demokratyzacji państw Afryki Subsaharyjskiej*, w: I. Kraska-Szlenk, B. Wójtowicz (red.), *Current research in African studies: Papers in honour of Mwalimu Dr. Eugeniusz Rzewuski*, Elipsa, Warsaw 2014, s. 355–356.

² Zob. obszernie omówienie całej koncepcji w: K. Trzciniński, *Demokratyzacja w Afryce Subsaharyjskiej: perspektywa zachodnioafrykańskiej myśli politycznej*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2013, s. 29–71.

Wydaje się, iż poszukiwanie nowych rozwiązań dla Kamerunu, uwzględniających jego uwarunkowania kulturowe (w tym religijne), jest koniecznością. Rozwiązania te trzeba także nieustannie odnawiać, modyfikować, bo tego wymaga dynamika kultury.

Bibliografia

- Abbo, A., Lebeuf, J.P., Rodinson, M. (1949). Coutumes du Mandara. *Bulletin de l'IFAN*, 11: 471–490.
- Abdalati, H. (1993). Spojrzenie w Islam. Tłumaczenie, wprowadzenie do polskiego wydania i przypisy Ataulloh Bogdan Kopański. [S.l.]: Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce.
- Adama, H. (1997). 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*, 2: 37–54.
- Adama, H. (1999). L'enseignement privé islamique dans le Nord-Cameroun. *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 13: 7–39.
- Adama, H. (2001). L'école franco-arabe camerounaise: bilan et perspectives. W: Gilbert L. Taguem Fah (red.). *Cameroun 2001: politique, langues, économie et santé*, Paris: L'Harmattan: 89–136.
- Adama, H. (2002). La 'faada' et l'apprentissage démocratique dans les lamidats du Nord-Cameroun. *L'Afrique politique*: 173–190.
- Adama, H. (2004). *Islam au Cameroun. Entre tradition et modernité*. Paris: L'Harmattan.
- Adama, H. (2012). La mosquée au Cameroun. Espace public ou espace privé? W: Odile Goerg, Anna Pondoupoulo. *Islam et sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud*. Paris: Karthala: 293–313.
- Adama, O. (2016). Ethnicity and Islam in Cameroon and Nigeria. W: Saïbou Issa (red.). *Les musulmans, l'école et l'état dans le bassin du Lac Tchad*. Paris: L'Harmattan: 22–43.
- Adama, O. (2016). Patrimoine culturel et religieux: essai d'interprétation des figures géométriques des Gandouras au Nord Cameroun.

- W: H. Adama (red.), *Patrimoine et sources de l'histoire du Nord-Cameroun*, Paris: L'Harmattan, s. 217–239.
- Aminu M. (1981). The Place of Mahrams in the History of Kanem-Borno. *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 10(4): 31–38.
- Balogun, S.U. (1985). Arabic Intellectualism in West Africa: The Role of the Sokoto Caliphate. *Journal of Institute of Muslim Minority Affairs*, 6(2): 394–411.
- Barth, H. (1861). *Voyages et découvertes dans l'Afrique septentrionale et centrale pendant les années 1849 à 1855. Traduit de l'allemand par Paul Ithier. Volume IV*. Paris: A. Bohné.
- Baumann, H., Westermann, D. (1948). *Les peuples et les civilisations de l'Afrique suivi de les langues et l'éducation*. Traduction française par H. Homburger. Paris: Payot.
- Bielawski, J. (1986). Komentarz, wprowadzenie, przypisy. W: *Koran*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy: 739–970.
- Bobbyi, H. (1993). Relations Borno 'Ulama' with the Sayawa Rulers: The Role of the Mahrams. *Sudanic Africa: A Journal of Historical Sources*, 4: 175–204.
- Bocquené, H. (1986). *Moi, un Mbororo. Autobiographie d'Oumarou Ndoudi peul nomade du Cameroun*, Paris: Karthala. Opracowanie misjonarza.
- Boutinot, L. (1999). *Migration, religion et politique au Nord Cameroun*, Paris-Montréal: L'Harmattan.
- Boutrais, J. (1984). Les sociétés musulmans. W: J. Boutrais (red.). *Le nord du Cameroun, des hommes, une region*. Paris: ORSTOM, s. 233–261.
- Boutrais, J. (1987). *Mozo-Wazan. Peul et montagnards au nord du Cameroun*. Paris: ORSTOM.
- Boutrais, J. (1994). Pour une nouvelle cartographie des Peuls. *Cahiers d'études africaines*, 34(133–135): 137–146.
- Brakoniecka, S. (2014). *W trosce o czystość wiary. Północnonigeryjski ruch 'Yan Izala a fundamentalistyczna myśl muzułmańska*, Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.

- Brakoniecka, S. (2018). *Boko Haram: koncepcja reformy islamu w północnej Nigerii*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.
- Breedveld, A., De Bruijn, M. (1996). L'image des Fulbe. Analyse critique de la construction du concept de pulaaku. *Cahiers d'études africaines*, 36(144): 791–821.
- Brochard, F. (2016). *Boko Haram? Pourquoi pas. C'est mieux que de mourir en prison, non? Chroniques de la prison de Bafia, 2010–2014. Essai*, Paris: L'Harmattan.
- Burnham, Ph., Last, M. (1994). From Pastoralist to Politician: The Problem of a Fulbe 'Aristocracy'. *Cahiers d'études africaines*, 34(133–135): 313–357.
- Bury, J.; Kasprzak, J. (2007). *Prawo karne islamu*. Warszawa: Centrum Doradztwa i Informacji Difin.
- Chwojka, T. (1968). Z badań nad problemem etnogenezy zachodnioafrykańskiego ludu Fulbe (Peuls, Fulani, Ful). *Materiały Zachodniopomorskie*, 14: 533–574.
- Cuoq, J. (1975). *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIII^{ème} au XVI^{ème} siècle. Bilad al-sudan*. Paris: Editions du CNRS.
- Cyffer, N., Hutchison, J. (red.). (1990). *Dictionary of the Kanuri language*. University of Maiduguri, Dordrecht, Holland, Providence, RI, U.S.A: Foris Publications.
- Danecki, J. (1997). *Podstawowe wiadomości o islamie. [T.] 1*. Warszawa: „Dialog”.
- Danecki, J. (1998). *Podstawowe wiadomości o islamie. [T.] 2*. Warszawa: „Dialog”.
- Douley, M. (red.). *Mosquées et Société au Cameroun. D'hier à aujourd'hui*. Préface de Ossah Mvondo. Paris: L'Harmattan: 17–47.
- Dronen, T.S. (1998). Islam and ethnicity in Northern Cameroon. *Swedish Missiological Themes*, 86(1): 45–68.
- Duhem, V. (2016). Boko Haram: Abubakar Shekau réagit à la nomination d'Al Barnaoui à la tête de l'EI en Afrique de l'Ouest. *Jeune Afrique*, 4 sierpnia. <https://www.jeuneafrique.com/346823/politique/>

- boko-haram-abubakar-shekau-reagit-a-nomination-dal-barnaoui-a-tete-de-lei-afrique-de-louest/ [data dostępu: 2023/07/13].
- Dupire, M. (1970). *Organisation sociale des Peul*, Paris: Plon.
- Dupire, M. (1996). *Peuls nomades. Étude descriptive des Wodaabe du Sahel nigérien*, Paris: Karthala.
- Eldridge, M. (1963). La chronique de Bouba Njidda Rey. *Abbia: revue culturelle camerounaise*, 4: 17–55.
- Eldridge, M. (1963). La chronique de Bouba Njidda Rey. *Abbia: revue culturelle camerounaise*, 4: 26–34.
- Eldridge, M. (1976). *L'histoire des Peuls Ferôbe du Diamaré: Maroua et Petté*, Cameroun: Onarest; Tokyo: ILCAA.
- Eldridge, M. (1979). *Ray ou Rey-Bouba: tradition transmise par Alhadji Hamadjoda Abdoullay. Traditions historiques des Foulbé de l'Adamawa*. Paris: C.N.R.S.
- Eldridge, M. (1982). *Le royaume du Wandala ou Mandara au XIXe siècle*. Tokyo: Institute for the study of languages and cultures of Asia and Africa.
- Eldridge, M. (1988). *Les lamidats du Diamaré et du Mayo-Louti au XIXe siècle (Nord-Cameroun)*, Tokyo: ILCAA.
- Eldridge, M. (1992). Le mouvement mahdiste de Goni Waday dans la haute Bénoué (juillet 1907). *Senri Ethnological Studies*, 31: 423–464.
- Eldridge, M., Abbo, H. (1971). Une nouveau manuscrit sur l'histoire du Mandara. *Revue Camerounaise d'Histoire*, 1: 130–174.
- Emboussi, S. (1994). *L'implantation et l'évolution de l'islam à Yaoundé (1889–1993): le cas du quartier Briqueterie*. [kps] Yaoundé: ENS [praca magisterska napisana w École normale supérieure w Jaunde].
- Forkl, H. (1995). *Politik zwischen den Zeilen, Arabische Handschriften der Wandala in Nordkamerun*. Deutch-arabische Texte, übersetzt und herausgegeben, Kommentar und Chronologie von Hermann Forkl unter Mitarbeit von Reinhard Weipert. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Froelich, J.-C. (1954). Le commandement et l'organisation sociale chez les Foulbé de l'Adamaoua (Cameroun). *Etudes Camerounaise*. 45–46: 3–91.

- Funteh, M.B., Azieh, N. (2015). The „Boko Haramisation” of Cameroon: a prolonged nightmare for a sustaining assemblage. *International Journal of Humanities and Cultural Studies*, 2(1): 213–238.
- Gaillard, P. (1989). *Le Cameroun*. T. 1. Paris: Éditions l’Harmattan.
- Gaufrey-Demombynes, M. (1988). *Narodziny islamu*. Przeł. H. Olędzka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hagenbucher-Sacripanti, F. (1977). Les Arabes dits a suwa du Nord Cameroun. *Cahiers de l’ORSTOM Sér. Sc. Hum.*, 14(3): 223–249.
- Holtedahl, L., Mahmoudou, D. (1999). Le pouvoir du savoir: la vie de Alhaji Ibrahim Goni, juge traditionnel de Ngaoundere. W: Lisbet Holtedahl, Siri Gerrard, Jean Boutrais, Martin Z. Njeuma (red.). *Le pouvoir du savoir de l’Arctique aux Tropiques*. Paris: Karthala: 197–230.
- Horowitz, M.M. (1970). Ba Karim: An Account of Rabeh’s Wars. *African Historical Studies*, 3(2) 391–402.
- International Crisis Group (2015). *Cameroon: The Threat of Religious Radicalism*. Bruxelles: International Crisis Group.
- Ishaq, M.I. (1967). *The Life of Muhammad. A translation of Ishaq’s ‘Sirat Rasul Allah’, with Introduction and Notes by A. Guillaume*, Karachi: Oxford University Press.
- Issa, S. (2007). Chad’s Vicinity and Ethnic Warfare in the Logone and Shari Division (Far North Cameroon). *Sociologus*, 57 (1): 41–60.
- Issa, S. (2016). Resurgence de la question musulmane dans le bassin tchadien. W: Saïbou Issa (red.). *Les musulmans, l’école et l’état dans le bassin du Lac Tchad*. Paris: L’Harmattan: 7–19.
- Iyébi-Mandjek, O., Seignobos, C. (2005). Évolution de l’organisation politico-administrative. W: *Atlas de la province Extrême-Nord Cameroun*. Marseille: IRD Éditions: 57–60.
- Junker, W. (1890). *Reisen in Afrika: 1875–1886*, vol. 2, (1879–1882) nach seinen Tagebüchern bearbeitet und herausgegeben vom dem Reisenden. Wien; Olmütz: Eduard Hölzel.
- Kalck, P. (1974). *Histoire de la République Centrafricaine des origines préhistoriques à nos jour*, Paris: Berger-Levrault.
- Kane, O. (1998). Le réformisme musulmane au Nigeria du Nord. W: Ousmane Kane, Jean-Louis Triaud. *Islam et islamismes au*

- sud du Sahara*. Paris: Karthala, Maison des sciences de l'homme: Aix-en-Provence: Institut de recherches sur le monde arabe et musulman: 117–135.
- Karpiński, R. (1996). Sudan Centralny do końca XVI w. W: M. Tymowski (red.). *Historia Afryki do początku XIX w.* Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich: s. 498–544.
- Kastfelt, N. (1989). Rumours of Maitatsine: A Note on Political Culture in Northern Nigeria. *African Affairs*, 88(350): 83–90.
- Kintz, D. (1985). Archétypes politiques peuls. *Journal des africanistes*, 55(1–2): 93–104.
- Ki-Zerbo, J. (1978). *Histoire de l'Afrique noire*, Paris: Hatier.
- Koran*. (1986). Z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył J. Bielawski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kościelniak, K. (2002). *Dżihad – święta wojna w islamie*, Kraków: Wydawnictwo M.
- Koungou, L. (2014). *Boko Haram: le Cameroun à l'épreuve des menaces*. Paris: L'Harmattan.
- Koungou, L. (2016). *Boko Haram. Parti pour durer*. Paris: L'Harmattan 2016.
- Kpoumie Nchare, A. (2021). *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.
- Kurek, A. (1988). *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego. Studium historyczno-hermeneutyczne*. Warszawa: [Akademia Teologii Katolickiej].
- Kuś, M. (2003). *Boża ścieżka i jej rozstaje. Dżihad Usmana dan Fodio i dzieje emiratów fulańskich*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Kyari, M. (1977). Bornu under Rabih Fadl Allah, 1893–1900: The Emergence of a Predatory. *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde*, 43: 281–300.
- Lacroix, P.-F. (1962). Distribution géographique et sociale des parlers peul du Nord-Cameroun. *L'Homme*, 2(3): 75–101.

- Lacroix, P.F. (1966). L'islam peul de l'Adamawa. W: I.M. Lewis (red.). *Islam in tropical Africa: Studies presented and discussed at the fifth International African Seminar, Ahmadu Bello University, Zaria, January 1964*. London: Oxford University Press: 401–406.
- Lacroix, P.-F. (1981). 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: 19–31.
- Lampen, G.D. (1950). The History of Darfur. *Sudan Notes and Records*, 31 (2): 177–209.
- Lange, D. (1987). *A Sudanic chronicle: the Borno Expeditions of Idrīs Alauma (1564–1576): according to the account of Ahmad b. Furtū. Arabic text, English translation, commentary and geographical gazetteer*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH.
- Lebeuf, A.M.D. (1969). *Les principautés Kotoko. Essai sur le caractère sacré de l'autorité*. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
- Lembezat, B. (1950). *Kirdi. Les populations païennes du Nord-Cameroun*. Yaoundé: IFAN – Centre du Cameroun.
- Lestringant, J. (1964). *Le pays de Guider au Cameroun. Essai d'histoire régionale*. Versailles: [s.e.].
- Letenneur, L., Doufissa, A., Nanko, G., Tacher, G., Lobry, J.C. (1995). *Étude du secteur Élevage, Cameroun*. Montpellier: CIRAD-EMVT-BDPA-SCETAGR.
- Lewicka, A.P. (1997). Islam a wierzenia ludowe. Stanowisko Muhammada Ihn al-Wahhaba. *Przegląd Religioznawczy*, 3(185): 13–29.
- Lovejoy, P.E., Hogendorn, J.S. (1993). *Slow Death for Slavery: The Course of Abolition in Northern Nigeria, 1897–1936*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lugan, B. (2015). *Boko Haram: mouvement islamiste, nordiste ou kanouri?*, *La Synthèse on line*, MP 4404, mars 2015, http://www.lasyntheseonline.fr/macro/cameroun/nigeria/boko_haram_mouvement_islamiste_nordiste_ou_kanouri,31,4404.html
- Maciak, M., Kuderski, K. (2016). „Abraham i Mesjasz” – debata teologiczna szyicko-chrześcijańska na Uniwersytecie Kardynała Stefana

- Wyszyńskiego w Warszawie. W: Jarosław Różański (red.), *Ekstremizm muzułmański – nowe wyzwanie do dialogu?*, Warszawa: Instytut Dialogu Kultury i Religii, Wydział Teologiczny UKSW, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego: 191–197.
- Mamadou (2014). Les lamidats de l'Adamaoua à l'épreuve du processus démocratique et du gangstérisme rural. W: Hamadou Adama. *De l'Adamawa à l'Adamaoua: histoire, enjeux et perspectives pour le Nord-Cameroun*. Paris: L'Harmattan: 183–199.
- Mane, S. (2017). Introduction et diffusion de l'islam en pays bamum. W: Souley Mane (red.), *L'islam en pays bamum: de Ibrahim Njoya à Ibrahim Mbombo Njoya (1895–2016), préface de E.D. Eloundou*. Paris: L'Harmattan, 41–63.
- Mane, S. (2017b). *Les associations islamiques au Cameroun entre prosélytisme et développement (1963–2016)*. Préface de G. L. Taguem Fah. Paris: L'Harmattan.
- Mane, S. (2018). Mosquées et argent au Cameroun: cas de la ville Yaoundé.
- Masud, M.K., ed. (2000). *Travellers in Faith: Studies of the Tablighi Jamaat as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*. Leiden: Brill.
- Milanowski, J. (1993). *List z 19 listopada 1993 r.*, Madingrin: mps. Archiwum OMI Poznań.
- Monteil, V. (1980). *L'islam Noir: une religion à la conquête de l'Afrique*. Paris: Seuil.
- Mouppu, M. (2017). Présentation physique et humaine du pays bamum. W: S. Mane (red.), *L'islam en pays bamum: de Ibrahim Njoya à Ibrahim Mbombo Njoya (1895–2016), préface de E.D. Eloundou*. Paris: L'Harmattan, 41–63.
- Murdock, G.P. (1959). *Africa: Its Peoples and their Culture History*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Mveng, E. (1963). *Histoire du Cameroun*. Paris: Présence Africaine.
- Nga Efouba, S. (2018). *Du Cameroun britannique à la crise anglophone*. Paris: L'Harmattan.

- Njeuma, M.Z. (1993). The foundations of radical islam in Ngaoundere: 1835–1907. W: J. Boutrais (red.). *Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun)*. Paris: ORSTOM: 87–101.
- Njeuma, M.Z. (1994). The Usmanuya System, Radicalism and the Establishment of German Colonial Rule in Northern Cameroon, 1890–1907. *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde*, 40 (The Sokoto Caliphate and the European Powers 1890–1907): (1994), 111–128.
- Njoya, A.N. (1977). *Njoya: réformateur du royaume Bamoun*. Paris; Dakar: A.B.C. [Afrique biblio-club]; N.E.A. [Nouvelles éditions africaines].
- Nosowski, J. (1970). *Teologia Koranu: wykład systematyczny*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Nosowski, J. (1971). *Przepisy prawne Koranu: wykład systematyczny*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Nosowski, J. (1997). Wstęp. W: Qušairī. „Abd-al-Karīm Ibn-Hawāzin-al- Ar-Risāla al-Qušayriyya czyli Traktat o sufizmie imama Abū al-Qāsima al-Qušarīego (986–1072). Z arab. przeł. i wstępem opatrzyl Jerzy Nosowski. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”: 7–12.
- Olivier, M. (2015). Cameroun: Paul Biya accusé d'instrumentaliser une loi antiterroriste à des fins politiques. *Jeune Afrique*, 16 stycznia. <https://www.jeuneafrique.com/35267/politique/cameroun-paul-biya-accus-d-instrumentaliser-une-loi-antiterroriste-des-fins-politiques/> [data dostępu: 2023/07/13].
- Onambele, J.A. (1992). *Les affrontements interethniques entre Arabes choas et Kotokos dans le Logone et Chari (extrême-nord du Cameroun): haine tribale et massacres humains à Kousséri (Janvier 1992): l'horreur. Rapport d'étude*. [Yaoundé?]: Tribus sans frontières.
- Onomo Etaba, R.B. (2014). *Rivalités et conflits religieux au Cameroun*. Paris: L'Harmattan.
- Owona, J. (2015). *Les systèmes politiques précoloniaux au Cameroun*. Paris: Éditions l'Harmattan.
- Passarge, S. (1895). *Adamaoua. Bericht über die Expedition des deutschen Kamerun-Komitees in den Jahren 1893/94*. Berlin: D. Reimer.

- Piłaszewicz, S. (1976). Bractwo Tidżanijja w Afryce Zachodniej (na marginesie badań nad rękopisami z Ghany). *Euhemer. Przegląd Religioznawczy*, 4(102): 29–41, s. 34.
- Piłaszewicz, S. (1976). Bractwo Tidżanijja w Afryce Zachodniej. *Euhemer*, 20(4): 29–42.
- Piłaszewicz, S. (1994). *Potęga Księgi i Miecza Prawdy. Religia, cywilizacja i kultura islamu w Afryce Zachodniej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Piłaszewicz, S. (2012). Ferment w życiu religijnym Nigerii. Ruch Boko Haram. *Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego*, 35: 27–40.
- Różański, J. (2017). Islam a chrześcijaństwo w północnym Kamerunie – od konfrontacji do trudnego dialogu. *Roczniki Teologiczne*, 64(9): 99–109.
- Różański, J. (2018). Nigrycy z Bahr el Ghazal i Ekwatorii – dawny rezerwuar niewolników. W: W. Cisko, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Rodzime kultury a islam*. Pelplin: Bernardinum: 137–160.
- Różański, J. (2020). *Kościół katolicki w dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi*. Pelplin: Bernardinum.
- Różański, J. (2022). Reï Bouba jako przykład państwa teokratycznego. W: W. Cisko, 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: 140–161.
- Różański, J. (2023a). Fulbe z północnego Kamerunu w drodze od Kadiriji do Tidżanijji. *Annales Missiologici Posnanienses*, 28: 59–75.
- Różański, J. (2023). Królestwo Bamum między islamem a chrześcijaństwem. W: Michał Siennicki (red.), *Pallotyńskie życie. Księga Jubileuszowa z okazji 80 urodzin Ks. Profesora Czesława Parzyszka SAC*. Poznań: Pallottinum: 388–409.
- Różański, J. (2023b). Misje w lamidacie Reï Bouba (Kamerun) – trudna droga ku tolerancji. *Studia Włocławskie*, 25: 314–326.

- Róžański, J. (2023c). Radykalizm w islamie w północnym Kamerunie wczoraj i dziś. W: W. Cisło, J. Róžański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan. Religie a polityka*. Warszawa-Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW: 175–206
- Saad, H. T., Isa, A. A. (1994). Islamic scholarship across the Nigeria-Cameroon border: The case of the old Adamawa Emirate. *Frankfurt am Main Afrikanistische Blätter*, 6: 23–52.
- Santere R., Mercier-Tremblay C. (1982). *La quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- Santerre, R. (1968). *L'école coranique de la savane camerounaise*. Paris: Université de Paris.
- Santerre, R. (1982a). La pédagogie coranique. W: R. Santerre, C. Mercier-Tremblay (red.). *La quête du savoir: essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal: 337–350.
- Santerre, R. (1982b). Maîtres coraniques de Maroua. W: R. Santerre, C. Mercier-Tremblay (red.). *La quête du savoir: essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal: 350–371.
- Schilder, K. (1991). État et islamisation au Nord-Cameroun (1960–1982). *Politique africaine*, 41: 144–148.
- Seignobos C. (2000). 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, planche 8, CD.
- Seignobos, C., Tourneux, H. (2002). *Le Nord-Cameroun à travers ses mots. Dictionnaire de termes anciens et modernes. Province de l'Extrême-Nord*. Paris: IRD, Karthala.
- Seydou, C. (1998). *Dictionnaire pluridialectal des racines verbales du peul: peul – franis – anglais – A Dictionary of Verb Roots in Fulfulde Dialects: Fulfulde – French – English*. Paris: Karthala.

- Simiti, B. (2014). *Le Dar-El-Kouti: Empire oubanguin de Senoussi (1890–1911)*. Paris: Editions L'Harmattan.
- Siwierska, E. (1999). Tradycje mahdystyczne w Afryce Zachodniej. *Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego*, 10: 13–26.
- Siwierska, E. (2007). *Bractwo Tidżanijja w świetle piśmiennictwa hausa*, Warszawa: Instytut Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, Zakład Języków i Kultur Afryki.
- Siwierska, E. (2014). Abubakara Gumiego koncepcja reformy islamu w Nigerii. *Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego*, 40: 43–70.
- Siwierska, E. (2016). Między ortodoksją a herezją. *Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego*, 43: 73–92.
- Slageren, J. van (2005). Aux origines des Églises protestantes du Cameroun. W: J.-P. Messina, J. van Slageren (red.). *Histoire du christianisme au Cameroun. Des origines à nos jours. Approche oecuménique. Préface de Mgr Victor Tonye Bakot. Postface du pasteur Joseph Mtochivé*. Paris: Karthala; Yaoundé: Clé, 23–124.
- Socpa, A. (2002). Le problème arabes Choa-Kotoko au Cameroun: essai d'analyse retrospective à partir des affrontements de janvier 1992. *African Anthropologist*, 9(1): 66–83.
- Strachan, H. (2007). *The First World War in Africa*. Oxford: Oxford University Press.
- Taguem Fah, G. (2000). Tendances actuelles de l'islam au Cameroun. *Afrique contemporaine*, 194: 53–66.
- Taguem Fah, G.L. (2001). Le facteur peul, l'islam et le processus politique au Cameroun d'hier à demain. *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 14–15: 81–98.
- Taguem Fah, G.L. (2003). Processus politique, mutation sociale et renouveau islamique au Cameroun. *Rupture-Solidarité*, 4: 215–242.
- Taguem Fah, G.L. (2005). Pouvoir du savoir, renouveau islamique et luttes politiques au Cameroun. W: Muriel Gomez-Perez (red.). *L'islam politique au sud du Sahara: identités, discours et enjeux*. Paris: Karthala: 557–581.

- Taguem Fah, G.L. (2018). When the periphery becomes the center: new Islamic engagements in Douala-Cameroon. *African Humanities*, 4: 1–24.
- Tardits, C. (1980). *Le royaume Bamoum*. Paris: Armand Colin.
- Tardits, C. (2004). *L'histoire singulière de l'art bamoum*, Paris: Université Senghor d'Alexandrie, Afredit/Maisonneuve & Larose.
- Temgoua, A.P. (2014). *Le Cameroun à l'époque des Allemands 1884–1916*. Paris: L'Harmattan.
- Timani, H.S. (2018). *Takfir in Islamic Thought*. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Tourneux, H., Daïrou, Y. (1999). *Vocabulaire peul du monde rural (Maroua-Garoua)*. Paris: Karthala; Garoua: DPGT.
- Triaud, J.-L. (1977). Idris Alaoma. W: C.-A. Julien (red.). *Les Africains*, vol. 3. Paris: Éditions J.A. [Jeune Afrique]: 45–71.
- Tymowski, M. (1996). Sudan Zachodni w XVII–XVIII w. W: M. Tymowski (red.), *Historia Afryki do początku XIX w.* Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich: 826–844.
- Urvoy, Y. (1949). *Histoire de l'empire du Bornou*. Paris: Larose.
- Ver Ecke, C. (1988). *Pulaaku. Adamawa Fulbe Identity and its transformations*. Philadelphia: University of Pennsylvania (praca doktorska).
- Vincent, J.-F. (1978). Sur les traces du major Denham: le Nord-Cameroun il y a cent cinquante ans. Mandara, « Kiridi » et Peul. *Cahiers d'Études africaines*, 72: 575–606.
- Vincent, J.-F. (1991). *Princes montagnards du Nord-Cameroun. Les Mofu-Diamaré et le pouvoir politique. Tome 1*. Paris: L'Harmattan.
- Vorbrich, R. (2002). Tradycyjna społeczność afrykańska a szkoła. Systemy wychowawcze i edukacyjne w pluralistycznym społeczeństwie Kamerunu. *Lud*, 86: 105–130.
- Vorbrich, R. (2005). Lamidat. Państwo przedkolonialne w państwie postkolonialnym. *Afryka*, 21: 7–28.
- Vorbrich, R. (2006). Edukacja islamska w krajach Afryki Subsaharyjskiej wobec globalizacji. W: A. Żukowski (red.). *Islam we współczesnej Afryce*. Forum Politologiczne t. 4. Olsztyn: Instytut Nauk

- Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, s. 81–105.
- Vorbrich, R. (2012). *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Vossart, J. (1953). Histoire du sultanat du Mandara. *Études Camerounaises/Cameroonian Studies*, 35/36: 19–52.
- Yahya, M.G. (2009). *Le lamidat de Banyo: épreuves d'hier et défis d'aujourd'hui*, [Yaoundé:] Afrédit.
- Ząbek, M. (1998). *Arabowie z Dar Hamid. Społeczność w sytuacji zagrożenia ekologicznego*. Warszawa: Dialog.
- Ząbek, M. (2013). Historyczna rola społeczności arabsko muzułmańskich w strefie Centralnego Sudanu. W: W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Kultury i migracje*, Warszawa: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego UKSW: 7–27.
- Zeltner, J.C. (1980). *Pages d'histoire du Kanem, pays tchadien*, Paris: L'Harmattan.
- Zeltner, J.C. (1988). *Les pays du Tchad dans la tourmente: 1880–1903*. Paris: L'Harmattan.
- Zenna, J., Pierib, Z. (2017). How much Takfir is too much Takfir? The Evolution of Boko Haram,s Factionalisation. *Journal for Deradicalization*, (11): 281–308.
- Zielenda, K. (1995). Państwo w państwie. W obronie mieszkańców lamidatu Rey Bouba. *Misyjne Drogi*, 5: 16–19.
- Zintgraff, E. (1895). Nord-Kamerun, Schilderung der im Auftrage des Auswärtigen Amtes zur Erschliessung des nördlichen Hinterlandes von Kamerun während der Jahre 1886–1892 unternommenen Reisen. Berlin: Gebrüder Paetel.
- Zubko, G.V. (1980). *Kamuusu pular (Fulfulde) – Riisinkoore-Farankoore = Dictionnaire peul (fula)-russe-français = Fula-russko-frantsuzskii slovar. Ko badii karfe 25 000 = d'enviaron 25 000 mots = okolo 25000 slov*. Moskva: Russkii iazyk.

Słownik wybranych terminów

(częściej używanych w tekście książki,
z języka arabskiego i języków z północnego Kamerunu,
głównie fulfulde)

almami (fulfulde) — ‘przewodnik’, ‘duszpasterz’ (arab. *al imām*)

ardo (fulfulde) – ‘przewodnik’, ‘przywódca’

ardorat (fulfulde) – terytorium podległe *ardo*, „przewodnikowi”

bazinguers (lokalny franc.) – termin o niejasnym pochodzeniu, ‘pieszy
żołnierz’

Bilad as-Sudan (arab.) – ‘kraj Czarnych’, tereny położone na południe
od Sahary (do strefy lasów tropikalnych)

boubous (lokalny franc.) – biała tunika, termin pochodzi z języka wolof
(*mbubb*)

dogari (lokalny franc.) – termin z hausa (*dòogàrìi*), sługa, niewolnik
lamido

dżihad (arab. *ġihād*) – w prawie islamu walka sercem, językiem, rękami
i mieczem w sprawach wiary, w kulturze Zachodu interpretowana
jako ‘wojna święta’

Emir al-Mu’minin (arab.) – ‘Przywódca Wiernych’, będący jednocześnie
wodzem armii muzułmańskiej, tytuł ten sięga korzeniami czasów
pierwszych kalifów

fada (lokalny franc.) – w fulfulde *faada*, ‘rada’, czy raczej rodzaj rządu
kierowanego przez lamido

fon, zob. *mfon*

gandura/gandoura (lokalny franc.) – lekka tunika z wełny lub bawełny,
z rękawami lub bez

gris-gris – ‘amulet’, ‘magiczne lekarstwo’ – zniekształcona forma fran-
cuskiego słowa *guéri* (wyleczony)

hadżdż (arab. *ḥaġġ*) – pielgrzymka do świątyni Al-Kaba w Mekce

- jawro* (fulfulde) – ‘wódz’, tytuł ten odnosi się najczęściej do wodza wsi czy innej, wydzielonej jednostki
- kafir* (arab. *kāfir*) – w islamie niewierny, człowiek niewierzący w Boga (w ujęciu Koranu)
- laamiibe* (fulfulde), zob. *lamido*
- laamiido* (fulfulde), zob. *lamido*
- Laamiido Juulbe* (fulfulde) – ‘Przywódca Wiernych’, zob. *Emir al-Mu'minin*
- lamibe* (lokalny franc.), zob. *lamido*
- lamidat* (lokalny franc.) – terytorium zarządzane przez *lamido*
- lamido* (lokalny franc.) – w fulfulde l.p. *laamiido*, l.mn. *laamiibe*, ‘przywódca’, ‘dowódca’ u Fulbe
- layaaru* (fulfulde), zob. *gris-gris*
- mai* – ‘pan’, ‘władca’, czasem ‘sułtan’, tradycyjny tytuł władcy Kanem, pochodzący z języka kanuri
- malam*, zob. *mallum*
- mallum* (fulfulde) – od arabskiego *mu'allim*, ‘profesor’ (nauczyciel) w szkole koranicznej
- mfon* – ‘władca’, ‘król’ u Tikar i ludów spokrewnionych
- modibbe* (fulfulde), zob. *modibo*
- modibo* (lokalny franc.) – w fulfulde l.p. *moodibbo*, l.mn. *modibbe*, ‘uczony muzułmański’ wyższego stopnia
- moodibbo* (fulfulde), zob. *modibo*
- nfon*, zob. *mfon*
- qāḍī* (arab.) – sędzia orzekający zgodnie z prawem islamskim
- razzia* (arab. *ḡāziya*) – zbrojny najazd o charakterze łupieżczym, termin ten w XIX w. przeszedł z arabskiego do francuskiego, a następnie do innych języków europejskich
- saarkin* (fulfulde) – ‘przywódca’, ‘odpowiedzialny’
- salāt* (arab.) – rytualna, codzienna modlitwa muzułmańska
- sare, saré*, (lokalny franc.) – *saare* z fulfulde zagroda, zwykle otoczona glinianym murem
- sekko* (*secco*) – palisady, wykonywane z łodyg trawy czy też „słom” (łodygi sorgo)

- szahada* (arab. *šahāda*) – ‘świadcstwo’, muzułmańskie wyznanie wiary
- szari’at* (arab. *šarī’a*) – zbiór zasad i przepisów obowiązujących każdego muzułmanina (prawo muzułmańskie)
- takfir* (arab.) – w prawie islamu uznanie za niewiernego muzułmanina lub całej grupy muzułmanów
- ulem* (arab. *‘ālim.*, l.mn. *‘ulamā’*) – uczony muzułmański
- zakat* (fulfulde *zakka*, arab. *zakāt*) – obowiązkowa jałmużna muzułmanina
- zawija* (arab. *zāwiya*) – dosłownie ‘kąt’, ‘miejsce schronienia’, muzułmański ośrodek modlitewny i szkolny

Religion and Governance. Principal trends in Cameroonian Islam

Abstract

The lack of a historical and theological separation of religion and power within Islam very quickly led to the treatment of religion as an instrument in gaining power and domination over others, sometimes to professing the Islam faith for centuries. An example of this is the history and present-day times of Islam in Cameroon, especially in the north. The expansion of the Fulbe, carried out in the name of renewing Islam, had greatest influence on the history of this region. The expansion struck out primarily at neighboring Muslim countries in order to take them over. This destructive war machine also made it possible for the Fulbe to control large areas inhabited by the Kirdi but—as with other countries on Lake Chad for centuries—they were not interested in converting them to Islam. For the Kirdi formed a traditional reservoir of slaves who for centuries were one of the main sources of income for the Muslim governing elite. The Fulbe created a theocratic feudal empire, closely bound to Islam, which became synonymous with their culture and entire ethos. Islam was the main pillar supporting and legitimizing their rulership. Neither colonization nor the government of an independent Cameroon put an end to this process. This association of power with Islam as represented by the Fulbe motivated other Muslim social and ethnic groups to opposition. Rebellion became increasingly radical in new waves of reform. These referred to religious inspiration, to the very sources of Islam. Returning to them was meant to produce changes also in the social, political, and economic spheres. Injustices occurring in these areas were perceived as natural consequences of disobedience to God, and therefore the desire to change this situation had to be linked to a return of the entire community onto the proper path of faith—to adhering to the law contained in the Quran and Sunnah. In

practice, however, the activities of reform movements—especially those of a fundamentalist nature—placed a greater emphasis on the end results, often ignoring or even trivializing religious issues. Particular advantages appeared to be more important. This shift in emphasis is especially visible in the most radical movement, Boko Haram, which, in its Nigerian inspirations, was intended to strive for a comprehensive concept of Islamic reform in northern Nigeria, but in practice has been reduced purely to the idea of legitimizing armed jihad, supported by typical criminal acts. Salafi-Wahhabi trends have also been playing an increasingly important role. This combination of religious fundamentalism with ethnic and political divisions seems potentially destabilizing for the entire country. This may be a much more dangerous phenomenon than the attacks of the increasingly divided and marginalized Boko Haram movement in the far north.

Contents

Introduction	7
1. Origin and development of the first Muslim states	14
1.1. The thousand-year empire of Kanem-Bornu.....	14
1.2. Mandara and Kotoko – countries on the outskirts of Bornu....	21
1.3. The Bagirmi, the Wadai, and the Shuwa Arabs.....	25
1.4. Slaves—principal object of trade and source of wealth.....	28
2. The “Holy War” of Usman ḍan Fodio in service of the Fulbe	34
2.1. Origins and migrations of the Fulbe in West Africa	35
2.2. Religious inspirations of war	43
3. The Sokoto Caliphate and the lamidats of northern Cameroon 57	
3.1. Creation of the Fulbe Empire.....	58
3.2. Building a lamidate network in northern Cameroon	61
3.3. Theocratic government structure and slavery as a source of wealth.....	65
4. The Tumultuous turn of the 19th and 20th centuries	73
4.1. Internal and international conflicts in the name of Islam.....	74
4.2. Rahib’s empire of straw	77
4.3. The Sultanate of Bamum – a new center of Islamic life	83
4.4. European expansion and Mahdist movements.....	92
4.5. The Fulbe’s return to the Tijāniyyah	101

5. Fulbe Islam in the eras of colonization and of independence	104
5.1. Lamibe at the helm of local government	104
5.2. Religious structures of the Fulbe	116
5.3. The weakening of the position of the lamibe	126
6. Expansion of new Muslim trends in the south of the country....	134
6.1. The penetration of Islam into the south of Cameroon.....	134
6.2. The emergence of new movements within Islam.....	143
7. Boko Haram – principal source of religious conflict in the northern part of the country	153
7.1. Doctrinal basis of conflicts within the ummah	154
7.2. Boko Haram in the Far North Region.....	165
7.3. Economic and ethnic basis of the Boko Haram conflict.....	170
Conclusion	174
Bibliography	180
Glossary of selected terms	194
Abstract	197



Jarosław Różański OMI – prof. dr hab., misjolog-afrykanista. Od 1999 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, kierownik Katedry Misjologii. Główne zainteresowania Afryką (obszary badań: działalność misyjna, religie i kultury Afryki, teologie afrykańskie) pogłębione zostały przez pobyty badawcze, związane z klasycznie pojmowaną strefą Sudanu Środkowego, zwłaszcza w północnym Kamerunie.

Brak w islamie historycznego i teologicznego rozdziału religii i władzy doprowadził bardzo szybko do instrumentalnego traktowania religii w celu zdobycia władzy czy też dominacji nad innymi, nieraz od wieków wyznającymi islam. Przykładem tego są dzieje i współczesność islamu w Kamerunie, zwłaszcza w jego północnej części. Największy wpływ na dzieje tego regionu miała ekspansja Fulbe, dokonana w imię odnowy islamu. Uderzyła ona przede wszystkim w ościenne państwa mużulmańskie, by przejąć nad nimi władzę. Rozpędzona machina wojenna pozwoliła także Fulbe zapanować nad dużymi obszarami zamieszkałymi przez Kirdi, lecz – podobnie jak przez wieki inne państwa znad jeziora Czad – nie byli oni zainteresowani ich nawracaniem na islam. Kirdi stanowili bowiem tradycyjny rezerwuar niewolników, którzy przez wieki byli jednym z głównych źródeł dochodu dla rządzących elit mużulmańskich. Fulbe stworzyli feudalne imperium o charakterze teokratycznym, związanym ściśle z islamem, który stał się synonimem ich kultury i całego etosu. Islam był głównym filarem podtrzymującym i legitymizującym władzę. Tego procesu nie przerwała ani kolonizacja, ani rządy niepodległego Kamerunu. To powiązanie władzy z islamem reprezentowanym przez Fulbe zmotywowało inne mużulmańskie grupy społeczne i etniczne do sprzeciwu.

Wydawnictwo
bernardinum

ISBN 978-83-8333-180-5



9 788383 331805



Ministerstwo
Edukacji i Nauki

„Zadanie finansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy nr MEIN/2021/DPI/333 z dnia 14.01.2022”.

„Realizacja badań naukowych dotyczących kompleksowej i interdyscyplinarnej analizy wolności religijnej oraz zagadnień związanych ze współpracą na rzecz interreligijności i interkulturowości w wymiarze teoretycznym, empirycznym i praktycznym prowadzonych w ramach Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie”.