

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI

Islam i władza

Meandry elit politycznych w Czadzie
wczoraj i dzisiaj



Islam i władza

Meandry elit politycznych w Czadzie
wczoraj i dzisiaj

Jarosław Różański OMI

Islam i władza

Meandry elit politycznych w Czadzie
wczoraj i dzisiaj

Wydawnictwo
bernardinum



Wydawnictwo Naukowe
UKSW



Uniwersyteckie Centrum
Badań Wolności Religijnej
UKSW w Warszawie

Warszawa – Pełplin 2024



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

**"Zadanie finansowane ze środków Ministerstwa Nauki
i Szkolnictwa Wyższego 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:

Marek Rembierz

Marcin Wrzos

Fotografia na okładce:

Znaczek pocztowy z kolekcji J. Różańskiego OMI.

Opracowanie graficzne i skład

Anna Maciejewska

© Copyright by Jarosław Różański

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe

Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

© Copyright by Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW

© Copyright by Wydawnictwo Bernardinum,

Warszawa – Pelplin 2024

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.

ul. Biskupa Dominika 11, 83-130 Pelplin

tel. +48 58 536 17 57, +48 58 531 64 81

bernardinum@bernardinum.com.pl

www.bernardinum.com.pl

Druk i oprawa:

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

ISBN 978-83-8333-324-3

Spis treści

Wstęp	7
1. Kanem – narodziny potęgi nad Jeziorem (<i>Czad</i>)	13
2. Okoliczności i skutki przyjęcia islamu przez władców Kanem	45
3. Nowe państwa muzułmańskie i nowe konflikty	67
4. Handel niewolnikami – podstawa bogactwa i relacji transsaharyjskich	89
5. Odwieczne ścieranie się Przodków i Półksiężycy	119
6. Podbój francuski – nowe fundamenty Republiki Czadu	145
7. Stare konflikty w nowych odsłonach	169
8. Kraj w permanentnym stanie wojny	191
9. Stare i nowe ruchy w łonie islamu w Czadzie	215
10. Zakończenie	239
11. Bibliografia	249

Wstęp

W tytule i tematyce niniejsza książka nawiązuje do opublikowanego w zeszłym roku opracowania pt. *Religia i władza. Główne nurty islamu kameruńskiego* (Róžański 2023), jednak przesuwając teren badawczy poza wschodnie granice Kamerunu, przyglądając się roli islamu w zarządzaniu Republiką Czadu w przeszłości i obecnie. Wyszczególnienie islamu wydaje się w tym kontekście oczywiste, gdyż tak w przeszłości, jak i obecnie odgrywa on decydującą rolę w zdobywaniu i sprawowaniu władzy przez polityczne elity tego regionu Afryki. Refleksje te nawiązują w sposób oczywisty do długich tradycji europejskich, które kładą nacisk na podejście substancjalno-funkcjonalne do religii, patrząc na nią jako na system pojęciowy, który m.in. dostarcza sposobów interpretowania świata, wskazuje na miejsce człowieka w świecie w ramach określonej struktury społeczno-religijnej. 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, ale istotną rolę odgrywa w niej także integrowanie społeczności (etnosu), sankcjonowanie społecznych norm i instytucji, jak również jej funkcja polityczna, która polega m.in. na legitymizacji władzy oraz porządku politycznego. 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. Proces przekształcania się religii w ideologię zauważany jest dzisiaj często, zwłaszcza w świecie islamu. Wpływają na to jego tradycja, która nie wypracowała teologicznych i prawnych podstaw różnicowania sfery polityki (świeckiej) i religii (sakralnej). Religia ma charakter totalny, tzn. przenika wszystkie dziedziny życia ludzkiego. Sprawowanie władzy, jak wszystkie inne sfery życia ludzkiego, ma ściśle powiązanie z normami określonymi w Koranie i sunnie. Normy te traktuje się zatem jako nadane przez Boga, gdyż islam ma charakter zdecydowanie teocentryczny (*halifat Allah*). Wychodząc z tych założeń religijnych wydawać by się mogło, że islam będzie konsekwentnie tworzył w świecie jego państwo podporządkowane Bogu i jednemu władcy świeckiemu – kalifowi, który – jako następca Mahometa (arab. *halīfa* ‘następca’) – będzie przywódcą świeckim i religijnym całej społeczności muzułmańskiej. Te założenia jednak już po śmierci Mahometa, który nie wyznaczył następcy, doprowadziły do podziału i walki wewnątrz ummy – społeczności wiernych, wydzielając dwie największe społeczności muzułmańskie – sunnitów i szyitów.

Wspomniany wyżej wewnętrzny podział polityczny w łonie islamu nie zakończył całej serii podobnych podziałów i walk między władcami muzułmańskimi w różnych częściach świata, także w Czadzie, gdzie islam pojawił się dość wcześnie, ze względu na istnienie dawnych, transsaharyjskich szlaków handlowych nad jeziora Czad, przez południowe tereny dzisiejszej Libii, dalej ku portom północnej Afryki. Tym szlakiem nieśli swoją religię ibadyccy Berberowie. Nie bez znaczenia także były inne powiązania i wpływy kulturowe – z zachodu, od strony dzisiejszej północnej Nigerii (Fulbe), oraz ze wschodu, z sąsiedniego Dar Furu i Kordofanu (Arabowie). Przez długie wieki islam nie stworzył w kotlinie

jeziora Czad jednego teokratycznego państwa, ale szereg rywalizujących ze sobą i walczących ze sobą protopaństw, żyjących głównie z handlu niewolnikami, których rezerwuarem były miejscowe społeczności wyznawców religii tradycyjnych.

Jedności zajętego terytorium nie udało się także wypracować Francuzom, którzy na przełomie XIX i XX w. rozpoczęli podbój Czadu, nie kierując się – przynajmniej początkowo – konkretnymi planami ekonomicznymi czy też politycznymi. Było to po prostu podbijanie terenu jeszcze niezajętego przez inne państwa europejskie. Motywem mogło być co najwyżej zajęcie terenu, który potencjalnie mógłby stanowić zaplecze rebelii na terenie Nigru czy też Ubangi. Stąd też granice współczesnej Republiki Czadu kształtowały się długo. W dużej mierze są one efektem pertraktacji między Francją, Anglią i Niemcami, a także Włochami, które zajęły Libię. Natomiast południowe granice państwa zmieniały się dość często, gdyż te tereny były bliskie kolonii Ubangi-Szari, złączonej z kolonią Czad granicami Francuskiej Afryki Równikowej, utworzonej w 1910 r. W Czadzie żyje obecnie ponad 17 milionów ludzi, mówiących ponad 130 językami¹.

Wspomnianych wyżej podziałów i rywalizacji nie zlikwidowały także rządy elit mużulmańskich z północy kraju, które od końca lat siedemdziesiątych XX w. prawie niepodzielnie przejęły władzę w kraju. Granice konfliktów wydawały się odpowiadać pewnym stereotypom, począwszy od podziału na „mużulmańską Północ” i „chrześcijańsko-tradycyjne Południe”², „Arabów” i „ludność subsaharyjską”, „rolników” i „hodowców bydła” itp. Wszystkie te stereotypy odgrywały z pewnością w tym nieustannym

¹ Dane za Bankiem Światowym: Banque Mondiale 2024.

² Chociaż w literaturze zwykle mówiło się o „animistyczno-chrześcijańskim” południu, to jednak uwzględniając postulaty religioznawców, należałoby mówić nie o „animizmie”, ale o „tradycyjnych religiach afrykańskich”.

konflikcie swoją rolę, w zależności od okresu i władzy wysuwając się na pierwszy plan. Negowanie tych różnic, podobnie jak i upatrywanie tylko w nich źródeł konfliktu, wydaje się być spojrzeniem równie uproszczonym. W tym kontekście jednak wciąż nierozstrzygnięte postaje pytanie, dlaczego islam nie potrafił zjednoczyć ani dawniej, ani dziś nawet swoich wyznawców, sprawujących władzę w tej części Afryki?

Odpowiedzi na nie trzeba szukać także w zawilej przeszłości państw nad jeziorem Czad, polityce francuskiej, jak również w wyrastającej z tej przeszłości współczesnych napięć w łonie politycznych przywódców czadyjskich. Na to bogactwo różnorodności i utworzenie pierwszego państwa – Kanem, wskaże pierwszy rozdział niniejszej książki. Kolejne rozdziały będą wskazywać na nowe państwa muzułmańskie i ich politykę, zwłaszcza zaś relację do mieszkańców dzisiejszej południowej części kraju, którą traktowano jako rezerwuar niewolników i potencjalne tereny grabieży. Kolejne rozdziały zarysują podstawowe cechy procesu kolonizacji francuskiej i relacji nowych władców do islamu oraz główne obszary konfliktów we współczesnym państwie. Wreszcie dwa ostatnie rozdziały omówią dzieje nieustannych walk zbrojnych w niepodległym Czadzie oraz rolę, którą współcześnie odgrywają główne nurty islamu czadyjskiego.

Paradoksalnie rozległa Republika Czadu (1 284 000 km²), położona niejako w samym sercu kontynentu afrykańskiego, na wielkim skrzyżowaniu kultur, w tym tzw. białej i czarnej Afryki, łącząca trzy różne strefy geograficzne (Sahara, sahel, sawanna) i trzy różnorodne, dominujące religie (islam chrześcijaństwo, tradycyjne religie afrykańskie), nie doczekała się relatywnie wielu opracowań. Dlatego też niektórzy badacze – z pewną przesadą – nazywają ten kraj „starym ugiorem badawczym” (Magrin 2001: 18) czy też „luką antropologiczną” (Behrends, Heiss 2007). Najbardziej repre-

zentyatywne opracowania, związane z podjętym tematem, zostały wyszczególnione w bibliografii. Z pewnością natomiast w tym kontekście można mówić o wielkiej luce poznawczej w literaturze polskojęzycznej. Zainteresowanie autora niniejszej publikacji relacjami religii i władzy w głównych nurtach islamu czadyjskiego wpisuje się w nurt jego długich badań nad kulturami północnego Kamerunu, począwszy od badań terenowych i stażu misyjnego w północnym Kamerunie, po jego pobyty badawcze w Czadzie w latach 1993, 2001 i 2013. Pobyt w Czadzie w 2001 r. wiązał się z realizacją projektu naukowego, dotyczącego inkulturacji Kościoła wśród ludów Sudanu Środkowego. Zaś ostatni pobyt badawczy związany był z realizowaniem projektu badawczego, którego celem było zrekonstruowanie dyskursu (swoistego rodzaju nieformalnej debaty toczonej zarówno wśród przedstawicieli uchodźców, jak i zachodnich organizacji pomocowych) dotyczącego problemu uchodźstwa na przykładzie kryzysu humanitarnego w Sudanie i państwach sąsiednich, w tym w Czadzie.

1. Kanem – narodziny potęgi nad Jeziorem (Czad)

Sádā, czyli „jezioro” w języku kanuri¹, Arabowie zapisywali jako *Tšād*, co przejęli Francuzi, tworząc swoją nazwę *Tchad*. Ta drobna uwaga wprowadza nas nie tylko w historię nazwy jeziora i państwa Czad, ale także w długą historię tej części Afryki. Nad tym „jeziorem” zrodziło się bowiem Kanem – pierwsze znane nam państwo czadyjskie, do którego odwołuje się także współczesna Republika Czadu. Przez to państwo przeniknął również do miejscowych kultur pierwszy nurt islamu w tym regionie Afryki.

1.1. Od Mega Czadu do jeziora Czad i różnorodności kulturowej

W czasach prehistorycznych dzisiejsze pogranicza Czadu, północnego Kamerunu, północno-wschodniej Nigerii i południowo-wschodniego Nigru pokrywały wody ogromnego morza wewnętrznego, zwanego Mega Czad. Jeszcze ok. 7 tys. lat temu ten potężny akwen zajmował powierzchnię ponad 400 tys. kilometrów kwadratowych i miał aż 180 metrów głębokości. To czyniło Mega Czad większym od Morza Kaspijskiego, obecnie największego jeziora na Ziemi. Także warunki klimatyczne były w tamtym czasie zupełnie inne niż obecnie. Brzegi jeziora porastały gęste, bujne

¹ Niektórzy sięgają dalej, wywodząc ten termin, oznaczający „wielki zbiornik wody”, z języka tajemniczego ludu Sao, który zamieszkiwał dawniej brzegi jeziora Czad (o Sao więcej w dalszej części tego rozdziału).

lasy. Sahara była zaludniona, zresztą od długiego czasu. Ślady ssaków człękokszałtnych (*Sahelanthropus tchadensis*) datowane są na 7 mln lat. Można przytaczać późniejsze, fragmentaryczne znaleziska, jak choćby kilka odkryć ze starszej epoki kamienia (paleolitu) czy epoki brązu, jednak o życiu ludzkim na tych terenach właściwie nic nie wiadomo. Wiadomo natomiast, że 7 tys. lat temu obszar pustynny zaczął osiągać coraz większe rozmiary, a Mega Czad stopniowo przeobrażał się w dzisiejsze jezioro Czad, o skromnej już powierzchni, która ponadto zmienia się w zależności od pory roku. Najwyższy stan wód odnotowuje się podczas pory deszczowej (w październiku i na początku listopada), najniższy zaś w porze suchej, pod koniec kwietnia i na początku maja. Obecnie bowiem jezioro nie jest już zasilane przez niegdyś obfite rzeki, spływające z północy, z Airu Tibesti i Ennedi, a prawie w zupełności zależy od wody płynącej z południa rzeki Szari (Drakel, Bristow 2006). O tej innej przeszłości regionu – i związanej z tym gospodarce – mówią ślady obozowisk rybackich, a później, w neolicie, osad rybacko-rolniczych w dalekim Fezzanie² (południowa zachodnia Libia) i w Ennedi (Sahara czadyjska).

W sawannie na północ od wielkich zlewisk Nigru i łączącego się z nim wówczas jeziora Czad wielu badaczy umieszcza kolebkę właściwych Negroidów, czyli Nigrytów. To stamtąd, prawdopodobnie w drugim tysiącleciu a.C., zaczęli oni masowo przenikać na południe, także i w lasy tropikalne. Z tych migracji z Kotliny Czadu zrodziły się nieco później również ludy Bantu. Być może do tych migracji przyczyniły się nie tylko zmiany klimatyczne (pustynnienie), ale przede wszystkim inwazja przybyłych ze wschodu kuszyczych białych pasterzy. Obszar ten uznać należy również za kolebkę

² Fezzan (*Fazzān*) to kraina historyczna zamieszkała przez berberyjski lud Garamantów, przodków dzisiejszych Tuaregów, w okresie od V w. p.n.e. do VII w n.e. (Lewicki 1965: 679–717).

tw. społeczności nigrosudańskich, które także trzeba zaliczyć do ludów reprezentujących najstarszą warstwę kulturową kontynentu. Termin „nigrosudański” ukuty został przez badaczy europejskich, którzy mieli od początku wielkie problemy z ogromną różnorodnością kulturową Afryki i starali się ująć ją w większe jednostki klasyfikacyjne. Jedną z pierwszych takich klasyfikacji, autorstwa austriackiego etnologa Arthura Haberlandta, wyodrębniła na całym kontynencie pięć dużych obszarów kulturowych (*Kulturprovinzen*), powiązanych z charakterem środowiska geograficznego. Wśród nich widniał obszar „Sudanu”, dzielony na część zachodnią i wschodnią (Haberlandt 1922: 440). Podobnie Melville J. Herskovits wśród dziewięciu wielkich obszarów kulturowych w Afryce wyróżnia dwa obszary pokrewne – „Sudanu Zachodniego” i „Sudanu Wschodniego”, przy czym ludy z terenów dzisiejszego północnego Kamerunu (Kirdi³), jak również południowej części Czadu (m.in. Sara⁴), zaliczano oczywiście do „Sudanu Wschodniego”. W trójdzielnym ujęciu między Sudanem Zachodnim i Wschodnim

³ O złożonej historii terminu „Kirdi” mówią liczne wzmianki językoznawców i innych badaczy. Wydaje się jednak, iż jego źródłem jest ostatecznie język arabski, gdzie *qird* oznacza ‘małpę’. Tłumaczyłoby to negatywne konotacje przypisywane powszechnie temu terminowi. Ponieważ jednak słowo to zostało spopularyzowane w czasach kolonialnych i służyło do określenia – jak mówiono – „nie muzułmanów”, niektórzy ulegli poprawności politycznej i próbowali je łagodzić. Szerzej na ten temat – z podaniem źródeł: Różański 2024: 20–21.

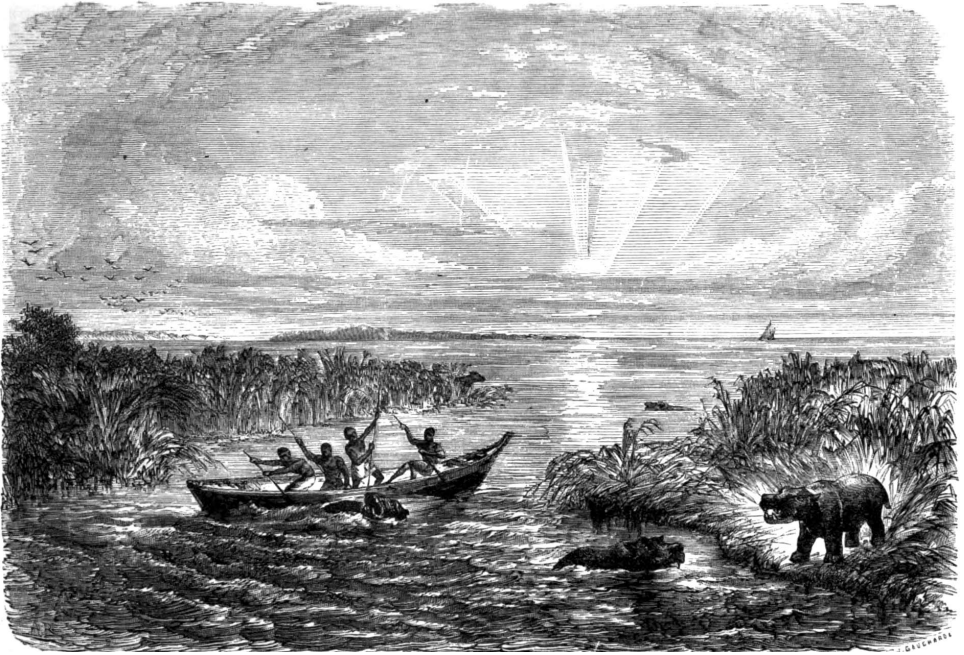
⁴ „Sara” jest nazwą wprowadzoną przez Europejczyków, którzy związali ją z nazwą miejscowości Sarh (dawniej Fort Archambault). Natomiast Sara przeważnie mówią o sobie, podkreślając przynależność do konkretnej grupy etnicznej: Mandżingai, „Dai, Gulai, Ngama (Sara właściwi) lub też Sara-Mbai, Sara-Lai (Ngabre, Tumak, Somrai, Kabalai, Lele i in.), Kaba-Ndebi (Kaba, Dżinge, Ndebi i in.), Kung, Massa oraz Buso, Leto, Miltu, Nduka i wiele pokrewnych etnosów o zbliżonej kulturze i języku (Komorowski 1994: 97).

umieszczono także „Sudan Środkowy” (Centralny), ale wciąż te wszystkie klasyfikacje miały charakter czysto geograficzny i oczywiście określenie „kultury Sudanu” jest w nich najmniej powiązane z terenami współczesnych państw sudańskich, to jest Republiki Sudanu czy też Republiki Sudanu Południowego, a odnosi się do rozległych, przeważnie równinnych obszarów położonych między Saharą a lasami równikowymi, rozciągających się od Oceanu Atlantyckiego po Morze Czerwone. Nazwa ta pochodzi od średniowiecznych podróżników i geografów arabskich, którzy tereny położone na południe od Sahary zamieszkałe przez czarnoskórą ludność nazwali *bilad as-Sudan*, czyli ‘krajem Czarnych’⁵. Mówiąc o środkowym i wschodnim Sudanie, Hubert Deschamps wyróżnia Sudan czadyjski, który obejmuje strefę sawanny na południe od Sahary, w tym także tereny dzisiejszej Republiki Środkowoafrykańskiej, w większości pokrytej sawanną (Deschamps 1962: 72–29; Ząbek 2013: 7–13⁶).

W trudnościach klasyfikacyjnych ludów z Kotliny Czadu ostatecznego rozwiązania nie przynoszą także badania językoznawcze, gdyż tutaj również możemy spotkać się z ujęciami geograficznymi. W dawniejszym piśmiennictwie polskim przyjęło się wyodrębnienie w Afryce Subsaharyjskiej siedmiu rodzin językowych, jednej podrodziny i dwóch zespołów. W tej klasyfikacji wyodrębniany był także zespół języków środkowego i wschodniego Sudanu (Ratajski

⁵ Byli to m.in. al-Jaqubi (891), al-Masudi (956), Ibn Hawqal (977), al-Bakri (1094), Idrisi (1166), Ibn Said (1274), Ibn Battuta (1377), Ibn Chaldun (1406), Maqrizi (1442).

⁶ Artykuł ten został opublikowany w pierwszym tomie serii wydawniczej *Bilad as-Sudan*. Jej publikowanie złączyło się z organizowaniem od czerwca 2013 r. konferencji naukowych pod takim samym tytułem. Inspiratorami i organizatorami konferencji byli Maciej Ząbek i Jarosław Różański. W latach 2013–2023 w ramach serii wydawniczej *Bilad as-Sudan* ukazało się dziesięć tomów, redagowanych niezmiennie przez Waldemara Cisko, Jarosława Różańskiego i Macieja Ząbka.



Nad jeziorem Czad. Nachtigal, G. (1881). Sahara et Soudan.
Tłum. Jules Gourdault. Paris: Hachette.

1966: 96; Komorowski 1994: 10). Cały ten region cechuje się także wielkim rozdrobnieniem i zróżnicowaniem językowym, gdyż zgromadził on wielką liczbę często przemieszanych i rozsianych wyspowo grup etnicznych. Niekiedy wśród grup etnicznych oddalonych od siebie pod względem językowym zaobserwować można jednorodność kulturową, a bardziej szczegółowe badania prowadzą czasem do zaskakującego odkrycia, iż dwa różniące się między sobą etnicznie ludy mówią tym samym językiem. Dlatego też wydają się uzasadnione próby klasyfikacji w oparciu o szersze kryteria kulturowe, które wskazują na względne podobieństwo większości miejscowych grup plemiennych, niekoniecznie związanych

ze wspólnym pochodzeniem czy językiem, ale także z wielowiekowym zbliżeniem i ujednoczeniem miejscowych kultur.

Z Kotliną Czadu – i w dużej części z ludami Sudanu Środkowego i Wschodniego – wiążą się także „języki czadyjskie”. Pojęcie to wprowadził do literatury Johannes Lukas na określenie kilku języków północnej Nigerii i północnego Kamerunu (bata, bura, mandara, margi, matakam i kera), zasugerowany ich geograficznym położeniem w pobliżu jeziora Czad. Faktem jest, iż między północno-zachodnią Nigerią i wschodnią częścią Republiki Czadu występuje zespół ponad 150 spokrewnionych ze sobą języków, nazywanych wymiennie grupą, gałęzią, podrodziną czy wreszcie (zwłaszcza w ostatnich latach) rodziną, wchodzącą w skład wielkiej rodziny (zwanej też *phylum*) afroazjatyckiej (wcześniej: chamito-semickiej⁷). Używa się ich oczywiście we współczesnej Republice Czadu, w północnej Nigerii, na północy Kamerunu i w Republice Środkowoafrykańskiej aż po Darfur w Sudanie. Większość języków czadyjskich nadal jest mało znana czy też w ogóle nieopisana, chociaż ukazuje się szereg publikacji na ich temat i powstały międzynarodowe grupy robocze językowców, stowarzyszonych m.in. w *Association Méga-Tchad*. Według trychotomicznej klasyfikacji Herrmanna Jungraithmayra (razem z Kiyoshim Shimizu) z 1981 r. rodzina języków czadyjskich dzieli się na 3 podrodziny, 7 gałęzi i 27 grup. Do podrodziny zachodnio-czadyjskiej należy m.in. język hausa, najbardziej znany w północnej Nigerii język wehikularny. Do podrodziny centralno-czadyjskiej (gałęzi górskiej) należą m.in. języki mandara, matakam, daba i gidar z północnego Kamerunu.

⁷ Nazwa zawiera w sobie człon „chamicki”, związany z tzw. rasistowską teorią chamicką, rozwiniętą głównie przez Carla Meinhofa, niemieckiego językoznawcę, który zakładał, że w okresie wielkiej migracji ludów przybyły z Azji do Afryki ludy chamickie, o jaśniejszym kolorze skóry i wyższych formach organizacji społecznej. To oni założyli tam własne państwa, gdyż ludność afrykańska rzekomo nie była do tego zdolna.

Gałąź rzeczna tej podrodziny obejmuje m.in. języki kotoko, musgu i masa z pogranicza północnego Kamerunu i Czadu. Natomiast podrodzina wschodnio-czadyjska najbardziej reprezentowana jest na terenie dzisiejszego Czadu. Dzieli się ona na gałąź południową (m.in. kwang-kera, laj, sumraj), występującą po bokach linii prostej między miastami Bongor i Lai, oraz gałąź północną (m.in. sokoro, dangla-migama, kokilko, mubi toram), skupioną głównie w okolicach miast Bitkine, Mango i Mangalmé. O zawłości i długiej historii tych języków, używanych przez miejscową, czarną ludność, świadczy także fakt, że języki te wykazują liczne cechy wskazujące na ich pokrewieństwo z językami berberskimi, kuszyckimi, semickimi (m.in. hebrajskim) i językiem egipskim (Jungrauthmayr 1981: 401; Jungrauthmayr, Shimizu 1981; Piłaszewicz 1998: 7–26).

Rozwiązania też nie przynosi próba podziału w oparciu o typ życia gospodarczego, chociaż i ten podział – jak każdy inny – wnosi ogromne bogactwo badawcze oraz wskazuje także na ważne elementy dzielące i budujące zarazem tożsamość zbiorową. Jedną z pierwszych – i najbardziej obszernych monografii – wykorzystujących to kryterium w odniesieniu do północnej części kraju, położonej powyżej 13. równoleżnika, było opracowanie Alberta Le Rouvreura, oficera francuskiego, który przebywał w Czadzie jako administrator kolonialny. Jego wybór granicy związany był z tym, że trzynasty równoleżnik stanowi – w uproszczeniu naturalnie – granicę między światem pasterzy (Arabowie, Tubu) i światem rolników. Od strony geograficznej region ten rozciąga się zarówno na Saharę, jak i na Sahel, chociaż wyznaczenie tej granicy geograficznej również nastrocza wiele trudności. Autor próbuje jednak ustalić południową granicę sezonowego wypasu bydła pasterskiego (strefę koczowniczą) i północną granicę uprawy prosa (sorgo) bez jego sztucznego nawadniania. Bazując na tym kryterium, opisuje on obszernie grupy ludów saharyjskich i sahelskich, sklasyfikowanych jako koczownicy, półkoczownicy, grupy etniczne półosiadłe i osiadłe.

Jego klasyfikacja opiera się na prostych i dość precyzyjnych definicjach, ale one również bywają dyskusyjne. Dają jednak kolejne wyobrażenie o niezwykłym przenikaniu się poszczególnych grup etnicznych i ich metamorfozy, spowodowanej różnymi czynnikami (Le Rouvreur 1962).

Powyższe wybiórcze spostrzeżenia wskazują na ogromną różnorodność kulturową współczesnego Czadu, ukształtowaną przez długą historię. Jej pierwsze zapisy zostały sporządzone w języku arabskim, gdyż wpływ tej kultury i związanego z nią islamu kształtował przez wieki relacje polityczne i gospodarcze w skali regionalnej. Chociaż ten wielowiekowy kontakt z białymi ludami Sahary – Berberami i Arabami – odcisnął na miejscowej ludności swoje piętno, to jednak nawet dzisiaj większość ludności, także w północnej części Republiki Czadu, uważać można za czarnych autochtonów, chociaż są zadeklarowanymi od wieków muzułmanami.

Wspomniana wyżej północna część kraju jest obszarem pustynnym. Tereny od masywu Tibesti aż po linię jeziora Czad zajmują głównie ludy Kanuri-Tubu, niekiedy też zwane, od jednego ich odłamu, Daza. Stanowią one zespół kilkudziesięciu grup, spokrewnionych językiem i obyczajami. Ich enklawy sięgają również na teren Libii, Sudanu oraz Kamerunu. Wchodząc przez stulecia w relacje handlowe i wojny z Tuaregami i Arabami, ludy te wchłonęły znaczne domieszki ich krwi i stąd dzisiaj często same uważają się za „białych”. Niekiedy dzieli się je na terenie Czadu na dwie większe grupy. Zespół północny tworzą m.in. Tubu (Teda)⁸.

⁸ W literaturze i powszechnym użyciu nazwa „Tubu” nie jest precyzyjna i bywa różnie używana, niekiedy zamiennie z *Goran*. „Goran” – to termin dość powszechnie używany w Czadzie, także przez administrację. Obejmuje on grupę ludności zamieszkującą na północ od piętnastego równoleżnika i oznacza w sposób pejoratywny „nie-Arabów”. Do Goran zalicza się najczęściej Teda z Tibesti, Daza z Borkou i Kanem, Kanembu, ale także Zagawa i ich pobratymców z Ennedi. Niekiedy też jako Goran

Zespół południowy – na południe od przebiegającego przez pustynię szesnastego równoleżnika po jezioro Czad – tworzą m.in. Kanuri lub Kanembu („ludzie z Kanem”, czyli z „Kraju Południa”, zwani też Bornu) i Daza, którzy mieszkają już na terenie Sahelu. To one tworzyły w przeszłości „sułtanaty”, przez wieki podległe imperium Kanem-Bornu. Przez wieki zajmowali się pasterstwem, handlem karawanowym, łowiectwem i uprawą ziemi w ogrodach, przy czym Tubu bardziej zajmowali się hodowlą wielbłądów, a Daza hodowlą bydła. Na północnym wschodzie, po obydwu stronach granicy czadyjsko-sudańskiej, żyją także Zagawa (Zagaua, Zaghawa), którzy w ostatnich kilkadziesiąt lat są głównymi aktorami na scenie politycznej Czadu. Należą oni do ludów Darfuru, których głównymi przedstawicielami są Fur (Fori), od których pochodzi nazwa Darfuru. Pustynne tereny na północy kraju były przez wieki – i są do dzisiaj – słabo zaludnione. Na obszarze zajmującym ok. 47% powierzchni kraju żyje zaledwie ok. 2% ludności kraju (Komorowski 1994: 42–46; Lebeuf 1959; Chapelle 1957).

W środkowej części państwa pustynia przechodzi w suchą strefę Sahelu. W tym regionie mieszkają m.in. wspomniane już ludy Dar Furu, do których zalicza się także Kenjeje, Karanga, Maba i Masalit. W jakimś stopniu spokrewnieni są z nimi Kreich (Gbaya), Kara i Binga. Dalej na zachód mieszkają Bulala (Balula, Bilala) i Bagirmi. Od strony dzisiejszego Sudanu na zachód przenikali też od kilku wieków 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

określa się tylko Daza z Borkou. Nazwę Tubu, w ścisłym sensie należy przypisać Tuda z Tibesti (Teda), ale w szerszym sensie można jej także używać wobec Tubu z Borkou (Daza).

i adoptowanie do swych plemion szeregu miejscowych społeczności, które islamizowali i arabizowali zarazem, sami przy tym ulegając afrykanizacji⁹. Zasięg występowania ich plemion rozpoczyna się od rzeki Biały Nil po północny Kamerun, gdzie są nazywani Arabami Szuua. Byli oni pasterskimi nomadami. Słynęli ze swojej gorliwości religijnej i sumiennego przestrzegania praktyk islamu, który propagowali (Ząbek 2013: 17–19; Hagenbucher 1977: 235).

W szeroko pojętej strefie Sahelu (środkowa część kraju), liczącej ok. 43% powierzchni kraju, żyje ok. 48% ludności kraju. Jednak najgęściej zaludnione są południowe krańce Czadu, które zajmują żyzny obszar sawannowy. W tej strefie, zajmującej ok. 10% powierzchni kraju, żyje ok. 50% ludności Czadu. Większość populacji w południowej części kraju stanowią rolnicze ludy Sara oraz ludy sudańskie z Mayo Kebbi. W tym regionie granice państwa także nie odpowiadają rzeczywistości przedkolonialnej. Dzielą one grupy etniczne, mające swoje związki po obydwu stronach granicy, m.in. Mbum, Kaba, Massa, Tupuri, Mundang. Na zachodzie Massa, Mundang i Tupuri zachowywali silny związek etniczny, obojętnie, czy byli obywatelami Czadu, czy Kamerunu. Dotyczyło to np. religii, a zwłaszcza religii i tradycyjnych struktur politycznych. Wiązało się to także z handlem, który *de facto* lekceważył tam granice polityczne. Przy dawniejszych konfliktach na północy kraju (powiązania z Libią), jak i ostatnich konfliktach związanych z wojną w Darfurze czy też walkami w Republice Środkowoafrykańskiej, wyraźnie daje się zauważyć, iż granice państwowe pozostają granicami wytyczonymi w przestrzeni, ale nie dotknęły one jednak poszczególnych plemion, mieszkających po obydwu stronach linii granicznej (Chapelle 1980: 39–56, 165–193).

⁹ Więcej patrz: Ząbek 1998.



Różnorodności kulturowej Czadu towarzyszy wspomniane wyżej zróżnicowanie językowe. W kraju istnieją dwa oficjalne języki urzędowe, arabski klasyczny oraz francuski – dziedzictwo kolonialne. Jednak nie są one dostatecznie znane, zwłaszcza arabski klasyczny, gdyż na co dzień mówi się raczej w arabskim czadyjskim. Służą one jednak jako podstawa do funkcjonowania państwa i komunikacji międzyetnicznej. W praktyce codziennej używa się także ponad 130 języków, posiadających ponadto liczne dialekty.

1.2. Mało zbadane początki państwa

Brak dokumentacji źródłowej w postaci pisma i mała trwałość budowli, przedmiotów codziennego użytku itp. sprawiły, że dzisiaj jesteśmy zdani bardziej na pewne hipotezy lub na prezentację ludów lepiej rozpoznanych, tzn. tych, które stworzyły większe organizmy państwowe i miały kontakt z Afryką Północną, gdzie islam rozpowszechnił pismo arabskie. Dlatego też w interesującym nas regionie trzeba się odwoływać przede wszystkim do zapisów związanych z tworzeniem państwa Kanem oraz sąsiednich państw Hausa. Nie oznacza to, że inne ludy na terenie dzisiejszego Czadu, chociażby te wzmiankowane wyżej, nie posiadały własnych form organizacji politycznej, społecznej i gospodarczej, zwłaszcza gdy sprzyjało temu położenie na szlakach handlowych. Dotyczy to całego pasa tej części Afryki od Kanem właśnie do Dar Furu i jeszcze dalej. Jednak zasadniczo na Dar Furze kończyły się wpływy sudańskich, które – po przejściu islamu – nazywano w literaturze „neosudańskimi”, przeciwstawiając je kulturom „paleosudańskim”, zachowującym pierwotne wierzenia. Na wzmiankowanym wyżej terenie powstawały wciąż nowe państwa, jak prezentuje to chociażby znana nam bliżej historia Dar Furu. W górach i innych strefach refugialnych chronili się paleonigryccy rolnicy. Elity rządzące

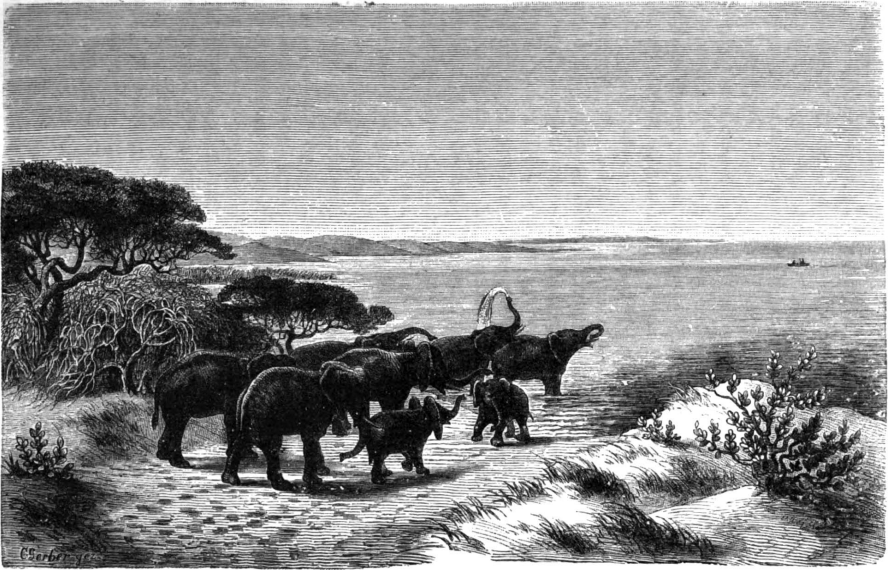
tymi państwami natomiast w wyniku walk i licznych kontaktów nieustannie absorbowały elementy kulturowe i rasowe populacji berberyjsko-libijskich, arabskich i miejscowych (Baumann, Westermann 1957: 299–300).

Ważnym elementem miejscowych społeczności – dzisiaj neosudańskich (zislamizowanych) – były tradycyjne religie afrykańskie, które dzielili wówczas ze społecznościami paleosudańskimi. Religie te były antropocentryczne, tzn. umieszczały człowieka w samym środku doświadczenia życiowego: nie kosmos, nie rzeczy otaczające człowieka, nie Byt czy przyszłość. Wszystko to istnieje realnie, ale istnieje dla człowieka, by mu służyć. Wszystko jest symbolem i znakiem dla człowieka. Nawet kosmos jest obrazem człowieka, nie odwrotnie. Wyraża się to także w tradycyjnych religiach afrykańskich, które nie są oparte na kontemplacji czy poszukiwaniu rzeczy boskich, ale dążą do tego, by zapewnić człowiekowi życie i pozwolić to życie zrozumieć. Można śmiało powiedzieć, że nawet w religii Bóg nie stanowi Centrum. Bóg Stwórcy umieścił w centrum religii człowieka. Jak jednak rozumieć ten „antropocentryzm” afrykański? Antropocentryzm w znaczeniu zachodnioeuropejskim kojarzy nam się z indywidualizmem. Antropocentryzm afrykański ma jednak zdecydowanie charakter „wspólnotowy”. Afrykanin nie tyle jest *individuum*, co częścią wspólnoty. Byt, człowiek wyizolowany, samotny, umiera. „Być człowiekiem to znaczy należeć do wspólnoty, a przynależność ta wymaga uczestniczenia w wierzeniach, ceremoniach, rytuałach i uroczystościach tejże wspólnoty” (Mbiti 1980: 16). Człowiek jest pojmowany zawsze jako „człowiek-w-społeczności”. Nawet bycie człowiekiem jako takim uzależnione jest w dużej mierze od wspólnoty właśnie, od jej potwierdzenia tego faktu w taki czy inny sposób. Antropocentryzm wspólnotowy mocno zaznacza swą obecność w tradycyjnych religiach. Mają one zdecydowanie charakter korporacyjny, nie obowiązuje w nich absolutna jednomyślność; nie są przeintelektualizowane czy preide-

ologizowane. Nie znają też na szerszą skalę ascezy czy kontemplacji: pobożność afrykańska nie jest sprawą osobistą, ale ma zawsze wymiar wspólnotowy. Ta wspólnotowość – ograniczona do więzów krwi – sprawia, że nie mają one charakteru „misyjnego”, nie są nastawione na „nawrócenie”, gdyż zmiana religii byłaby równoznaczna ze zmianą przynależności rodowej, plemiennej. Ten etnocentryzm afrykański nie jest jednak tak radykalny, jak się z pozoru wydaje. Świadczy o tym chociażby fakt, iż Afryka nie zna „wojny religijnej” – w znaczeniu wojny między dwiema religiami tradycyjnymi. Ale też nie zna dążeń „zjednoczeniowych” – poza niektórymi inicjatywami o charakterze politycznym.

Tradycyjne religie cechuje też wiara w bogaty, nadnaturalny świat duchowy, poczynając od najbliższych ludziom duchów przodków, czyli zmarłych, którzy osiągnęli ten status. Afrykanie postrzegają człowieka jako istotę złożoną z pierwiastka materialnego i duchowego, chociaż traktowana jest ona jako całość. Dzięki pierwiastkowi duchowemu możliwe jest dalsze życie człowieka w sferze duchowej – w zaświatach. Wspólnota duchów przodków stanowi podstawowe ogniwo łączące świat widzialny z niewidzialnym. Afrykanie wierzą, 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. Duchami zaś nazywamy tutaj byty stojące poniżej bóstw. Duchy są bardzo liczne, z reguły ani dobre, ani złe. Ich działanie w dużej mierze zależy od człowieka. U wielu ludów istnieje jednak wierzenie, że liczne duchy to pozostałości po istotach ludzkich zmarłych fizycznie. Nie wszyscy bowiem osiągają status przodka (Róžański 2020¹⁰).

¹⁰ Bogata bibliografia w j. polskim na temat tradycyjnych religii afrykańskich: s. 317–336.



Nad jeziorem Czad (Nachtigal 1881b).

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 – *maich*. To im wielu historyków i badaczy przypisuje utworzenie państwa Kanem, które było jedną z najstarszych organizacji państwowych Czarnej Afryki, a dynastia założycielska rządziła nim do połowy XIX w. Jego powstanie sięga prawdopodobnie końca VIII w., a jego założycielami byli wojownicy, ciągnący z Jemenu przez Etiopię i dalej, przez strefę Sahelu, aż nad jezioro Czad. Na miejscu zastali m.in. tajemniczy lud Sao (Soa, Saw, So, Soo, Tso, Tsalo), którego liczne ślady można odnaleźć także dzisiaj, dzięki czemu trafił on zresztą na karty historii. Niewiele wiadomo o kulturze i sposobie organizacji społecznej Sao, ale przypuszcza się, że rozwinęli oni sieć miast-państw, które

były otoczone silnymi murami obronnymi i z których zarządzano życiem okolicznych wsi. Miasta te położone były na południe od jeziora Czad, w dolnych obszarach dolin rzek Logon i Szari, a także na terenie dzisiejszej Nigerii oraz Nigru. Byli głównie osiadłymi rolnikami, ale wśród nich znajdowali się także zdolni rzemieślnicy obrabiający glinę i metal zarówno dla celów gospodarczych, jak i artystycznych. Znaleźiska archeologiczne obejmują wysoko zdobioną ceramikę, urny grobowe, monety, biżuterię (kolczyki do przekłuwania warg i policzków), figurki zwierząt i ludzi, zarówno z gliny, jak i brązu. Pochówki odbywały się na cmentarzach (Lebeuf J.-P. 1962; Gauthier 1972, 1977; Lebeuf A., Lebeuf J.-P. 1977). Chociaż archeologom niezwykle trudno określić chronologię Sao, to jednak dość powszechnie uważa się, iż kultura ta pojawiła się między VI a VII wiekiem. Trwają także dyskusje nad twórcami tej kultury. Niektórzy badacze twierdzą, że lud Sao może mieć związek z Hyksosami przybyłymi z Egiptu, bo przecież – zdaniem wielu dyskryminujących już w punkcie wyjście kultury Czarnej Afryki – miejscowe społeczności nie były zdolne do stworzenia tak prężnych organizmów. Co prawda wątek pochodzenia ze wschodu pojawia się w opowiadaniach mitycznych, legendach i tradycjach historycznych różnych grup Kirdi, gdzie Sao opisywani są jako byty nadnaturalne, giganci o wielkiej sile i możliwościach cudotwórczych. Ale to ich pochodzenie ze wschodu mogło być również związane z Nilotami, którzy także wędrowali szlakiem sahelijskim (Różański 2024: 50–51; Stride, Ifeka 1971: 113–115; Gauthier 1979: 14–15). To na fundamentach ich państwa założyciel dynastii nomadów z rodu Magumi miał utworzyć załążek nowej potęgi. Wyrastała ona jednak stopniowo, zdobywając przewagę nad wieloma innymi grupami w regionie jeziora Czad.

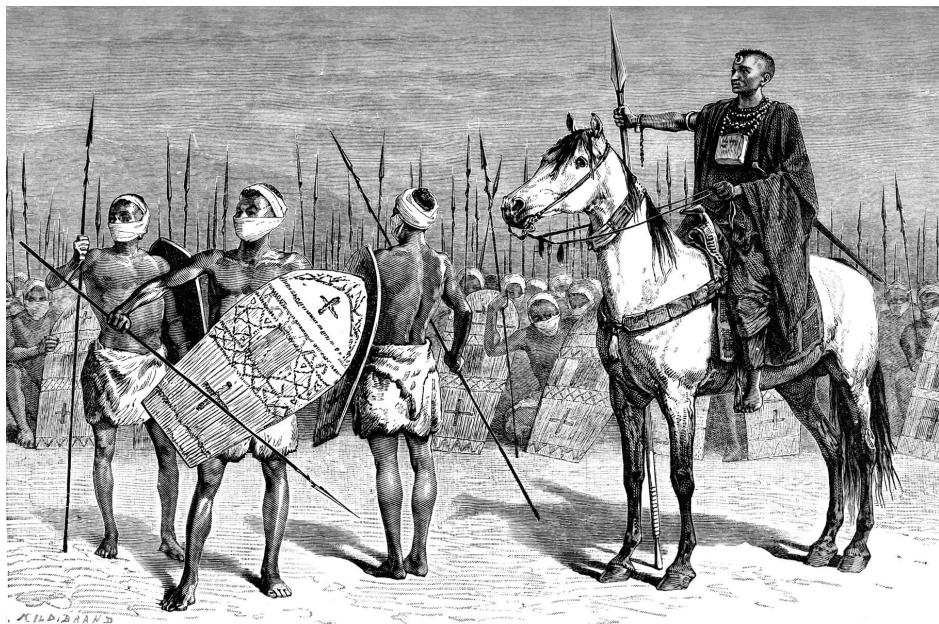
Do dzisiaj jednak nie ma pewności, czy państwo to utworzyli Kanuri, czy też Zagawa? W literaturze przedmiotu najczęściej mówi się o Kanuri, ale niektórzy pierwszeństwo dają ludowi Zagawa lub

też obydwu ludom. Konfrontacje tradycji ustnych i pisanych nie dają ostatecznego rozwiązania, chociaż źródła arabskie wyraźnie faworyzują Zagawa¹¹.

Kanuri do dzisiaj zajmują tereny wokół jeziora Czad. Mieszkają głównie w Nigerii (ponad 7 mln), w stanie Borno (Bornu). Liczne ich grupy można także spotkać na terenie Nigru i Czadu. Są również reprezentowani w północnym Kamerunie. Ich język był długo używany jako *lingua franca* w regionie jeziora Czad. Także współcześnie mają oni wielkie znaczenie, co zauważyć można zwłaszcza w polityce i gospodarce Nigerii. Jednak nazwa „Kanuri”, stosowana zarówno w odniesieniu do języka, jak i ludu, wydaje się być relatywnie niedawnego pochodzenia. Najwcześniejsza znana pisemna wzmianka o niej pochodzi z XVIII w. Język kanuri, przynależący do grupy Teda-Daza, podobnie jak i grupa etniczna Kanembu, prawdopodobnie wyodrębniły się z różnych starszych warstw kulturowych Daza, gdy ich użytkownicy przenieśli się na południe do Kanem. Język kanuri rozwinął się w dużej mierze pod wpływem języków z rodziny czadyjskiej, używanych na zachód od jeziora Czad, kiedy przeniosło się tam centrum państwa. Język kanuri zawdzięcza swoją pozycję potędze politycznej Bornu.

Utworzenie Kanem-Bornu jest także mocno wpisane w tradycję Kanuri. Według niej założycielem państwa i dynastii był „wielki arabski bohater” Saif Ibn Dhi Jazan, który przejął kontrolę nad koczownikami, żyjącymi na północno-wschodnich obrzeżach jeziora Czad. To postać historyczna, ale walczył on o wyzwolenie Jemenu w VI w. A zatem początki Kanem trzeba byłoby także przesunąć na ten czas. Według innej tradycji to nie on sam, ale jego wnuk Dugu (Duku), syn Ibrahima, przybył do Afryki około 800 r. n.e. i osiedlił się wśród So, pierwotnej populacji Kanem. To potomkowie

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



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

Dugu założyli dynastię w Kanem. Nie była ona jednak od początku muzułmańska, ale pogańska. I stąd pierwszych władców nazywa się czasem *Duguwa* (Dukawa) – ‘potomkowie Dugu’ (po arabsku *Banū*¹² *Dugu*, *Banū Duku*). Natomiast pierwsze informacje o „państwie” Kanem pochodzą dopiero z IX w. Wydaje się, iż ta tradycja jest prawdopodobnie tylko późniejszym w czasie (po przyjęciu islamu) poszukiwaniem antenata w świecie arabskim. Ale od jego imienia nazwa się powszechnie dynastię „Sefawa” (Sefaua; po arabsku *Banū Saif*), to znaczy ‘potomkowie Saifa’. Dynastia ta panowała

¹² Arab. *Banū* – wyraz ten oznacza ‘potomków’, ‘synów’ i odnosi się do legendarnego przodka-eponima. Z reguły całe plemię, ale też ród (klan) nazywają się *banū*. Czasami zamiast przodka-eponima używana jest nazwa związana z totemami (Danecki 1998a: 24–25).

do 1846 r. Imiona poszczególnych władców, ich przydomki, liczby lat panowań, związki pokrewieństwa, a nawet krótką charakterystykę *maich*¹³ podaje *Dywan sułtanów Kanem-Bornu*¹⁴, który zaczął być spisany w XIII w. na podstawie tradycji ustnej i następnie był kontynuowany do XIX w. (Karpiński 1996: 494–495). Ta długa tradycja podkreśla rolę Kanuri w założeniu i rozwoju imperium Kanem-Bornu, gdyż władza i wpływy rządzących rozciągnęły się także na tereny położone na zachód od jeziora Czad, do prowincji zwanej Bornu. W 1390 r. władca Kanem i jego dwór uciekli właśnie tam, wypędzeni z Kanem m.in. przez swoich rywali – Bulalą. Odtąd to Bornu, a nie Kanem, stało się centrum miejscowej potęgi. Dopiero po tym przeniesieniu ośrodka władzy na teren Bornu niektórzy widzą ukształtowanie się rzeczywistej tożsamości Kanuri, którzy zamiennie będą nazywani także Bornu. Ten proces asymilacji trwał przez wieki, a jego zewnętrzną oznaką było przyjęcie języka kanuri jako języka podstawowego. Kanuri stawali się więc, podobnie zresztą jak i Hausa, mniej plemieniem w zwyczajowym tego słowa znaczeniu, a bardziej grupą ludzi o różnym pochodzeniu, połączonych wspólnym językiem, kulturą i oczywiście uświęconą przez religię władzą. Dlatego też nawet kiedy z czasem Sefawa odzyskali dawną stolicę na terenie Kanem, nie powrócili do niej.

Przytoczona wyżej narracja stara się zespolic wyraźnie dwie tradycje dynastyczne w jedną, oficjalną tradycję – Kanuri. To jednak nasuwa wiele trudności. Wobec braku ostatecznego udokumentowania początków państwa Kanem, istnieje także druga, uzasadniona hipoteza, która wskazuje na Zagawa jako na twórców państwa. Jej zwolennicy powołują się głównie na źródła arabskie, które już

¹³ *Mai* – ‘pan’, ‘władca’. Tradycyjny tytuł władcy Kanem, pochodzący z języka kanuri. Z czasem zaczął on oznaczać sułtana (Cyffer, Hutchison 1990: 116).

¹⁴ *Diwān salāḥīn Barnū*. Analiza w: Lange 1977.

w VIII w. AD wspominały o „Zagawa”, aczkolwiek mogło to oznaczać Teda (Tubu). Od X w. te wzmianki są coraz częstsze.

Prawdopodobnie jądrem utworzonego w VII lub VIII w. państwa Kanem była federacja ludów koczowniczych, mówiących różnymi językami tuda (teda). Ich najazdy na tereny rolnicze prowadziły do swoistej syntezy nomadów i rolników wokół jeziora Czad. Wchodziły one coraz liczniej w skład różnych form organizującego się państwa w IX i X w. AD. Wielu też uważa, że nie był to proces prostego narzucenia rządów przez koczowniczych imigrantów słabszym organizacyjnie miejscowym ludom. Postrzega się to bardziej jako swego rodzaju interakcję między koczownikami i ludami osiadłymi. Władcy poślubiali kobiety z różnych grup etnicznych, co później pomogło z pewnością stworzyć tożsamość Kanuri.

Opisy arabskie sugerują migrację Zagawa ze wschodu na zachód. Koczownicy ci mieli przewagę militarną nad osiadłą ludnością Kanem, głównie dzięki swojej kawalerii. Reprezentują oni kulturę Afryki Czarnej. W okresie przedislamskim stolicą Zagawa miało być miasto Manan, chociaż w opisach jest ono wspomniane jako niezwykle skromny ośrodek osadniczy. Budowa państwa wiązała się z powstawaniem nowych miejskich ośrodków osadniczych, ale nie były one wpisane w tradycje koczowników. W X w. mówi się o przynajmniej dwóch miastach, wspomniane już Manan – stolica państwa – oraz Tarazak. Później pojawia się także w zapiskach Ndżimi (Njimi, Andjimi), gdzie znajdowała się stolica.

W opisach arabskich pojawiają się też szczegóły dotyczące relacji wewnętrznych w ich państwie. Odzież była zarezerwowana dla króla i jego świty. „Większość jego poddanych chodzi nago, zakrywając jedynie lędźwie skórami zwierząt”. „Ich domy to chaty z trzciny... Ich ziemia jest uprawiana w jednym kawałku... Głównymi uprawami są proso i fasola, a następnie pszenica”. „Posiadają

stada”, a „majątek króla składa się ze stad owiec, wołów, wielbłądów i koni” – relacjonują podróżnicy arabscy, sugerując w ten sposób, że Zagawa prowadzili osiadły lub półosiadły tryb życia (Zeltner 1980: 30). Ich sposób bycia, opisany przez Al Muhallabiego, przywołuje na myśl społeczeństwo rolniczo-pasterskie, w którym głównym bogactwem jest majątek ruchomy (władca posiadał stada owiec, bydła, wielbłądów i z pewnością niewolników). Ważne jest też spostrzeżenie, że poddani traktowali władcę jak bóstwo, od którego zależy życie i śmierć. Królestwo Zagawa jest monarchią w ścisłym tego słowa znaczeniu. Król ma absolutną władzę nad swoimi poddanymi (Tubiana 1964).

Dzięki regularnym podbojom i prowadzeniu handlu transsaharyjskiego umacniały się procesy konsolidacji i centralizacji Kanem. Chociaż wydaje się, że istnienie stolicy i stałej siedziby monarchy nie było istotne, gdyż on przemieszczał się stale z miejsca na miejsce ze swoją zbrojną drużyną, rezydując pod namiotami. Wędrując, ściągął podatki i wymierzał sprawiedliwość. Zdaje się, że w X wieku Kanem miał ambicję stworzenia wielkiego imperium, dorównującego imperium Mali, które wówczas było już w pełni ukształtowane. Ekspansja następowała we wszystkich kierunkach: ku Fezzanowi, Air, a nawet Dikwa, na południowy zachód od jeziora Czad (przyszłe tereny Bornu). Tym najazdom towarzyszyły migracje ludności. Jednak ta inwazja nie oznaczała likwidacji starych porządków i podziałów. Tworzono system relacji, zależności wasalnych, ale także ludność coraz bardziej mieszała się, zmieniając demografię państwa. Jednak rozwijany aparat państwowy nie był prawdopodobnie w stanie w krótkim czasie narzucić jednolitej formy tyłu zróżnicowanym grupom etnicznym oraz systemom gospodarki. W tej drugiej najważniejszych modelami życia były rolnictwo i koczownictwo. Duża grupa ludności utrzymywała się z rolnictwa, którego podstawą była kopienicza uprawa tradycyj-

nego prosa¹⁵ i sorga. Pracą na roli zajmowali się także niewolnicy, którzy stanowili swoiste „nadwyżki” zapotrzebowania arabskiego płynącego z północnych regionów Afryki. Drugim ważnym elementem gospodarki była hodowla, głównie bydła zebu. Państwo umocniło się zwłaszcza w XI w. wskutek rozwoju handlu, stając się najważniejszą dostawcą niewolników do Afryki Północnej. W zamian otrzymywano konie i broń. Z tej wymiany korzystali przede wszystkim panujący i ich otoczenie. Kanem stawał się swoistym konglomeratem etnicznym, politycznym, społecznym i gospodarczym, którym zarządzał władca i jego ród oraz pobratymcy. *Mai* przemieszczał się nieustannie ze swoim dworem ze względów politycznych i ekonomicznych. Jednak Kanembu ulegali sedentaryzacji, a system społeczno-polityczny coraz bardziej nabierał charakteru feudalnego, władcy zaś coraz przychylniej patrzyli na islam jako na religię dającą nowe możliwości. Arabskie źródła dokonują wyraźnego rozróżnienia na – wspomnianą wyżej – pogańską linię władców i tę na muzułmańską.

Dierk Lange i badający wnikliwie źródła arabskie Jean-Claude Zeltner uważają, że to właśnie Zagawa założyli pierwszą dynastię. Dierk Lange – idąc za *Dywanem sultanów Kanem-Bornu* – mówi, że była ona reprezentowana przez co najmniej jedenastu panujących władców pogańskich. Jean-Claude Zeltner doszukuje się wielu więcej, wskazując, iż od początku pierwszej dynastii rządzącej w Kanem pogańskich władców (*Banū Dugu*) miało być czterdzieści. Rządzili oni „państwem Zagawa”. Mieli stracić władzę pod koniec XI w. w wyniku przewrotu, dokonanego przez zislamizowaną dynastię Sefawa. A zatem byłaby tu jednak przerwana ciągłość dynastyczna, podkreślana przez tradycję Kanuri. Ponadto następował także zwrot religijny umocowania władzy – fundamenty tradycyjnych religii afrykańskich zaczęły być zastępowane przez islam.

¹⁵ *Pennisetum typhoideum*.

Z pewnością ten czas do schyłku XI w. można określić jako czas zamykający budowę państwa Kanem. Przykładem tych trudności interpretacyjnych może być ewolucja stanowiska Dierka Langego. Na początku swoich badań nad Kanem-Bornu kwestionował on twierdzenie o jemeńskim pochodzeniu dynastii Sefawa i przypisywał jej założycielowi, za którego uważał *mai* Humai, możliwe berberyjskie pochodzenie – albo z Kawaru, albo z grupy Berberów już zintegrowanych z Kanem, pod rządami Zagawa. Następnie skorygował swoje stanowisko, stwierdzając, że obie grupy władców – pogańskich i muzułmańskich – nie były ani dynastiami, ani etnosami, ale trzeba je postrzegać jako rody (klany). Wreszcie w kolejnych publikacjach powrócił on do wniosków, które wcześniej odrzucił (Zeltner 1980: 27–38; Karpiński 1996: 493–498; Lange 1977, 1978, 1982, 1987, 2011). Jean-Claude Zeltner także zadaje sobie pytanie: czy Sefawa byli Arabami? I stwierdza, że nie ma udokumentowanych dowodów na arabską migrację do centralnego Sudanu w tak odległym okresie. Co więcej, nie ma dowodów na wpływy arabskie w samej kulturze Kanem. Sefawa nie noszą imion charakterystycznych dla arabskiego plemienia. Przede wszystkim ich genealogie nie są zgodne ze wzorcem genealogii arabskich. Ale ten sam badacz nie wyklucza już berberyjskiego pochodzenia nowej dynastii, wskazując m.in. bliskość Berberów z Kawar („trudno jest zrozumieć, w jaki sposób islam mógł zostać wprowadzony do Kanem, jeśli nie przez Kawar”) oraz na wyraźne ślady matriarchatu wśród Sefawa, gdyż matka pierwszych królów jest zawsze wymieniana z imienia, a kobiety czasami odgrywały wiodącą rolę polityczną. „Trzeba zdać sobie sprawę, jak bardzo takie praktyki ranią wrażliwość sąsiednich ludów sudańskich, aby docenić ich wyjątkowość. Tylko jedno społeczeństwo w tej części Afryki jest typu matriarchalnego: społeczeństwo Tuaregów, a więc Berberów. Trudno sobie wyobrazić, że grupa sudańska mogła zapożyczyć od nich tę cechę kulturową” (Zeltner 1980: 44–45).

Jeśli chodzi o zarysowany wyżej spór dynastyczny, wydaje się on dalej nierozstrzygnięty, gdyż można byłoby uciekać się do pogodzenia obydwu tradycji, pominąwszy kuriozalny fakt zbieżności fonetycznych między „Sefawa” i „Zagawa”.

Zdaniem większości badaczy pierwszym władcą Kanem, który przyjął islam, był *mai* Humai (koniec XI w.). Wydaje się jednak, że była to indywidualna konwersja, która nie zainaugurowała islamizacji kraju. Chociaż według przekazów *mai* Dunama I, syn *mai* Humaiego nosił już tytuł *hadż* (*ḥaǧǧ*), gdyż odbył dwie pielgrzymki do Mekki. Wybrał się także na trzecią, ale utonął. Bir (Biri), wnuk Humaiego, otrzymał zaś przydomek *faqih* – ‘uczony’ – i przypisywano mu budowę meczetu. On także odbył pielgrzymkę do Mekki trzy razy. Jednak przyjęcie islamu przez cały dwór nastąpiło za panowania wielkiego sułtana Dunamy II Dibbalemiego, rządzącego w Kanem w XIII w. (1210–1248). Na ten czas przypada szczyt potęgi państwa. Centrum kraju stanowiły ziemie położone na wschód od jeziora Czad, ze stolicą w Ndżimi (Njimi)¹⁶. Za jego panowania Kanem uzyskało kontrolę nad Kawar i Fezzanem, gdzie przestała już rządzić berberyjska dynastia Banu Khattab. Władcy Kanem sprawowali tam bezpośrednią władzę przez pół wieku, a następnie rządziła tymi terenami jedna z gałęzi dynastii Sefawa. O potęgę Dunamy Dibbalemiego mówi także fakt, iż ok. 1242 r. założył on medresę dla studentów i pielgrzymów w Kairze, podówczas głównym ośrodkiem akademickim. Co ciekawe, była to medresa dla studentów malikickich. Przed 1287 r. arabski autor Ibn Sa’id wychwalał potęgę *mai* Dunamy: „Allah uczynił go potężnym i pomnożył jego potomstwo i żołnierzy”; „ze swojej stolicy, Ndżimi (Jimi), rządził ogromnym imperium, które obejmowało Kawar na zachodzie, Fezzan na północy i królestwo Tajû na wschodzie” (Cuoq 1975: 209). Dla przyszłości dynastii i państwa okazały się ważne zwłaszcza zdobycze po zachodniej stronie jeziora Czad, nad brzegami Koma-

¹⁶ Dżimi, Andżimi (Anjimi).

dugu Yobe, na pograniczu dzisiejszej Nigerii i Nigru. Tam powstała prowincja Bornu, ze stolicą w Kaha¹⁷. Od tej pory władca Kanem będzie też nosił tytuł „władcy Bornou” (Zeltner 1980: 50–51). Kanemski system społeczno-polityczny nierzadko określa się mianem feudalnego. Jego kształtowanie datowane jest na XIII w. Najważniejszą jego cechą nie była podzielona własność ziemi: z prawnego punktu widzenia cała ziemia należała do Allacha, mai (sułtan) zaś był jedynie jego reprezentantem. Nie znano tych form własności, jakie ukształtowały się w kręgu cywilizacji śródziemnomorskiej i utrwały przez prawo rzymskie. Istota systemu sprowadzała się do silnych osobistych więzi łączących pana i wasala – trafnie charakteryzował relacje wewnętrzne Rafał Karpiński (1996: 508).

W otoczeniu muzułmańskich władców Kanem działali ulemowie, 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 (*qadi*), 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 z boskiego autorytetu (Karpiński 1996: 497–508; Zeltner 1980: 42–47).

1.3. Północny szlak handlowy i przenikanie islamu

Kolejny, nierozstrzygnięty ostatecznie spór dotyczy czasu wprowadzenia islamu na tereny Kanem. Niektórzy jego początki wiążą już z najazdem Uqba Ibn Nâfi w 666 r. na Kawar (obecnie w Republice Nigru), który mógł być już wówczas częścią państwa Kanem.

¹⁷ Kaka lub Kawa.

Jednak dalsze tereny chroniła przed wielkim najazdem zbrojnym wciąż nieprzyjazna pustynia. Na pewno jednak strona północna była sprzyjająca drogą pokojowego przenikania islamu przez szlaki handlowe. O ile bowiem strefa Sahelu dawała jeszcze – oprócz hodowli – znacznie ograniczone, ale wciąż istniejące możliwości uprawy, o tyle bardziej na północy wkraczała już w granice powiększonego państwa pustynia. Na niej były już tylko sporadycznie rozsiane gaje palm daktylowych w oazach, stanowiących jedynie przystanie osiadłego trybu życia. Pustynia jednak wytyczała szlaki handlowe, które otwierały dotąd izolowane społeczeństwa na kontakt z szerszym światem zewnętrznym. Towarzyszyło temu także otwieranie się na zewnętrzne wpływy kulturowe (religijne). Karawany wędrujące przez pustynię dostarczały towary do bizantyjskiej Kartaginy co najmniej do początku VI wieku, to jest przed podbojem muzułmańskim. Arabski historyk al-Ya^cqūbī był pierwszym, który mówił o handlu transsaharyjskim z Kanem w IX wieku. Wiódł on z Trypolisu przez Fezzan i oazy Kawar do Kanem. Był on zasilany przez inne odnogi (Martin 1969).

Między VIII a IX wiekiem istniały ośrodki handlowe na południe od Sahary, gdzie berberyjsko-arabscy muzułmanie osiedlali się, aby handlować z czarnymi ludami. Handlowcy sami nie angażowali się raczej w szerzenie islamu. Zajmowali się tym religijni uczeni muzułmańscy – ulemowie (arab. *ulamā*)¹⁸, którzy towarzyszyli karawanom, aby wybrać miejsce, w którym ma się odbyć modlitwa, i często jej przewodniczyć. Czasami kupcy i duchowni należeli do tej samej rodziny.

Był to jeden z elementów charakterystycznych dla pierwszego okresu rozprzestrzeniania się islamu w tej części Afryki. Brakowało wówczas zasad pokoju i porządku na szlakach przekraczających wiele granic etnicznych. Dzięki kupcom muzułmańskim

¹⁸ L.p. *‘ālim*.

powstawała bezpieczna sieć, którą tworzyli specjaliści przedstawiciele, pochodzący z najbardziej wpływowej grupy na danym etapie podróży. W ten sposób karawana przemieszczała się z jednej strefy wpływów do drugiej. Nauczyciele i święci mężowie islamu zapewniali komunikację słowną i pisemną w języku arabskim. Pojedynczo lub małymi grupami przenikali do większych skupisk ludności, gdzie się osiedlali i zdobywali zaufanie miejscowych władców. Z czasem mieszała się z tamtejszą ludnością. Nawrócenie się na islam zapewniało na tym etapie większy dostęp do kultury muzułmańskiej i zysków handlowych, odcinało jednak dość mocno od odwiecznych relacji rodowo-religijnych. Dlatego też wielu konwertytów, przyjmując nową religię, starało się równocześnie kultywować dane wierzenia i praktyki religijne związane z czcią dla przodków. Była to zatem dość łagodna infiltracja wiary i wielu aspektów kultury muzułmańskiej do miejscowego życia. W drugim etapie islamizacji dochodziło już do większego osłabienia więzów z rodzimym systemem religijnym i otworzenia się na nową religię – islam. W trzecim etapie, często po świętej wojnie zmierzającej do odnowienia islamu, integrowała się już gorliwa, miejscowa społeczność muzułmańska. Dokonywały się o wiele głębsze zmiany w trybie życia i zwyczajach ludu. Pojawiały się coraz częściej przypadki islamu wojującego, mało tolerancyjnego do przejawów wcześniejszych wierzeń rodzimych (Piłaszewicz 2000: 218–240).

Dzięki powyższym czynnikom kupcy muzułmańscy dość szybko przejmowali kontrolę nad handlem, który opierał się na zasadzie barteru. Z północy przywożono konie, broń, tkaniny itp., a południe ofiarowywało złoto, ale przede wszystkim także niewolników, na których było wielkie zapotrzebowanie. Przy czym w przypadku Kanem byli to tylko niewolnicy, gdyż złota nie było. Al-Istakhri notuje w swoim dziele z X w., że niewolnicy z Sudanu Środkowego są czarniejsi i lepsi niż wszyscy inni. Handlowi temu sprzyjało

także prawo niesione przez islam (*szari'at*). Tak islamizował się świat berberyjski aż po Kawār (Zeltner 1980: 27–38; Lewicki 1961, 1971; Wright 2007: 122–123).

Ciekawą wskazówką, związaną z kierunkiem i formą przyjmowanego islamu, może być wspomniane wcześniej odwoływanie się do Saifa Ibn Dhi Jazana, domniemanego założyciela dynastii Sefawa w Kanem. Była to postać historyczna, ale jego działalność związana była z terenami dzisiejszego Jemenu. Można to potraktować – na zasadzie przypuszczeń – jako ślad spuścizny ibadytów (abadyci, *ibādiyya*), umiarkowanego odgałęzienia charydżytów¹⁹. Co prawda ten nurt islamu powstał w 684 r. w Al-Basejrze z inicjatywy Abd Allaha Ibn Ibada (stąd nazwa), ale w VIII w. jego wodzowie zostali wysłani do Omanu, gdzie wznieśli powstanie w południowej Arabii i na pewien czas zajęli nawet Mekkę i Medynę. Jednak największe sukcesy polityczne ibadyci osiągnęli w Afryce Północnej, wśród plemion berberskich, na tereny których przybyli także w VIII w. Stworzyli oni tam państwo ze stolicą w Taharcie (dzisiejsze miasto Tiaret na terenie Algierii), w którym rządziła dynastia Rustamidów. Kres państwu ibadytów położyli dopiero w X w. Fatymidzi. Nie wyeliminowało to wcale ani ich wpływów, ani obecności w tej części Afryki. Do dzisiaj zresztą ich wpływy widać na terenach libijskiej Trypolitanii, a także wśród Zagawa. To oni głównie opanowali i rozbudowali szlak handlowy z Trypolitanii do Kanem. Wykazały to m.in. badania Tadeusza Lewickiego²⁰ nad ich historią i kulturą, do dzisiaj jedne z najczęściej cytowanych badań w literaturze światowej poświęconej ibadytom w tej części Afryki. Lewicki uważał,

¹⁹ Arab. *hawārig* – ‘ci, którzy odchodzą, odłączają się’.

²⁰ Prof. Tadeusz Lewicki początki kariery naukowej związał z uniwersytetem w rodzinnym Lwowie, a po wojnie z Uniwersytetem Jagiellońskim. Jego mistrzem we Lwowie był prof. Zygmunt Smogorzewski, który zainteresował go ibadyzmem (Smogorzewski 1926; Kłosowicz 2017: 105–127; Kościelniak 2012).

że ten jeden z najwcześniejszych szlaków handlowych pomiędzy Táhert, Wargla i Sudanem został ustanowiony na przełomie VIII i IX wieku. Najbardziej zainteresowani nim byli kupcy z Trypolitanii i Fezzanu, zwłaszcza ci z Djabal Nafusa i fezzańskiego państewka ze stolicą w Zawila (Zwila, Zawilah). Jean-Claude Zeltner, badacz źródeł arabskich dotyczących tego regionu, zwraca uwagę na fakt, iż jeszcze w połowie VIII wieku Fezzan był nadal pogański. Czy był on zaludniony przez Etiopczyków, czyli czarnoskórych? Pytanie to jest kontrowersyjne. Ale Wahb ibn Munabbih (przed 728 r.) klasyfikuje Fezzan jako *Sūdān* „Czarny”, a Al Bakri, w 1068 r. stwierdza, że Zawila „wyznacza początek ziemi *Sūdān*” (Zeltner 1980: 33). Zawila była uważana za bramę do środkowego Sudanu i posiadała niemal monopol na handel niewolnikami w tym kraju. Była to bowiem bujna oaza w tej części pustyni. „To kraina palm i zbóż” – pisał w 831 r. o tej oazie Al-Jakubi (al-Ya^cqūbi) w swojej *Kitab al buldan – Księżdz krajów* (Cuoq 1975: 48–49). On też podkreślał, że Zawila słynie ze skóry i przyciąga obcokrajowców. „Są ludzie z całego świata, z Khurasan, Basry i Kufy”. Ale najważniejszy był handel niewolnikami. „Eksportują Czarnych (*Sūdān*) niewolników pozyskanych od z Miriyyun, Zaghawiyyun [Zagawa], Marawiyyun i innych plemion sudańskich w ich sąsiedztwie. Powiedziano mi, że władcy z Sudanu sprzedają ich bez powodu i bez wojny” (Cuoq 1975: 49). Al-Bakrī, inny arabski pisarz, tak mówił o Zawila: „To jest początek ziemi Czarnych (*Sūdān*). Jest tam duży meczet, łaźnie i rynki. Karawany zbierają się tam z całego świata i odjeżdżają we wszystkich kierunkach (...). Niewolnicy są eksportowani z Zawili do Ifrikiya i sąsiednich regionów. Są tam sprzedawani za niewielkiej długości kawałki czerwonego materiału. Z Zawila do Kanem idzie się 40 dni. Mieszkańcy Kanem mają siedziby poza pustynią Zawila. Mało kto potrafi do nich dotrzeć. Są bałwochwalczymi Czarnymi (*Sūdān*)” (Cuoq 1975: 81–82).

W VIII w. Zawila była miastem zdecydowanie ibadyjskim. Odnotować przy tym można znamienity fakt, iż Abu Ubayda Abd al-Hamid al-Djanawuni, zarządzający Djabal Nafusa z ramienia ibadyckiej dynastii Rustamidów (pierwsza połowa IX w.), posługiwał się – oprócz berberyjskiego i arabskiego – także językiem kanemi, czyli ówczesnym kanuri (Lewicki 1960–1961, 1962, 1964). Z czasem Zawila stała się głównym ośrodkiem wymiany handlowej z Kanem, do którego docierali handlarze niewolników nawet z Azji. Stała się też stolicą Fezzanu, bowiem Khattāb, jeden z rodów Howara, osiadł od dawna w okolicach Barqa, w 918 r. zajął Zawila i założył dynastię (*Banū Khattāb*), która rządziła Fezzanem przez dwa i pół wieku. W 961 r. Al Istakhrī tak opisywał miasto pod ich rządami: „Zawila znajduje się na granicy Maghrebu. Jest to średniej wielkości miasto z dużą dzielnicą graniczącą z terenem Czarnych (*Sūdān*)... To są czarni niewolnicy. Większość z nich jest przywożona do Zawila... Stamtąd pochodzą czarni niewolnicy sprzedawani w krajach islamu” (Cuoq 1975: 65).

Wydaje się jak najbardziej naturalne, że islamizacja władców Kanem łączy się właśnie z aktywnością handlową Ibadytów rodem z Zawila, którzy również osiedlili się w Kawar. Aczkolwiek wybiórcze źródła arabskie różnią się tutaj znacznie. Najbardziej naturalną i prawdopodobną drogą konwersji *maich* byłyby działalność ibadytów, którzy już w VIII w. zdominowali szlak handlowy Kanem–Kawar–Zawila. W połowie XI w. Zawila – miasto ibadytów – rozkwitało. Ale w jednym z mahramów²¹ wprowadzenie islamu do Kanem przypisuje się sunnickiemu Muḥammadowi Ibn Māni, który miał przybyć na dwór *maich* około piętnaście lat przed dojściem do władzy *mai* Humaiego. Tekst ten sugeruje, że jego prozelityzm spowodował nawrócenie Humaiego ok. 1075 r. Jednak w opinii

²¹ Uprzywilejowanie i zwolnienie podatkowe przyznane określonym grupom lub osobom fizycznym.

badaczy „ani treść, ani funkcja dokumentu nie upoważniają nas do zaakceptowania podobnego twierdzenia”, gdyż był to mahram „napisany najwcześniej pod koniec XVI wieku w celu uzasadnienia pewnych przywilejów, jego odniesienie do starożytnej historii królestwa nie może w żaden sposób mieć wartości dokumentalnej” (Lange 1978: 495–496). Wiarygodność tej informacji podważa Joseph Cuoq, przytaczając przy okazji inną legendę, którą opisuje al-Bakri. Według niej Umajjadzi schronili się w środkowym Sudanie, na terenie Kanem (Cuoq 1984: 242). Trzeba pochylić czoła przed sformułowanymi powyżej argumentami, jednak ta wzmianka o sunnickich korzeniach islamu w Kanem nie jest bez znaczenia. Wszakże dzisiaj niemożliwe jest dokładne odtworzenie tak przeniknięcia, jak zaniku ibadyzmu w Kanem na rzecz prawniczej, sunnickiej szkoły malakickiej.

2. Okoliczności i skutki przyjęcia islamu przez władców Kanem

W poprzednim rozdziale ukazane zostały najbardziej podstawowe fakty i hipotezy dotyczące przyjęcia islamu przez władców Kanem. Badacze źródeł, głównie kanuryjskich, arabskich i berberyjskich dotyczących Kanem, stawiają wciąż szereg pytań związanych z tym wydarzeniem. Pytanie o to, czy pierwsza grupa władców (*Banū Dugu*), wyznająca tradycyjne religie afrykańskie, była z pochodzenia Zagawa, wydaje się do dzisiaj ostatecznie nierozstrzygnięte. Podobnie trudne jest pytanie, czy islam został przejęty przez *mai* Humaiego, czy może nieco wcześniej, albo też i o wiele później, w XIII w., za panowania wielkiego *mai* Dunamy Dibbalemiego? Dla niniejszego rozdziału zasadnicze pytanie dotyczy kryzysu dynastycznego u szczytu potęgi Kanem w XIII/XIV w. Czy był on spowodowany radykalnym opowiedzeniem się za islamem? Czy był to sprzeciw zwolenników tradycyjnych religii afrykańskich, czy tylko walki rodowych stronnictw i walki z wrogami zewnętrznymi? Jaka była rola religii (islam) w sprawowaniu władzy *maich*?

2.1. Łączenie sprzeciwu politycznego z wyborem własnej drogi islamu

Początki islamu na Półwyspie Arabskim łączą ściśle nową religię, wyłaniającą się w dużej mierze z tradycji żydowsko-chrześcijańskich, z walką o władzę i towarzyszącymi jej procesami etniczacji religii, czy też jej wiązania z poszczególnymi rodami (klanami). Te

same procesy towarzyszą szybkiej ekspansji islamu na tereny Afryki Północnej, z którymi państwo Kanem utrzymywało już wypracowane relacje handlowe i polityczne. Badając te złożone relacje regionalne bardzo łatwo można dostrzec ich ścisłe związki z religią, która stanowiła mocne spoiwo miejscowych form państwowości. Widać to było m.in. w sakralizacji form władzy czy też wprost we wskazywaniu na jej teokratyczny charakter, jak to było w przypadku władców muzułmańskich. Takie spojrzenie było bowiem mocno zakorzenione w rodzącej się tradycji islamu.

Jednym z największych wyzwań i zarazem nierozwiązanych problemów w łonie islamu był ścisły związek religii i władzy politycznej. Wpłynęły na to przede wszystkim historyczne uwarunkowania oraz osoba Mahometa. Nie oznacza to, że podobnych problemów nie było w historii judaizmu i chrześcijaństwa. Jednak te dwie religie, z którymi islam jest bardzo mocno powiązany, potrafiły przez wieki wypracować różne modele odrębności władzy religijnej i politycznej. W judaizmie nastąpiło to bardzo radykalnie po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej; judaizm świątynny stał się judaizmem rabinicznym, opartym na bardzo odmiennych podstawach. Chrześcijaństwo natomiast rodziło się w pierwszym środowisku, a zatem do bliskich relacji z władzami politycznymi było mu daleko. Jezus Chrystus też wyraźnie zachęcał do rozdzielania tego, „co boskie i cesarskie”¹. Mahomet natomiast od początku łączył w sobie dwóch ludzi: człowieka natchnionego, który przynosił objawienie i głosił wiarę w to objawienie, oraz wodza wspólnoty muzułmańskiej, który „ustanawiał reguły jej życia społecznego i ekonomicznego, dowodził wojownikami w dobrej

¹ „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22,21). Cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. W przekł. z jęz. oryg. Oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich. Wyd. 5, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2000.

sprawie i prowadził układy z pokonanymi” (Gaudefroy-Demombynes 1988: 165). Od razu też duże znacznie miały dla jego działalności religijnej i politycznej koligacje rodowe. Urodził się w rodzie Kurjaszytów – Arabów osiadłych w Mekce, na szlaku handlowo-pielgrzymkowym. Jego przodek – Qusayy – pokonał osiadłe w tym mieście plemię i zajął arabską świątynię z czarnym kamieniem, nazywaną już wtedy *Al-Ka`ba* (‘sześcian’). Opiekował się nią dziadek Mahometa. Niestety jego ród – *Banū Hasim* (Haszymici) – był biedny. Każdy ród odnosił się do swoich przodków-eponimów i zachowywał odrębność. Około 610 r., podczas rozmyślań w jaskini Al-Hira opodal Mekki, Mahomet otrzymał – za pośrednictwem anioła Gabriela² – pierwsze objawienie *Koranu*:

Głoś! w imię twego Pana, który stworzył!
Stworzył człowieka z grudki krwi zakrzepłej!
Głoś! Twój Pan jest najszlachetniejszy!
Ten, który nauczył człowieka przez pióro;
nauczył człowieka tego, czego on nie wiedział
(Koran 96,1-5)³.

Jedną z głównych treści jego głoszenia był ścisły monoteizm. Posłannictwo Mahometa znalazło początkowo posłuch tylko wśród najbliższych. Kiedy jednak w imię tego posłannictwa zaczął wysmiewać się z lokalnych (rodowych) bóstw mekkańskich, został zaatakowany przez lokalnych tradycjonalistów⁴. Efektem tego

² Arab. *Dżibril*, *Dżabra`il*.

³ Cytaty z tekstów koranicznych za: *Koran*. Z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył J. Bielawski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1986.

⁴ W tradycji mówi się jednak o próbach pogodzenia nowego posłannictwa Mahometa z miejscowymi tradycjami, co wiąże się tzw. szatańskimi wersetami, tj. wersetami, które znajdowały się pierwotnie po 20. wersecie sury 55., a później zostały usunięte z tekstu koranicznego.

była (ok. 615 r.) pierwsza emigracja kilkudziesięciuosobowej grupy muzułmanów do chrześcijańskiej Etiopii i rozpoczęcie walki zbrojnej przez Mahometa. W Medynie stał się on rozjemcą między skłóconymi plemionami arabskimi i żydowskimi. Tam też powstała jego koncepcja *ummy* – „społeczności wiernych”. W społeczeństwie plemiennym była ona rewolucyjna, gdyż w miejsce lojalności rodowej wprowadzała lojalność religijną – wszyscy, którzy wierzą w Boga (Allaha), stanowią jedną grupę społeczną. Podstawy relacji społecznych opierał on o przesłanie moralne. Odejście od *ummy* było odejściem od Boga. Powstanie *ummy* wprowadzało też ostre i wyraźne rozgraniczenie między muzułmanami i niewiernymi. W ten sposób w Medynie zrodziła się koncepcja teokratycznego państwa feudalnego. Chociaż Żydzi zostali uznani za część *ummy*, byli przecież monoteistami, to jednak nie chcieli uznać Mahometa za proroka (a może i żydowskiego mesjasza). Tak zwana konstytucja medyńska respektowała co prawda wspólne życie różnych grup ludności „zgodnie ze swoim obyczajem” (*`ala rab`atihim*), ale ostatecznie o sporach rozstrzygał „Bóg i Mahomet”. W okresie medyńskim Mahomet prowadził regularne walki z Kurjaszytami – rodakami z Mekki, m.in. napadając na ich karawany. To wywołało odwet. W 627 muzułmanie wytępili żydowskie plemię Banū Kurajza, podejrzanego o zdradę muzułmanów podczas oblężenia Medyny przez mekkańczyków (tzw. Bitwa Rowu – *Al-Chandak*). W 628 podpisał on traktat pokojowy z Mekką, na mocy którego muzułmanie mogli pielgrzymować do Al-Kaby. W 630 r. zniszczył on jednak znajdujące się w mieście posagi bóstw staroarabskich, przypieczętowując w ten sposób zwycięstwo nad Kurajszytami (Danecki 1998a: 22–35).

To przypomnienie początków islamu jest niezwykle ważne, gdyż wskazuje ono na kwestię władzy politycznej, która to najmocniej podzieliła islam po dość niespodziewanej śmierci Mahometa w 632 r. Nie zdążył on bowiem pozostawić żadnych wskazówek

co do następstwa po sobie. A jego 'następca' (arab. *halifa*, kalif) to przecież przedstawiciel Boga na ziemi, nie tylko świecki, ale także i religijny przywódca ummy – społeczności muzułmańskiej. Ta społeczność powinna być zjednoczona w jednym państwie muzułmańskim – kalifacie. Kto jednak i w jaki sposób powinien zostać kalifem? Część ummy po śmierci Mahometa stawiała na wybory nowego przywódcy (sunnici), inni natomiast byli zdania, że władzę powinna sprawować rodzina proroka, czyli potomkowie Fatimy, jego córki (szyici). Pierwszych czterech kalifów (632–661) nazwano obieralnymi. Po nich przyszły dwie kolejne dynastie Umajjadów (661–750) i Abbasydów (750–1258). Ta zmiana dynastii dokonała się w walce zbrojnej. Ale prawo obydwu dynastii do kalifatu zanegowali szyici, którzy chcieli władzy dla Alego Ibn Abi Taliba, zięcia i brata stryjecznego proroka. Zakwestionowali ją także, o czym wspomniano wcześniej, charydżyci, żądając władzy obieralnej. Szyici i charydżyci podzielili się dość szybko na wiele innych odłamów.

Tak zrodzili się wspomniani w poprzednim rozdziale charydżyci, jedno z pierwszych odrębnych ugrupowań muzułmańskich, które połączyło ze swoimi dążeniami politycznymi także specyfikę wyznawanego islamu. Ruch ten powstał w trakcie bitwy pod Siffinem (657) między kalifem Alim Ibn Abi Talibem a Mu'awiją. Gdy Ali przystał, by sprawę swojej winy za śmierć kalifa Usmana oddać pod osąd arbitrów, część wojsk uznała to za odstępstwo od wiary i zaczęła zwalczać wszystkich mających inne zdanie. W 661 charydżyci zamordowali Alego i zaczęli prowadzić walkę z kalifami. Przy tym podkreślali, że podstawą ich doktryny jest ściśle trzymanie się zasad wczesnego islamu Mahometa. Ich doktryna cechowała się głęboką nietolerancją czy wręcz wrogością do niewiernych (*kāfir*), do których zaliczano również przedstawicieli innych gałęzi islamu. Jednak odwoływali się oni także do równości wszystkich wierzących, dzięki czemu znajdowali oparcie również wśród grup

niearabskich. Taką drogą poszli ibadyci, którzy szukali połączenia się z innymi społecznościami muzułmańskimi (niearabskimi) poprzez małżeństwa i zrównanie innych muzułmanów w kwestii prawa spadkowego, szanowania wzajemnych umów czy po prostu zamieszkania wśród nich.

Polityka Ummajadów doprowadziła do usunięcia ibadytów poza granice ich władania. Część z nich schroniła się na terenach dzisiejszego Omanu, zaś druga grupa wywędrowała na tereny zamieszkałe przez Barberów. Byli oni pierwszą grupą muzułmanów na ich terenach. Szybko też ich idee religijno-społeczne zostały zaakceptowane przez Berberów, którzy przyjęli w dużej części ich wersję islamu na długo przed przybyciem sunnizmu. Ibadyzm zakorzenił się w VIII wieku zwłaszcza wśród Berberów Hawara (Hawwara). Już w pierwszej połowie VIII w. Hawarowie kontrolowali szlak handlowy łączący Trypolis z Kanem, prowadzący przez Fezzan i oazy Kawar. Szlak ten został tymczasowo zamknięty około 881 r. na rozkaz egipskich Tulunidów, ale ponownie otwarto go po wewnętrznych walkach w łonie islamu, kiedy to Fatymidzi utworzyli konkurencyjny (w stosunku do abasydzkiego) kalifat na terenie Ifrikijji (regiony obecnej zachodniej Libii i Tunezji oraz wschodniej Algierii). Te wewnętrzne spory pozwoliły Ibadytom (Hawarom) z Zawila dalej prowadzić z Kanem zyskowny handel niewolnikami. Głównym czynnikiem, który chronił ich przed hegemonią Fatymidów, była odległość i niska dostępność oazy. Mając kontakty na północy ze swoimi współwyznawcami (Misrâta), wciąż udrażniali szlak do Kawar i Kanem, gdzie ibadyzm zakorzenił się coraz bardziej (Meunier 1997: 42).

W VIII w. z obozu szyitów wyodrębnili się ismailici. Znowu tłem konfliktu stała się sprawa dziedziczenia władzy po śmierci szóstego imama. W X w. ismailici założyli kalifat w Afryce Północnej (dynastia Fatymidów), która zaczął zagrażać kalifatowi abasydzkiemu. Oni też – o czym wspomniano wcześniej – położyli kres państwu

ibadytów. W 969 r. Fatymidzi zdobyli Egipt, gdzie przenieśli siedzibę dynastii, stopniowo zrywając więzy z Maghrebem. To być może właśnie od al-Mustansira bi-Allaha, kalifa z Egiptu, *mai* Hawā otrzymał potwierdzenie swojej władzy.

Naświetlone schematycznie wyżej powiązania rodzącego się islamu z władzą, mimo wzniosłych religijnych ideałów (*ummy*), zderzały się wciąż jednak z dawnymi podziałami plemiennymi. Okazywały się one bardzo trwałe. Nowa koncepcja wspólnoty nie wyeliminowała zatem starej, ale została do niej twórczo dodana. Słowem, stare porządki zyskały nowe, religijne uzasadnienie, jeszcze bardziej spajające wiernych ze swoim pochodzeniem i nawet dawnym prawem, które twórczo łączyło się z głównymi ideami szari'atu.

Władcy Kanem mieli przez kilka wieków powiązania i kontakt z takim właśnie podzielonym światem muzułmańskim, zawłaszczają z ibadytami i ismalitami (Fatymidami). Być może był to także jeden z czynników, który nie sprzyjał szybkiej i ostatecznej decyzji co do przyjęcia islamu. Nie wydaje się jednak, by był to czynnik decydujący, gdyż także tradycyjne religie afrykańskie pozwalały skutecznie umacniać władzę od strony duchowej.

2.2. Powolne przyjmowanie islamu przez władców Kanem

Jean-Claude Zeltner badając źródła arabskie, nie może się nadziwić także trwaniu przy wyznawaniu tradycyjnych religii rządzących z dynastii Banū Dugu (w jego zapisie *Banū Dūkū*), którą jednoznacznie utożsamia z królestwem Zagawa. Rządzą oni poddanymi, którzy nie wywodzą się z tego samego – ani z jednego – etosu. „Podczas gdy diwān sułtanów ignoruje Zaghâwa, wspomina o Banū Dūkū, którego dynastia poprzedzała dynastię Banū Sayf w Kânem. Oczywiście jest, że »królestwo Banū Dūkū« i »królestwo

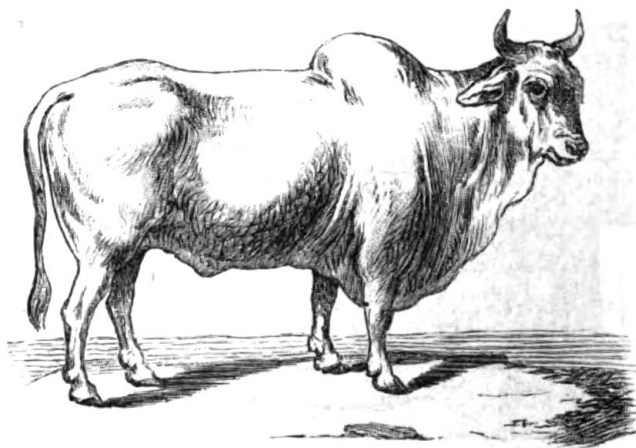
Zaghâwa« odnoszą się do tej samej rzeczywistości. Czy Banû Dûkû obejmowali cały czas trwania królestwa Zaghâwa, czy też reprezentowali ostatnią dynastię Zaghâwa? Nie da się tego rozstrzygnąć” (Zeltner 1980: 37–38).

Ten sam autor, przedstawiając źródła arabskie, przytacza ciekawą relację Al Muhallabiego z X w.: „Czczą swojego króla i oddają mu cześć zamiast Allahowi, Najwyższemu. Wyobrażają sobie, że on nie je żadnego jedzenia. Ale jego jedzenie jest potajemnie przynoszone do jego mieszkań przez ludzi w jego służbie i nikt nie wie, skąd je przynoszą. Jeśli któryś z jego poddanych natknie się na wielbłądy niosące prowiant, zostaje zabity na miejscu... Ich religią jest oddawanie czci królom, którzy zgodnie z ich wierzeniami sprawiają, że ludzie żyją lub umierają, zsyłają choroby lub obdarzają zdrowiem” – relacjonował Al Muhallabî (Zeltner 1980: 31). Być może arabski autor sugerował przez to, że Zagawa podlegali religijnym wpływom starożytnego Egiptu? Bardziej prawdopodobne jest, że – jak arabscy pisarze – poszedł on na łatwiznę, przenosząc wybrane cechy kulturowe, charakterystyczne dla doliny Nilu, do środkowego Sudanu. Aczkolwiek w tym regionie „nawet dzisiaj pogańscy wodzowie są przyzwyczajeni do spożywania posiłków w tajemnicy, z dala od wścibskich oczu” (Zeltner 1980: 31). Władca Zagawa był władcą pochodzenia koczowniczego, a zatem bogactwo jego rodziny składało się przede wszystkim z żywego inwentarza, takiego jak owce, bydło, wielbłądy, konie i niewolnicy oczywiście. Zostając także władcą ludów osiadłych, wzmacniał autorytet rodziny przez inne atrybuty, mające cechy boskiego królowania. Jego pobratymcy wywyższają swojego krewnego i czczą go zamiast Boga. Ludność osiadła, która zintegrowała się z ich systemem politycznym, wyrażała swoją lojalność w kategoriach własnych instytucji polityczno-religijnych. Cechy „boskiej władzy królewskiej” znaleźć można wśród ludów sudańskich. O trwałości tradycyjnych wierzeń mówi wiele historia „świętego przedmiotu”

– fetysza ochronnego – zwanego *Mune* (*Muni*). Pomimo przyjęcia islamu przez *mai* Humaiego pozostawał on wciąż przy władcy w postaci zamkniętej czy też raczej zawiniętej. Według niektórych autorów był to duch przodków symbolizowany przez wizerunek barana. Dla innych był to rodzaj świętej wazy, zawartości której nikomu nie wolno ujawniać. W okresie przedislamskim był to jeden z podstawowych elementów kultu, jaki Kanembu oddawali swojemu królowi, „uważanemu za boga” (Lange 2006). Także *Dīwān* wspomina o tym ważnym symbolu w Kanem, stwierdzając lakonicznie, że tylko „Bóg, Największy” znał jego naturę. Odnosząc się do *Mune*, Henri Coudray zauważa, że prawdopodobnie wielki autorytet, jakim władcy Kanem cieszyli się wśród swoich poddanych, pochodził z faktu, że byli oni – już nawet jako muzułmanie – najwyższymi kapłanami *Muné* (Coudray 1992: 180–181).

Występowanie totemów jest charakterystyczne dla większości ludów społeczeństwa rodowego, zwłaszcza w kulturach nomadycznych i łowieckich współcześnie. Jako instytucja religijno-społeczna totemizm odgrywał główną rolę w życiu zbiorowym. Z reguły totem był określonym zwierzęciem (rzadziej przedmiotem lub rośliną). Zwierzę totemiczne było uważane za przodka-opiekuna danej grupy społecznej i otaczano je czcią i ochroną. Towarzyszył temu system zakazów zwanych tabu. Ze względu na obecność totemów w wielu zagrodach afrykańskich religie te określano niekiedy mianem totemizmu. Totem jednak ma przede wszystkim znaczenie socjologiczne, gdyż jest znakiem jedności rodowej, jak również jurydyczne, gdyż mówi o tym, z kim można, a z kim nie można zawierać małżeństwa. „Wyraz totemizm – pisze Bronisław Malinowski – oznacza więc zbiór wierzeń i urządzeń społecznych, których typowe rysy są następujące: plemię podzielone jest na szereg grup mniejszych, z których każda nosi nazwę jakiegoś zwierzęcia, rośliny lub innego przedmiotu. Członkowie takiej grupy uważają to zwierzę, roślinę czy przedmiot za rodzaj swego patrona, często

za przodka lub za coś stojącego w specjalnie bliskim stosunku do przodka. Oddają mu oni część w rozmaitej formie, wstrzymują się od zabijania, jedzenia lub używania takiego patrona; czasem znów spożywają go w uroczysty sposób; tańczą i śpiewają na jego cześć, odprawiają rodzaj modlitw, przebierają się, malują i w uroczystych chwilach na wszelki sposób starają się upodobnić z totemem. Używają go też jako swój herb, malują, rzeźbią i rysują na swych domach, na przedmiotach służących do użytku i tatuują na osobach” (Malinowski 1984: 65).



Wół zebu z Bornu (Nachtigal 1881: 340).

Między XI a XIII wiekiem islam w Kanem pozostawał domeną władcy, ludzi dworu, dygnitarzy, kupców itp. Władza początkowo nie była zainteresowana prozelityzmem. Dawne struktury i religijne umocowanie władzy (Mune) było podtrzymywane. Była to próba zajęcia pozycji pośredniej między islamem a religią tradycyjną. W ten sposób *mai* i jego dwór umacniały swoją władzę m.in. dzięki sakralnym obiektom, zdobywając u poddanych także hołd i posłuszeństwo należne kapłanom i osobom sakralizowanym (Magnant 1990: 15). Z drugiej strony świadczy to o bardzo mocnych podsta-

wach i głębokim zakorzenieniu tej tradycji władzy w miejscowych wierzeniach religijnych. Jean-Claude Zeltner natomiast podkreśla, że dopóki Zagawa dominowali w Kanem, islam nie poczynił tam żadnych znaczących postępów. Berberyjscy handlarze, którzy zapewniali kontakt ze światem zewnętrznym, mieli ważną bazę operacyjną w Kawar, ale nie jest pewne, czy spędzali długie okresy w Kanem (Zeltner 1980: 37; Lange 1978: 498).

Według dostępnych relacji w XI w. mamy do czynienia w Kanem z dwoma ważnymi zmianami. Jedna z nich dotyczy zmiany rządzącej dynastii: w miejsce rządzących Duguwa (Dukawa, *Banū Dugu*) przychodzą potomkowie *mai* Humaiego – *Banū Humai*. Druga dotyczy się zmiany religii – *mai* Humai przyjmuje islam. Nie można określić dokładnej daty przyjęcia islamu przez nowych władców Kanem – Sefuwa. Jednak na podstawie źródeł arabskich można podać nieco wyrywkowych informacji. *Dīwān salāṭīn Barnū* (*Dywan sultanów Kanem-Bornu*) stwierdza, że kiedy dynastia Sefuwa przejęła władzę w Kanem, jej władcy „wyznawali islam”. Nie oznacza to, że wszyscy poprzednicy *mai* Humaiego byli poganami. Dwaj ostatni władcy z dynastii Duguwa nosili muzułmańskie imiona: Hawā i ʿAbd al-Ġalīl. Mówi się nawet, że Hawā ok. 1067 r. otrzymał władzę (inwestyturę?) od „kalifa” (od Fatymidów w Kairze?). „To jest to, co napisaliśmy o historii Banū Duku; po tym przejdziemy do napisania historii Banu Hummai, którzy wyznają islam. Następnie przyszedł sultan Hummay, syn ʿAbd al-Djalila” (Lange 1977: 67–68, 1978: 498, 2010; Cuoq 1975: 176). A zatem można pozostać przy stwierdzeniu, iż to przejście religijnego umocowania władzy z tradycyjnych religii afrykańskich do islamu miało dość łagodny przebieg, a nawet przez długi czas współistniało, czerpiąc wymierne, polityczne korzyści z umocowania i w jednej, i w drugiej religii. Pierwsza dawała oparcie w wewnętrznych strukturach władzy, druga natomiast była bardzo użyteczna w kontaktach zewnętrznych, handlowych i politycznych. Pierwsza bowiem legitymizowała

władzę Sefawa (*Banū Saif*) w otoczeniu najbliższym („krajowym”), druga zaś w międzynarodowym, stąd też wciąż pojawiające się próby, by zakorzenić ją w jak najdalszej przeszłości muzułmańskiej, by mogła cieszyć się wysoką rangą w świecie islamu. O tym znaczeniu międzynarodowym mówi chociażby założenie przez Kanem ambasady w Tunisie czy medresy w Kairze, również odnotowana wizyta dwóch szejchów Fulbe z Mali. Ale mimo to Kanem nigdy nie mógł pochwalić się takimi osiągnięciami uczonych muzułmańskich, jak imperium Mali, posiadające znakomite medresy w Timbuktu czy Dzenne (Jenne, Djenné).

Jednak w relacjach zewnętrznych z władcami muzułmańskim także nie można było prowadzić jednoznacznej polityki – w tym religijnej, gdyż w świecie islamu trwała walka o władzę, która przekładała się na przyjmowanie przez pretendenta do niej nurtów islamu uważanych przez konkurentów za nieortodoksyjne. Są to wyraźne znaki podporządkowywania religii władzy politycznej i traktowania jej jako ideologii w służbie władcy i jego etnosu. Władcy Kanem widzieli to dobrze w islamie, otaczającym ich od północy, wschodu i zachodu. Ibadyci, ich najbliżsi muzułmańscy sąsiedzi z Fezzanu, walczyli najpierw z sunnickimi kalifami, by uzyskać niezależność i wybić się na niepodległość we własnym państwie, utworzonym pod koniec VIII w. (dynasta Rustamidów), a utracili niezależność w X w. na rzecz ismalickich Fatymidów. Islam sunnicki nie był jednak zupełnie wyparty z północnej Afryki. W Maghrebie rozwijała się prawna szkoła malickicka, jedna z czterech najważniejszych szkół prawnych islamu sannickiego. Co prawda nie była ona chętnie widziana na sannickim dworze abbasydzkim, gdzie za obowiązującą uważało się szkołę hanaficką, ale jednak dotarła ona do Egiptu, a następnie dalej do Maghrebu i arabskiej Hiszpanii. Jej zwolennicy byli zatem w religijnej i politycznej opozycji do ibadytów i ismalitów. We wspomnianym propagatorze islamu Muḥammadzie Ibn Mānim, który miał zaszcześcić nową

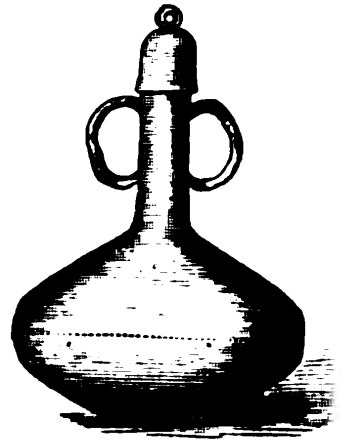
religię na dworze w Kanem, można dostrzegać wzmiankę o aktywności, a może nawet przychylności władców Kanem, do sunnickiej (malikickiej) wersji islamu. To mogło dawać przecież pewną niezależność, a z pewnością mogło być pewną kartą przetargową w zewnętrznych, wciąż mało znanych relacjach Kanem ze światem muzułmańskim. Ostatecznie ta sunnicka wersja islamu w końcu wzięła górę w Afryce Zachodniej i Maghrebie za czasów Almorawidów i Almohadów. Na początku XIII w. państwo Almohadów obejmowało także Trypolis. Nowa potęga przejęła również kontrolę nad szlakiem handlowym Trypolis–Zawila–Kanem–Bornou, zmuszając kupców ibadyckich do poszukiwania nowych dróg handlu z *Bilad as-Sudan* i pośrednio przyczyniając się w ten sposób do poszerzania wpływów islamu w regionie. O tych relacjach zachodniej części afrykańskiego świata muzułmańskiego z Kanem mówi także pośrednio andaluzyjski geograf arabski Ibn Sa'īd (zm. 1286), który potwierdza, że islam w XIII w. był rozpowszechniony w Kanem. Stwierdza on, że sułtan Muḥammadī ('Abd al-Ġalīl, który panował w latach 1193– 1210)⁵ mieszkał w Ndżimi i był „sławny ze swojej waleczności (*djihād*) i aktów cnoty. (...) To był czwarty przodek [Hummai], który został muzułmaninem z rąk *fakīh*. Natychmiast po tym islam rozprzestrzenił się na resztę Kanem” (Cuoq 1975: 209). Jednak w tym samym czasie (XIII w.) państwo Almohadów zaczęło tracić na znaczeniu, podobnie jak i wielka dynastia Abbasydów, którą zniszczyły najazdy mongolskie. Spowodowały one upadek i rozpad świata islamu na wiele lokalnych państw.

W tym czasie w Afryce Środkowej Kanem było nie tylko państwem muzułmańskim, które utrzymywało równe stosunki z Tunezją i Egiptem, ale mogło pretendować do miana lokalnego imperium: Taju na wschodzie, Kawar na zachodzie i Fezzan na północy były pod jego kontrolą. Zawila przyjmowała także rozkazy władcy

⁵ Według propozycji Josepha Cuoqa (1975: 209).

Kanem. Państwo było u szczytu potęgi, a jego władca, *mai* Dunama Dibbalemi, był szanowany w świecie północnoafrykańskiego islamu. Postanowił też oprzeć swoją władzę o ortodoksyjny islam, odwołując się do doktryny kalifatu. W ujęciu sunnitów kalif sprawował zarazem funkcję imama, jak i głównodowodzącego armią. Nie posiadał danej przez Boga Mahometowi mocy tworzenia praw, ale pełnił władzę wykonawczą i sędowniczą. Według Jean-Claude'a Zeltnera w rodzącej się tradycji muzułmańskiej w otoczeniu *Banū Saif* następcą czterech pierwszych kalifów był władca Kanem. Powołuje się on przy tym głównie na obszerną relację Wielkiego Imama Bornu, Ahmada Ibn Furtū, pochodzącą z XVI w. Jean-Claude Zeltner wskazuje także na bezkompromisowego reformatora religii, jakim był Dunama Dibbalemi: „Nie będąc w stanie przedstawić dowodu, z braku współczesnego tekstu, musimy uznać za wysoce prawdopodobne, że to właśnie od niego rozpoczął się »kalifat Bornu«” (Zeltner 1980: 79–80). W relacji imama Ahmada z ojca na syna sułtani następowali po sobie w „kalifacie Bornu”. Pojawia się także tytuł w j. arabskim, *Emir al-Mu'minin* – ‘Przywódca Wiernych’, sięgający korzeniami czasów pierwszych kalifów. Tytuł ten przypisywano bowiem Umarowi Ibn al-Chattabowi, drugiemu następcy Mahometa. We wspomnianej relacji imam Ahmad Ibn Furtū stara się także wykazać, że Sefawa wywodzą się z rodu Kurajszytów, chociaż Saif Ibn Dhi Jazan pochodził z południowo-zachodniej części Półwyspu Arabskiego, która nie była zamieszкана przez Himajrytów. Jednak jego wysiłki – jak podkreśla Jean Claude Zeltner – pokazują nam, że był on pod presją legitymizacji roszczeń *Banū Saif* do kalifatu. „Zasadniczo społeczność [umma – JR] powinna być posłuszna jednemu kalifowi lub imamowi. Zakładając jednak, że imperium muzułmańskie rozciąga się w takim stopniu, że mieszkańcy jednego końca imperium nie mogą łatwo wiedzieć, co dzieje się na drugim końcu, współistnienie dwóch lub więcej prawowitych kalifów jest ogólnie akceptowane w imię prawa

konieczności” (Gardet 1954: 176). Jaką władzę zyskiwał władca Kanem, opierając się o filar islamu? Jean Claude Zeltner wskazuje na tekst arabski z XI w., którym inspirował się imam Ahmad Ibn Furtū, wymieniający ogólne obowiązki kalifa i najwyższego imama. Należy do nich m.in. zachowanie religii, troska o wykonanie wyroków, rozstrzyganie sporów sądowych, utrzymanie porządku publicznego, aby ludzie mogli swobodnie zarabiać na życie i być bezpieczni w dalekich podróżach, bez ryzyka dla siebie i swojej własności, wykonywanie sankcji karnych, obrona granic, prowadzenie świętej wojny (dżihadu) przeciwko każdemu, kto odmawia przyjęcia islamu po tym, jak został do tego wezwany, zbieranie należnych podatków i legalnej jałmużny (Zeltner 1980: 77–78).



Buklak z Bornu
(Nachtigal 1881: 346).

2.3. Religijny i polityczny wstrząs

Jednak wielkie ambicje mużulmańskie Dunamy Dibbalemiego natrafiły na wewnętrzny opór. Jeszcze za jego władzy, w szczytowym okresie rozwoju państwa, rozpoczęły się wielkie wstrząsy, które pogrążyły państwo w kryzysie i doprowadziły do przeniesienia jego centrum na tereny Bornu. Pytanie o przyczyny kryzysu jest tak samo trudne i wymagające złożonej odpowiedzi, jak i wiele innych pytań z pierwszych stuleci istnienia Kanem. Nie sposób na nie odpowiedzieć pomijając dotychczasowe współlistnienie podwójnego umocowania religijnego władzy *maich* w Kanem, ze strony tradycyjnych religii afrykańskich oraz ze strony islamu. Wydaje się, iż zarzewiem kryzysu było poważne naruszenie tej zasady

przez Dunamę II, który postanowił oprzeć się tylko o filar islamu. Punktem kulminacyjnym było złamanie tabu związanego z fetyszem ochronnym Mune. Jean Claude Zeltner przytacza raz jeszcze relację imama Ahmada Ibn Furtū z XVI w. Świadczy ona, że nawet po tak długim czasie pamięć o tych wydarzeniach była bardzo żywa. Ibn Furtū, Wielki Imam Bornu, wskazuje w niej na dalekie konsekwencje czynu władcy, a także usprawiedliwia część oddawaną przodkom *Banū Saif*.

Banū Sayf posiadali zawiniętą rzecz, w której zamknięta była obietnica ich zwycięstwa w wojnie i która nosiła nazwę Muni. Żaden z władców wywodzących się od Sayfa, syna Dhi Yazana, nie otworzył tego. Pozostawało to zamknięte aż do czasów sułtana Dûnamy, syna Dibalê. Chciał to rozłożyć i otworzyć. Ale jego dwór powiedział mu:

„Nie rób z tym nic, gdyż zawiera to gwarancję zwycięstwa twoich wodzów z przeszłości”. Żaden lud, pogański czy inny, nie był w stanie im się przeciwstawić, dopóki trzymali to zawiniętą i zapieczętowaną, aż do dnia, w którym Allah Najwyższy, w swojej hojnej dobroci, powierzył ci rządy nad muzułmanami.

Ale odmówił przyjęcia ich rady. Odkręcił starożytną rzecz i mówi się, że kiedy ją otworzył, to, co było w środku, wyleciało, przywołując wszystkich tych, którzy byli chciwi władzy i godności.

W czasach sułtana Dûnamy, syna Dibalê, wybuchła wojna między nim a plemieniem Tubu. Stan wojny między nim a nimi trwał siedem lat, siedem miesięcy i siedem dni. Tego dowiedzieliśmy się od tych, którzy przekazują tradycje. Allah wie!

Następnie, w czasach sułtana Dâwuda, syna Nikâle, powstały liczne opozycje i zatargi z ludnością Fittri, o których mówiliśmy powyżej, na początku naszej księgi o Kanem.

Gdyby rzecz znana jako Munî nie została otwarta, jak to miało miejsce w czasach sułtana Dûnamy, syna Dibalê, żaden lud, pogań-

ski czy inny, nigdy nie sprzeciwiłby się Banū Sayf. Ale stało się to na mocy dekretu Allaha, Najwyższego. Zostało to zapisane w jego tajnym piśmie.

Ta rzecz, zwana zwiewnym Muni, która była w posiadaniu Banū Sayf, syna Dhî Yazana, aż do sułtana Dûnama, syna Dibalê, i która uszła w czasie jego otwarcia, miała swojego równego wśród Banū Isarâ'îl. Była to Arka Przymierza, którą dał im Allah i w której zobaczyli gwarancję swojego zwycięstwa, w czasach króla Saula, jak Najwyższy zapisał w cudownej Swojej Księdze.

Widzieliśmy w Księdze Winy, skomponowanej przez Ibn Fârisa, że słowo „sakînat” w Koranie zawsze oznacza ‘ciszę’ (11) (Zeltner 1980: 47–48⁶).

W tej przekazanej tradycji widać wyraźnie poszanowanie dla dawnego kultu przodków wśród Banū Saif także po przyjęciu islamu. Dawny fetysz ochronny – świętość rodowa – została powiązana z mocą Boga – „Allaha Najwyższego”, z którego hojności korzysta Dunama Dibbalemi, dzierżąc rządu. Jest też w niniejszym tekście nazywany „sułtanem”, a zatem nowa tytułatura władców była już przejęta z tradycji muzułmańskiej. W powyższym tekście fetysz Mune został także włączony w miejscową tradycję muzułmańską przez odniesienie do biblijnej Arki Przymierza, którą Izraelici (*Banū Isarâ'îl*) otrzymali od Allaha. Do tej historii biblijnej nawiązuje także Koran w surze Krowa: „I powiedział im ich prorok: »Oto znakiem jego królestwa będzie to, iż przyjdzie do was Arka, w której będzie bezpieczeństwo pochodzące od waszego Pana, i reszta tego, co pozostawił ród Mojżesza i Aarona – a poniosą ją aniołowie. Zaprawdę, w tym jest znak dla was, jeśli jesteście wierzącymi!«” (Koran 2,248). Nieco dalej – w kontekście Arki Przymierza – przekaz ustny odwołuje się do terminu arabskiego

⁶ Tę samą tradycję przytacza Ibn Fatwa (1928).

sakīnat (*sakīna*), występującego kilkakrotnie w Koranie, m.in. w surze Skrucha: „Następnie Bóg zesłał Swój *spokój* na Swojego Posłańca i na wiernych. On zesłał wojska, których nie widzieliście, i ukarał tych, którzy nie uwierzyli” (Koran 9,26). Termin *sakīna* (‘spokój’) pochodzi od hebrajskiego *sehina*, tzn. obecność Boga na ziemi, przynosząca moc i spokój. W tym kontekście oznacza to, że Mahomet, po uświadomieniu sobie spokoju płynącego z obecności Boga, opanował całkowicie sytuację i odniósł zwycięstwo (Bielawski 1986: 877). Powoływanie się z taką dokładnością na święty tekst oraz przytaczanie terminów arabskich świadczy o dobrym wykształceniu teologicznym autora, który potrafił mimo to powiązać dawną tradycję Banū Saif z tradycją muzułmańską – i to koraniczną.

Ten „Boży spokój” Banū Saif został zachwiany już w łonie samej dynastii, do której wkradły się, niespotykane dotąd mordy polityczne. Pozbawiono życia Kodei, syna Dunamy Dibbalemiego, dziedzica tronu. Zginął także jego wnuk i prawnuk. Dlatego też od-tąd nie można było kontynuować zasady, że władzę przejmuje syn pierwszej żony. Sułtan Dunama musiał wyznaczyć swojego następcę. Rozpoczęła się zatem ostra rywalizacja wewnętrzna pomiędzy pozostałymi synami i ich potomkami. Jego następcą został Kade (1248–1277), a później jego brat Bir II (1277–1296). Pod koniec XIV w. ukształtowały się dwie linie monarsze, walczące ze sobą. Wywodziły się one od sułtanów Idrysa i Dāūda, wnuków sułtana Bir. Ostatecznie zwyciężyli potomkowie Idrysa. Ale przywrócenie dziedziczenia po ojcu nastąpiło dopiero w XVI w., po dwustu latach walk (Karpiński 1996: 508–509; Zeltner 1980: 43).

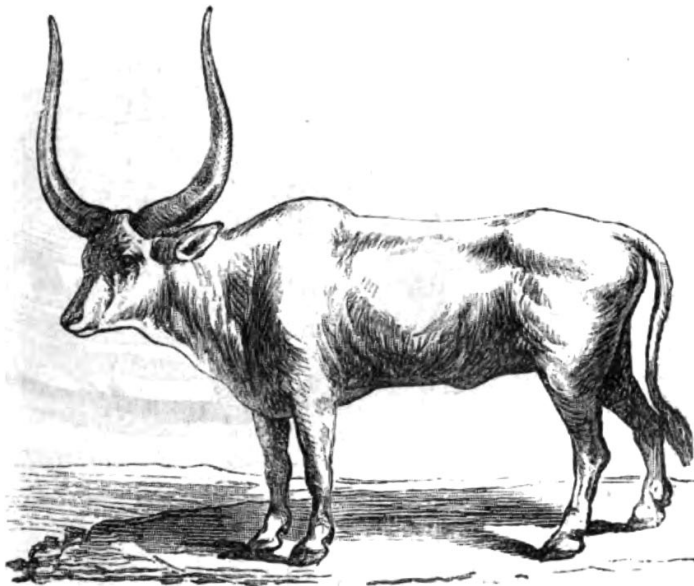
Imam Aḥmad Ibn Furtū wskazał w wyżej przytoczonym tekście, że konsekwencją zniszczenia Mune była także wojna z Tubu, która trwała „siedem lat, siedem miesięcy i siedem dni”. Wybuchła ona jeszcze za życia sułtana Dunamy. Jednak tak dokładne wyliczenie czasu jej trwania trzeba złożyć na karb symboliki liczby

siedem w tradycji muzułmańskiej. I tak pielgrzymi muszą siedem razy obejść Kaabę w Mekce, siedmiokrotnie wykrzykując *Allah akbar*, mówi się także o siedmiu rajach, piekłach, grzechach głównych oraz o siedmiu aspektach Koranu. Na południu natomiast coraz bardziej dawała się we znaki wojna przodków Kotoko z Sao. Wykorzystali oni ten okres osłabienia władzy, by się uniezależnić od wielkiego sąsiada. W walce z nimi w latach 1335–1341 zginęło czterech władców, prawnuków sułtana Dunamy Dibbalemiego: Selma, Kuri Gana, Kuri Kura i Muhammad.

O wiele groźniejsze w skutkach były wspomniane przez imama Aḥmada Ibn Furtū „zatargi z ludnością Fitri”, czyli Bulala, którzy zamieszkiwali nad jeziorem Fitri. Ta wojna także wybuchła jeszcze za panowania sułtana Dunamy. Była też ona prawdopodobnie częścią wojny dynastycznej. Do takich wniosków mogą doprowadzić dość złożone dzieje Bulala. Ich pochodzenie także łączy się w przekazach z Jemenem, jak Sefawa. Czas ich osadzenia się nad jeziorem Fitri jest również dyskusyjny. Walcząc z Kanem, sprzymierzali się oni z Tubu. Na ich czele miał stać jeden z członków panującego rodu Sefawa, odpowiedzialny za administrację wschodniej flanki Kanem. W XIV w. jednak dążyli oni już nie tylko do uniezależnienia się, ale także to poszerzenia swojego władania. W walce z nimi poległ m.in. sułtan Idrys (1342–1366). Decydujące walki rozegrały się jednak za panowania sułtana Dāūda (1377–1385). Zginął on w walce z Bulalą. Sułtan Dāūda utracił w tej wojnie stolicę Ndżimi. W wojnach z Bulalą zginęli też trzej jego synowie. Ten sam los spotkał dwóch synów sułtana Idrysa. Umar, trzeci z nich, rządzący w latach 1382–1387, przeniósł stolicę państwa do Kaga (Kagha), na zachód od jeziora Czad, na teren swojej prowincji zwanej Bornu. (Lange 1982; Hagenbucher 1968). Sułtan Umar zginął z rąk koczowniczych Arabów (Judham), którzy sąsiadowali z ziemiami Bornu. Mężczyźni, kobiety i dzieci byli porywani, a następnie sprzedawani na rynkach Orientu. Nie było praktycznie żadnego sposobu na

odparcie tych ataków, które były przeprowadzane przez niezwykle mobilne grupy. W desperacji Uthman (1389–1421), brat i zarazem następca sułtana Umara, napisał długi list do sułtana Egiptu, Al Záhira Barqûqa, błagając go o interwencję. Poprosił go o ukaranie arabskich rabusiów, przeszukanie rynków w poszukiwaniu jeńców bornuańskich i odesłanie ich do domu:

„Oto koczowniczy Arabowie zwani Judham i inni zabrali naszym wolnym poddanym kobiety i dzieci, słabych mężczyzn, naszych krewnych i innych muzułmanów. Niektórzy z nich łączą Allaha z innymi i odwracają się od prawdziwej wiary. Najechali muzułmanów i zabili wielu z nich w wojnie, która wybuchła między nami a naszymi wrogami. Z powodu tej wojny zabili naszego króla Amra [Umara], syna Idrysa, prawdomównego świadka. Był on naszym bratem, synem naszego ojca, Idrysa al Hajj, syna Ibrahima al Hajj. A my jesteśmy



Wół kuri z Bornu (Nachtigal 1881: 345).

synami Saifa, syna Dhi Jazana, ojca naszego plemienia, Araba, Kuriaszyty, jak wiemy od naszych starszych. Ci Arabowie pustoszą całe nasze terytorium, w całej krainie Bornu, aż do teraz. Porwali naszych wolnych ludzi i naszych mużułmańskich krewnych i sprzedają ich handlarzom niewolników z Egiptu, Syrii i innych miejsc, a niektórych z nich wykorzystują do swojej służby” (Zeltner 1980: 67–68).

Prawdopodobnie owi koczownicy arabscy byli przodkami współczesnych Arabów Szuuu. Napływali oni najpierw 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 adoptowanie do swych plemion szeregu miejscowych społeczności, które islamizowali i arabizowali zarazem, sami przy tym ulegając afrykanizacji (Ząbek 1998, 2013: 17–19; Hagenbucher 1977).

Wiek XIV i XV to okres zewnętrznych zagrożeń, ale także wewnętrznych zamieszek. Okres ten charakteryzował się częstymi zmianami władców, zwłaszcza w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIV w., kiedy władcy rządili za ledwie po kilkanaście miesięcy. Bornu traciło wciąż swoje zdobyte ziemie. Ten bardzo długi kryzys został jednak opanowany. Z walk wewnętrznych zwycięsko wyszedł sułtan Ali Gadzi (Gaji) z linii sułtana Idrysa. Zlikwidował on opozycyjną grupę władców, pochodzącą od sułtana Dāuda. On też odniósł pierwsze większe zwycięstwa w walce z Bulalą. Za panowania jego syna Idrysa (1497–1519) odzyskano w Kanem dawną stolicę Ndżimi, ale jednak nie przeniesiono do niej centrum władzy. Stolica pozostała w Gazargamu (Ngazargamo, Gazargamo) – dobrze obwarowanym mieście, założonym przez sułtana Alego Gadzi ok. 1470 r. Była to mocna warownia założona na wzór miast hauszańskich. Główne budowle wzniesiono z palonej cegły. Do miasta prowadziło sześć lub siedem bram. W rozbudowanym z czasem mieście miało być sześćset sześćdziesiąt ulic

i cztery meczety piątkowe. Każdy z tych meczetów mógł pomieścić dwanaście tysięcy wiernych i miał własnego imama (Palmer 1929; Karpiński 1996: 510–511). Tam *Banū Saif* powoli podnosili się po porażce z Bulala. Jak wspomniano wcześniej, zdaniem wielu to dopiero na terenie Bornu ukształtowała się tożsamość kultury Kanuri. Kanembu wchodzili w relacje małżeńskie z lokalnymi mieszkańcami, co dało początek grupie etnicznej Kanuri.

3. Nowe państwa muzulmańskie i nowe konflikty

Kanem – najstarsze znane nam państwo na terenach dzisiejszego Czadu – w XIII w. oparło swą władzę na fundamentach muzulmańskich. Islam przyjęty przez władców i ich elity pochodził z północy, gdzie prowadziły główne szlaki handlowe. Po kilku wiekach istnienia państwo przeniosło swoje główne siedziby na zachód od jeziora Czad, do Bornu, jednej ze swoich prowincji. Kanem, kolebka państwowości, popadła w dużej mierze w zależność od obcych, a następnie stała się jedną z prowincji Bornu, które pełniło rolę imperium w tej części Afryki. Dość szybko jego potęgę zaczęło zagrażać Wadaï¹, inne silne państwo, które pojawiło się na wschodzie i przyjęło stamtąd islam (konkretnie z Sudanu). Nieustanne walki trwały także z granicznymi wodzami oraz na południu, z okresowo silnym Bagirmi i miastami-warowniami Kotoko. Władcy tych wszystkich państw przyjęli islam, jednak miał on przede wszystkim zasięg elitarny, związany z kręgami władzy.

3.1. Bulala i Kanem

Od XIV do XVI w. w Kanem, po wschodniej stronie jeziora, niepodzielnie rządzą Bulala, którzy wykazali się godną podziwu zdolnością adaptacji. Ich znajomość stepu i pustyni oraz umie-

¹ Uadaj, Wadaj, Waday, Ouadai, Oueddai.

jętność wykorzystania nieprzyjaznego środowiska dla osiadłego trybu życia sprawiały, że prowadzili oni koczowniczy tryb życia. W XV w. ukształtowała się granica między Bornu i Kanem na północ od jeziora Czad mniej więcej wzdłuż 14. południka na półkuli wschodniej. Mapa etniczna Kanem w XVI w. to przede wszystkim Kanembu, osiadli nad wschodnim brzegiem jeziora Czad. Jedną z ich dużych grup – Kanâniyat – wyznawała wciąż tradycyjne religie afrykańskie. Ich głównym miastem, prawdopodobnie ufortyfikowanym, było Sulu. Byli odważni i waleczni. Zwano ich także Kunkuna czy też Kunkina. Na wschód od dzisiejszego Mondo swoje siedziby mieli Bulu (Buluwa), którzy byli jednym z dwunastu rodów *Banū Saif* lub rodziny królewskiej Magumi. Natomiast Bulala wybrali prawdopodobnie na swoją stolicę w Kanem Mao Kudu, nieopodal dzisiejszego Mao. Inne ich główne twierdze to m.in. Garni Kiyâla na wydmach Lilwa, następnie Ikuma (obecnie Yogoum) oraz Al Agâfi, chronione przez ogrodzenie z ciernistych gałęzi (*shawkiyyat*). Walki wewnętrzne *Banū Saif* w Bornu pozwalały Bulala na zachowanie stabilności granicy zachodniej Kanem. Nie kierowali oni swojej ekspansji w tym kierunku. Zostawili oni pod władaniem Bornu prawie cały północny brzeg jeziora Czad. Ich konwersja na islam była prawdopodobnie konsekwencją arabskiej migracji do regionu Fitri od XIV w. Pochodzenie ich władzy politycznej jest niepewne. Jeśli wierzyć tradycji zebranej przez Bartha, to władzę nad Bulala przejęli członkowie *Banū Saif*, którzy schronili się w Fitri. Nawet jeśli ta tradycja ma charakter legendarny, to świadczy ona o trosce elit Bulala o legitymizację ich władzy, jak również o wyraźnym wpływie kulturowym, wywieranym przez *Banū Saif* na społeczeństwo Bulala. Widać to w hierarchii społecznej i wojskowej. Jest ona taka sama w obydwu grupach rządzących. Obejmuje ona *'ummâl* (zarządców prowincji), *umarâ'* (emirów) i *sburatâ'* (oficerów). Wielcy dygnitarze mieli takie same

tytuły jak w Bornu: *kaigama*², *yérima*³, *círoma*⁴. Kobiety z rodziny królewskiej miały wysoką rangę. Matka władcy była darzona wielkim szacunkiem, a jego pierwsza żona, podobnie jak w Bornu, nosiła tytuł *gumsu*. Prawdopodobnie Bulala wprowadzili te terminy i hierarchie po przejściu władzy w Kanem od *Banū Saif*. Historia pełna jest przykładów „barbarzyńskich” zdobywców, którzy zostali „ucywilizowani” przez pokonanych. W drugiej połowie XVI w. to dziedzictwo Bulala przekazali dalej, na tereny Bagirmi. Ich dynastia także nosiła imiona podobne do występujących u *Banū Saif* w Bornu. Jean Calude Zeltner wymienia kolejnych ich władców, rządzących w Kanem od połowy XV w. do przełomu XVI i XVII w.: Kade, Selma (Abd al Jalil), Dunama, Adam, Kade, Abd al Jalil, Abd Allah, Abd al Jalil, Muhammad (Zeltner 1980: 107–117).

Rok 1460 r. był ważną datą dla Bornu. Oznaczał on koniec wojen domowych i zarazem wznowienie działań wojennych z Kanem. Po 1460 r. król Bulala Abd al Jalil, zwany Selma, syn Kade, w wyniku sporu z władcą Bornu zajął Bulûj i dwie inne wioski, które przyłączył do terytorium Kanem. Spór o te trzy wioski trwał przez sto lat. Porażki i zwycięstwa następowały po sobie. Żadna ze stron nie była w stanie pokonać drugiej. Wszystko zmieniło się wraz z wstą-

² Zapisywany też jako *kaigama*, *kaygama*, *kaygamma*, *keghamma*, *keigama*. Termin ten pochodzi z języka kunuri (*káigáma*). Pierwotnie był to tytuł nadawany synowi wodza za panowania Magumi. W Bornu był to tytuł zarządcy w południowej części imperium (Cyffer, Hutchison 1990: 74; Nachtigal 1879: 715).

³ W połowie XIX w. *yérima* dowodził tysiącem jeźdźców. Następnie tytuł ten zaczęto odnosić do najstarszego syna sułtana. Z czasem tytuł ten w północnym Kamerunie został zdewaluowany, ponieważ zaczął być używany w odniesieniu do każdego syna, a nawet każdej córki, różnych wodzów, najpierw wśród Fulbe, a potem wśród nie-muzułmanów (Cyffer, Hutchison 1990: 190).

⁴ Dosłownie to ‘człowiek piśmienny’. Także tytuł nadawany najstarszemu synowi władcy w Bornu i Bagirmi (Fortier 1982: 32).

pieniem sułtana Idrysa Aluma (*Idrīsa Alawmy*) na tron Bornu. Rządził on w latach 1564–1596. Był największym znanym władcą Bornu. Wcześniej zdobył dobre wykształcenie i wiele podróżował. Miał ambicję podnieść swój kraj do poziomu państw, które odwiedził. Podporządkował sobie Tubu i Tuaregów z Air oraz wyparł z Kanem Boulala. Stoczył 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. Wprowadzono nowe taktyki wojskowe i uzbrojenie, w tym stałe obozy, opancerzone konie i berberyjską kawalerię. Udało mu się również ożywić islam. Krótko mówiąc, Idrys Aluma zapewnił, że to rozległe imperium, które było stale zagrożone rozpadem lub inwazją, cieszyło się prawdziwym dobrobytem, częściowo z powodu upadku Afryki Zachodniej. Pomimo tego, że Ndżimi, dawna stolica, została odzyskana i odbito także utracone ziemie, Kanem nie stało się centrum odrodzonego państwa, lecz było prowincją Bornu. Odtąd historia imperium zmieniła kierunek, wiążąc się coraz mocniej z terenami dzisiejszej północnej Nigerii, a podówczas z państwami Hausa (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, np. 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; Dewièrè 2017).

Wielkie zmiany w imperium Bornu nastąpiły w XIX w. Ich początek związany jest dżihadem Fulbe z Usmanem dan Fodio na czele. Wojna rozpoczęta przez niego w 1804 r. nabrała niebywałego rozmachu, podporządkowując sobie kolejne miasta-państwa (*birni*) Hausa. Dżihad ten 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 hausańskiego Gobiru. Zamiennie używano też nazw sułtan i sułtanat. Zachęteni sukcesami militarnymi w kraju Fulbe skierowali swoją uwagę także na sąsiednie Bornu, tym bardziej że na początku XIX w. przeżywało ono okres wyraźnego osłabienia. Bornu rządził wówczas schorowany sułtan Ahmad. Nominalnie podlegały mu zwasalizowane państwa Hausa: Kano, Zaria, Daura i Katsina. Stąd też podczas dżihadu Fulbe 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. Pomimo że od wieków Bornu było państwem muzulmańskim, Fulbe znaleźli uzasadnienie teologiczne i prawne dla nowej walki⁵. Wówczas to sułtan Dunama – syn

⁵ 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 szejch

Ahmada – zwrócił się o pomoc do uczonego Muhammada al-Amina al-Kanemiego. Al Kanemi urodził się około 1778 r. Jego ojciec był Kanembu, a matka Arabką z Fezzân. Otrzymał solidne wykształcenie koraniczne. Odbył także pielgrzymkę do Mekki. W 1799 r. przybył do Ngala, gdzie poślubił córkę wodza ‘Aa’ishat. Następnie osiedlił się w regionie Ngornu, zamieszkałym przez Kanembu. Wokół niego zgromadziło się kilku uczniów, wszyscy Arabowie. Sława Al Amina szybko rozprzestrzeniła się w całym regionie. Był postrzegany nie tylko jako uczoney, ale także jako marabut. On to na czele podległych mu oddziałów stworzonych przez Kanembu, Arabów Szuuu 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 sułtan Dunama zwrócił się o pomoc do szejcha al-Kanemiego, a ten pokonał oddziały Fulbe, stając się faktycznym władcą Bornu. W rezultacie tych sporów zaniechano walki i na drodze dyplomatycznej jasno wytyczono strefy wpływów obydwu państw, co uzasadnił – także religijnie – Muhhammad 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” (Zeltner 1980: 200–202; Piłaszewicz 1994: 113).

Al Amin stał się niespodziewanie faktycznym panem Bornu. Wywarł głęboki wpływ na historię imperium. Umiejętnie jednak pozostawił on dwór sułtana Bornu na miejscu, przenosząc go do Kabeli. Al Amin, idąc w ślady władcy z Sokoto, ustanowił teokrację

al-Kanemi odpowiadał bardzo trafnie, odwołując się do Koranu i tradycji islamu. Zob. szerzej na temat dysputy teologicznej: Różański 2023: 58–61.



Muhammad al-Amin al-Kanemi (Denhan, Clapperton, Oudney 1826).

i przyjął tytuł *szejcha*⁶. W swojej korespondencji używał wobec siebie zwrotu „sługa Najwyższego”. Jego reformy były jednak radykalne. Urzędy państwowe zostały teraz powierzone głównie Kanembu

⁶ Arab. *Shehu* – ‘mędrzec’, ‘uczony’. Ten honorowy tytuł dosłownie oznacza mężczyznę w podeszłym wieku, starca – z założeniem, iż zna on Koran na pamięć.



Muhammad al-Amin al-Kanemi i jego eskorta (Nachtigal 1881b).

i Arabom. Al Amin szybko zdał sobie sprawę, że nie może liczyć ani na Kanurich, ani na niewolników. Ich niezdiscyplinowaniu w walce dorównywało jedynie tchórzostwo. W tym czasie położone na zachodzie państwo Wadai, konkurent Bornu, mocno uprzykrzało życie ludności uważającej się za Arabów. Al Amin otworzył dla nich granice Bornu. W ten sposób zachęcił ich do fali migracji, która znacznie zwiększyła miejscową populację arabską. Plemiona te miały własnych wodzów (szejchów). W 1823 r. Denham oszacował, że Arabowie ci mogli zebrać piętnaście tysięcy jeźdźców. (Zeltner 1980: 215–221).

Gdy niebezpieczeństwo ze strony Fulbe zostało zażegnane, Al Amin musiał stawić czoła atakom Bagirmi. Wojna ta trwała osiem lat, od 1816 do 1824 r. W 1817 r. armia Baguirnian dotarła do Ngali. Wtedy też zwrócił się on z prośbą o pomoc do potencjalnego sojusznika, władcy Trypolis, Jusufa (ibn Ali) Karamanli (1795–

–1832), podejmując w ten sposób ogromne ryzyko, gdyż Bornu było wtedy potencjalnym kierunkiem ekspansji z Północy. Na początku XIX wieku Jusuf Pasza nadał dynastii Karamanli nieporównywalny blask. Zdziwiwał on i przerażał jednocześnie. Jego korsarze panowali na Morzu Śródziemnym, stąd państwa europejskie, chcąc zapewnić bezpieczeństwo swoim statkom, wpłacały wielkie sumy do jego skarbcza. Jusuf bowiem był w praktyce całkowicie niezależny od sultana osmańskiego w Stambule. Czasami nawet otwarcie mu się sprzeciwiał, na przykład utrzymując bliskie stosunki z Napoleonem Bonaparte w Egipcie. Trzeci syn Ali Paszy (1735–1795) doszedł do władzy, zabijając dwóch swoich braci. Najstarszego, Hasana, skłonił do porozumienia, które miało być przypieczętowane przysięgą na Koran. Kiedy w 1790 r. dwaj bracia rozmawiali ze sobą o ugodzie, jeden z wysłanników przyniósł oprawioną Świętą Księgę, która jednak w środku nie miała zapisanych kart, ale dwa pistolety. Jusuf zastrzelił z nich brata. Ich matka próbowała interweniować, ale została zraniona w rękę. Skandal był ogromny, ale żadna kara nie została na Jusufa nałożona. W 1795 r. wyeliminował drugiego brata Ahmada, pretendenta do władzy. Skarbiec jego państwa zasilany m.in. podatkami i handel, głównie handel czarnymi niewolnikami. Stąd też pobierał wielki haracz od władców Fezzanu, na swoich terytoriach nazywanych sułtanami. Ci z kolei próbowali zadośćuczynić tej kontrybucji i jeszcze przy tym zarobić, uderzając na Kanem (Zeltner 1980: 203–208). Dla Bornu pozostawał także wciąż niepokonany wróg na wschodzie – Wadai. Po śmierci al-Kanemiego, kiedy to faktyczne rządy objął jego syn Umaru (1837–1881), Ibrahim, sułtan Bornu, został skazany na śmierć, gdyż starał się odzyskać faktyczną władzę, sprzymierzając się z władcą Wadai przeciwko rządowi Umaru (Bobbyoi 1993; Aminu 1981).

3.2. Z Dar Furu do Wadai

Drugą ważną drogą przenikania islamu na tereny Czadu był tzw. szlak wschodni z terenów dzisiejszego Sudanu. Przemieszczała się nim tzw. Arabowie czadyjscy, którzy – zdaniem Macieja Ząbka – zasadniczo 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 mieszała się z miejscową ludnością poprzez małżeństwa i adoptując do swych plemion szeregi miejscowych społeczności, które islamizowali i arabizowali zarazem, sami przy tym ulegając afrykanizacji⁷. Do nich należą także Tunjurowie (Tundzurowie), którzy przejęli na pewien czas władzę w Dar Furze i których uważa się za twórców państwa Wadai. Bardzo mocno zafrykanizowana została także grupa Arabów Dżuhajna, nazywana Baggara⁸, 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). Jednak opinie na temat ich pochodzenia są różne. Niektórzy postrzegają ich jako *Banū Hilâl* pochodzących z Afryki Północnej, inni widzą w nich potomków Arabów, którzy przybyli do Afryki przed islamem, lub nawet zarabizowanych Berberów. Inni wreszcie wskazują na ich pochodzenie z Dongoli.

Już w XII w. pojawiają się wzmianki o pierwszych państwach w Dar Furze. Wśród nich było *Dar Dajo* – ‘Kraj Dajo’ (Dadžo).

⁷ Więcej patrz: Ząbek 1998.

⁸ Od arab. *baggar* – ‘krowa’.

W XIV w. Dajo zostali wypchnięci na zachód, a w miejscu ich państwa powstał *Dar Tunjur* – ‘Kraj Tunjur’ (Tundzur). Pierwszym władcą w państwie był Ahmed el-Makur, który poślubił córkę ostatniego monarchy Dajo. Jednak władcy Tunjur zaczęli zawierać małżeństwa z ludem Fur; owocem tego typu związku był sułtan Dali. W XVII w. jego wnuk Sulejman (Solon) założył dynastię Kejra (Kayra) i sułtanat Dar Fur (Lampen 1950).

W tym samym wieku na wschodnich obrzeżach Kanem wyłoniło się państwo Wadai. Powstało głównie na terenach, na których ludność posługiwała się językami nilo-saharyjskimi. Główną grupą etniczną byli Boro Mabang. Oni tworzyli miejscowe organizmy państwowe. Jednak najstarsza legendarna historia Wadai jest nierozzerwalnie związana z historią wschodniego sąsiada – Dar Furu. Kiedy w XVI w. dynastia Dar Furu mówiąca językiem Dajo została obalona, Wadai przyjęło uchodźców ze wschodu, którzy utworzyli Dar Sila. Pod koniec stulecia ci sami zdobywcy z dynastii Tundjur, którzy wyparli Dajo, zaanektowali również Wadai, czyniąc ten teren swoim lennikiem. W połowie XVII w. rządy Tundjurów wszędzie ustąpiły miejsca nowym dynastiom królów, którzy twierdzili, że mają arabskie pochodzenie i cieszyli się poparciem arabskojęzycznych pasterzy. W Wadai takim przywódcą stał się Abd al-Karim (ok. 1611–1655), który zrzucił zwierzchność Dar Furu i założył historyczną dynastię Kolak, która rządziła Wadai do XX w. Zbudował on stolicę w Wara i wprowadził islam w kraju. Istnieją tylko ustne, ale spójne tradycje o jego nawróceniu. Abd al-Krîm starał się szerzyć swoją wiarę za przykładem swojego sąsiada Sulaymâna Selonga (1596–1637), sułtana Dar Furu. Dość wcześnie Wadai stało się centrum studiów religijnych. Uczeni muzulmańscy przybywali do Wadai głównie ze wschodu. W tym samym czasie studenci muzulmańscy wyprawiali się w przeciwnym kierunku, nad brzegi Nilu, aby pobierać nauki u znanych mistrzów. Stąd też Wara, ówczesna stolica, miała własnych uczonych, podobnie jak

Timbuktu i Dżenne. Z czasem drugim ośrodkiem intelektualnym stało się Abéché, nowa stolica kraju od 1850 r., oraz Chokoïon, położony 80 km na południowy wschód od Abéché (Cuoq 1975a: 284–288).



Wnętrze *tata* w Abéché (Bruel 1918).

Również w Dar Furze Tundjurowie zostali obaleni, ale nowi władcy Kejra niechętnie oddawali panowanie nad Wadai. Rozpoczęła się zatem stuletnia wojna między dwoma lokalnymi potęgami. Wreszcie pod koniec XVIII w. osiągnięto kompromis, który pozwolił każdemu z rywali na własną epokę imperialną. Odtąd Dar Fur rozszerzał się na wschód w kierunku Nilu, natomiast Wadai skierował swoją ekspansję na zachód, ku wodom jeziora Czad. Abd al-Karim i jego następcy byli władcami absolutnymi. Choć postrzegani byli jako obrońcy i propagatorzy islamu, to jednak nie zrezygnowali z dawnych rytuałów, chociażby przywoływania deszczu na świętej górze w pobliżu stolicy Wara. Kluczowe znaczenie dla miejscowego systemu władzy miał duży korpus poufnych

posłańców, którzy dbali o stały przepływ informacji i poleceń między stolicą a prowincją. Większość najwyższych urzędników wywodziła się z Boro Mabang, jednak duża część kadry rekrutowała się także z innych grup etnicznych, a nawet niewolników. Sprawiało to, że dwór władcy miał charakter dość kosmopolityczny. Państwo podzielono na cztery prowincje, a te z kolei na ziemie poszczególnych społeczności etnicznych. Na ten uporządkowany układ prowincji i okręgów nałożyła się rozległa sieć posiadłości władcy całego państwa, bezpośrednio mu podległych. Dość skomplikowany system opodatkowania w naturze gromadził znaczne bogactwo. Niektóre dobra podatkowe były przekazywane do Wara w celu wsparcia społeczności dworskiej, podczas gdy inne były przechowywane w królewskich magazynach w pobliżu ich miejsc pochodzenia, aby wyżywić armię podczas kampanii lub ulżyć ludności w czasie głodu. Jednak główne zasoby państwa pochodziły z handlu niewolnikami, zdobywanymi dalej na południu. Islam był religią państwową, ale jego rozpowszechnianie wśród poddanych władcom rolników i pasterzy było niewielkie. Do rozwoju terytorialnego państwa przyczynił się zwłaszcza Abd al-Karim Sabun (1805–1815), który wyposażył swoją armię w kolczugi i broń palną. Państwo to stało się szybko jednym z najpotężniejszych w Bilad as Sudan. Zdaniem Jean-Claude'a Zeltnera to właśnie Abd al-Karim Sabun ibn Salih doprowadził Wadai do szczytu swojej potęgi. Rozwinął on relacje ze światem zewnętrznym, handel, zachęcał do nauki i troszczył się o ludzi wykształconych. Pozostał jednak człowiekiem swojego kraju i swoich czasów, innymi słowy, brutalnym i okrutnym. W 1811 r. zapewnił sobie władzę, zabijając ojca i pozbywając się dwóch braci. Ale jednocześnie jako krzewiciel islamu zaostrzył kary przewidziane przez prawo dla kobiet cudzołożnych, które były zakopywane do połowy ciała i kamienowane. Dążył do stworzenia z Wadai imperium, które wchłonęłoby także Bagirmi,

Kanem, a może nawet i Bornu. Najpierw zajął Bagirmi, wykorzystując wewnętrzne niesnaski. Następnie to samo uczynił w Kanem, przyjmując zaproszenie jednej ze zbuntowanych wobec Bornu frakcji Magumi. Także Arabowie z południowego wschodu od jeziora Czad prosili o interwencję Wadai w swoich wewnętrznych rozgrywkach. Wtedy to wiele plemion udało się na tereny Bornu, gdzie przyjęto ich z otwartością za czasów Al Amîna al Kânemîego (Zeltner 1980: 198–200). Inni twierdzą jednak, że Wadai osiągnęło swoje apogeum za panowania sułtana Muhammada al-Sharifa ibn Saliha (1835–1858), który nawiązał stosunki z bractwem Sanusiyya. Śródziemnomorskie powiązania handlowe znacznie się rozwinęły pod rządami jego synów, którzy w późniejszych latach zżęcznie niwelowali zachłanne ambicje sudańskich mahdystów z Dar Furu. Jednak po roku 1898 państwo pogrążyło się w długiej walce o tron między rywalizującymi ze sobą pretendenciami, wspieranymi przez różne frakcje dworskie, władców Dar Furu, bractwo Sanusiyya oraz przez Francuzów, którzy także włączyli się do rywalizacji o te tereny (Tubiana, Khayar, Deville 1978).

3.3. Kotoko i Bagirmi – nieustanna walka o przetrwanie

Na południe od jeziora Czad, nad dolnym biegiem rzek Logone i Szari, swoje warowne miasta wzniesli Kotoko. Byli oni czarnymi potomkami Sao, o których tradycje historyczne Kanem i Bornu mówią, że byli wczesnymi mieszkańcami obszaru wokół jeziora Czad. Pod wpływem wzrastającej potęgi Kanem szukali oni schronienia na mniej dostępnym terenie zalewowym rzek Szari i Logon, gdzie dali początek Kotoko. Nazwa *Kotoko* wywodzi się z Bornu i oznaczała ona początkowo tylko północną część tego ludu, podzielonego językowo i politycznie. Najbardziej na północ wysunięci byli Makari, na południu zaś dominowali Lagwari, często

nazywani *Logon*. Różnorodność językowa Kotoko odzwierciedla ich podział polityczny, ponieważ zasięg każdego dialektu jest niemal identyczny z obszarem jednego miasta-państwa. Ich język należy do centralnej podgrupy języków czadyjskich. O ich przodkach i zarazem założycielach miast 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. Przez długi czas byli oni wyznawcami religii tradycyjnych, które służyły także jako legitymizacja władzy w poszczególnych miastach. Podczas długiego rytuału intronizacji władcy obowiązki powierzali mu 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. Władza wodzów była jednak ograniczona przez radę wysokich urzędników. Islam wdarł się siłą do miast Kotoko w XVI w. po dojściu do władzy w Bornu wielkiego Idrysa Alummy. Jego wojsko opanowało większość miast Kotoko, a ich mieszkańcy zostali zmasakrowani lub wzięci do niewoli. Mimo to wykorzystywali oni każdą okazję do uniezależnienia się od potężnego sąsiada. Ze względu na cesarskie i dynastyczne powiązania z Bornu islamizacja wśród Kotoko rozpoczęła się głównie na dworach. Ich wodzowie byli nazwani sułtanami, ale mimo że byli muzułmanami, szanowali stare, rodzime tradycje i tradycyjnych przedstawicieli władzy religijnej. Meczety zostały zbudowane w pobliżu tradycyjnych świątyń, a podczas świąt muzułmańskich praktykowano także przedislamskie rytuały. W XVIII w. na ich ziemiach masowo osiedlali się Arabowie Szuua, którzy z czasem zaczęli liczebnie przewyższać rodzimych Kotoko. Do przybywania na te tereny zachęcały Szuua rozległe pastwiska. Pod koniec XVIII w. południe zostało skonsolidowane pod egidą władcy

Logone-Birni, który został nawrócony na islam mniej więcej w tym samym okresie. Głównym wrogiem południowych Kotoko był ich inny sąsiad – Bagirmi. W XIX w. kraj Kotoko stał się areną walk sąsiednich mocarstw: Bornu, Wadai i Bagirmi. Północne księstwa Kotoko, w liczbie ośmiu, popadły w zależność od Bornu (Masson Detroubet 1951, 1953; Lebeuf 1969).

Po sąsiedzku, na południowym wschodzie jeziora Czad, pojawiło się państwo Bagirmi ze stolicą w Massenya, położoną nad brzegiem Bahr Erguig (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’⁹. 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 Wadai. O okresowej potędze tego państwa świadczy chociażby cios, który Bagirmi zadało Bornu w 1781 r. Zapoczątkowało to okres zupełnej niezależności. Było to za panowania Muhammada al-Amina (1751–1785). Za jego rządów oficjalnie przyjęto też islam. Jednak tutaj, podobnie jak w Bornu, islam pozostał religią kastową, głównie związaną z rodami rządzącymi państwem. Jaka była wartość tych konwersji można się domyślać tylko, widząc chociażby następcę Muhammada al-Amina, sułtana ‘Abd al-Rahmana Gwa-

⁹ Por. chociażby: [Król Bagirmi] „nazywa siebie *Bang* (to znaczy ‘król Słońca’) i tworzy prawdziwy dwór na wzór Bornu, z którego zachowuje kilka tytułów pałacowych. Do tych wpływów Bornu należą chociażby tytuły *magira*, księżniczka królewskiej krwi; *tchiroma* [*ciroma* – JR], ‘księżę koronny’” (Fortier 1982: 32).

ranga (1785–1806), który poślubił własną siostrę, co Koran potępia przecież jako przestępstwo: „Są wam zabronione: wasze matki, wasze córki i wasze siostry” (Koran 4,23). Był to władca, który przedstawiany jest w tradycji jako najbardziej okrutny, nieludzki i zdeprawowany. Dowódca armii (*fatsha*) zbuntował się przeciwko niemu, co skrzętnie wykorzystał Sabun, władca Wadai, zdobywając i płądrując stolicę Massenya. W masakrze, którą tam zgotował, zginęli Gawranga i jego żony, a nawet królowa matka i wielu dostojników. Bagirmi musiało odtąd płacić daninę dla Wadai (Lebeuf A. 1978).

Islam religią władcy i dworu

Omówione schematycznie dzieje przedkolonialnych państw na terenie Czadu powinno być dopełnione kilkoma chociaż uwagami dotyczącymi ich charakteru. Patrząc na tradycyjne, afrykańskie organizmy państwowe niektórzy badacze używają terminu „proto-państwa”, by uniknąć narzucającej się od razu perspektywy europejskiej, tak tej z przeszłości, jak i współczesnej. Dlatego też konieczne jest dodanie kilku uwag i spostrzeżeń na temat charakteru tych organizmów politycznych, spełniających rudymenarne tylko funkcje państwowe. Państwa te tworzyły przeważnie grupy etniczne o tradycji pasterskiej, co nie jest bez znaczenia, jeśli weźmiemy pod uwagę ich stosunek do terytorium (ziemi). Ich bogactwo – stada bydła czy wielbłądów – przemieszczało się sezonowo wraz z nimi w poszukiwaniu pastwisk i wody. W tej wędrówce stykały się one i ścierały zarazem z ludami rolniczymi, związanymi z konkretną ziemią. Jedne i drugie grupy etniczne łączyła wspólna cecha – życie społeczne, gospodarcze i polityczne oparte na więzach (ideologii) pokrewieństwa, począwszy od rozbudowanej rodziny, przez lineaż, ród i plemię. To były najbardziej podstawowe i trwałe

struktury organizacji miejscowych społeczeństw. Uświęcała je tradycyjna religia, w której centrum znajdowali się przodkowie konkretnej rodziny, lineażu, rodu czy plemienia. Według powszechnego przekonania oni też nadali stare prawa i czuwali nad ich respektowaniem, nagradzając pomyślnością przestrzeganie i nieszczerstwem ich łamanie. Ta odwieczna struktura afrykańska jest wciąż żywotna. Stąd też stworzenie organizacji państwowej o charakterze plemiennym, a tym bardziej ponadplemiennym, było niezwykle skomplikowane. Twórcy podobnych struktur musieli posiadać – oprócz siły militarnej – także zaplecze religijne (przychyłość przodków) oraz sieć sojuszy, którą budowano przez małżeństwa. Te ostatnie pozwalały także na pozyskanie przychyłości miejscowych przodków. Historia Kanem – najstarszego znanego nam państwa w regionie – pokazuje wyraźnie uzależnienie władcy od miejscowych tradycji rodowych (religijnych). Wskazuje też jasno, że jego siła opiera się głównie na sprawnej armii i szeregu sojuszy. Budując organizm państwowy, nie opierał się on na tworzeniu własnej administracji, ale na wchodzeniu w relacje i respektowaniu wielu lokalnych struktur plemiennych, rodowych i lineażowych, mających także przełożenie na konkretne, zajmowane terytorium. Stąd też trudno jest czasem nawet wskazać stolicę budowanego państwa, gdyż jego władca przemieszczał się często po rozrastającym się terytorium. Sojusze wymagały kontaktu, relacji. Był to też sposób na odbieranie rekompensaty materialnej za trwanie i respektowanie struktur politycznych i gospodarczych konkretnych grup etnicznych. To wszystko jednak wymagało niezwyklej zrzeczności i siły militarnej poszczególnych władców, gdyż tego typu organizacja państwa narażona była na nieustanne konflikty i rozpad. Zarysowane do tej pory w niniejszej pracy powstawanie nowych państw na terenie dzisiejszego Czadu i ich permanentne wojny wewnętrzne i zewnętrzne podkreślają to dobitnie. Ryszard Vorbrich w swojej znakomitej monografii o koncepcjach państwa w dawnej

współczesnej Afryce podkreśla, że dla afrykańskich procesów państwowotwórczych typowa „była skłonność do ich odwracania. Państwa jak gdyby pulsowały. Powstawały, ekspandowały terytorialnie, ale nie krzepły instytucjonalnie, a w niesprzyjających okolicznościach (zewnątrznej agresji, pogorszenia warunków ekologicznych i ekonomicznych) po prostu zanikały. Działo się tak, ponieważ nie zdołały wyeliminować ich alternatywy – struktur plemiennych” (Vorbrich 2012: 165).

To właśnie ta trwałość struktur opartych o pokrewieństwo i uświęconych tradycyjnymi religiami sprawiała, że islam – i związana z nim koncepcja władzy – natrafiał na opór. Nowość muzułmańska w sprawowaniu władzy, dziedziczona po Mahomecie, polegała właśnie na likwidowaniu lojalności opartej o więzy krwi (rodowej, plemiennej) na rzecz lojalności religijnej, wspólnoty (*ummy*) wierzących w Boga (Allaha). Podstawa relacji społecznych nie była już oparta o pokrewieństwo, ale o przesłanie moralne nowej religii. Była to koncepcja państwa teokratycznego, ale zarządzanego przez konkretnego władcę. Z pewnością ta koncepcja była atrakcyjna dla ambitnych władców, pragnących stworzyć ponadetniczne państwa czy nawet imperia. Łączyło się z tym zwiększone bogactwo z handlu i trybutów, motywacja religijna dla wojskowej drużyny, a może jednak przede wszystkim fakt, że dynastia mogła zostać wzmocniona w swoich roszczeniach do legitymizacji poprzez przyjęcie nowej religii ponadetnicznej. To pozwalało na praktykowanie dżihadu dla interesów konkretnego władcy czy dynastii.

Innym czynnikiem sprzyjającym przyjęciu islamu była umiejętność czytania i pisania –niezwykle przydatnych przecież narzędzi w budowaniu państwa. Przede wszystkim jednak islam dawał wzrost bogactwa płynącego z handlu islamu z Afryką Północną. Język arabski umożliwiał komunikację na skalę, którą określić można byłoby jako międzynarodową. Do tego dochodziło jeszcze prawo

muzułmańskie (szariat), które ustanawiało zasady umów i zaufania. Umożliwiło to konsolidację dalekosiężnych sieci handlowych. Przynoszący zyski handel (głównie niewolnikami) otwierał także proto-państwa czadyjskie na konieczne relacje, które można określić jako „międzynarodowe” czy też – regionalnie ujmując – globalne. To także znajdowało się w programie i dążeniach nowo powstałych państw. Świadczy o tym chociażby otwieranie – dzięki przyjęciu islamu jako religii państwowej – ambasad w Afryce Północnej, a także posyłanie studentów do uczelni islamskich oraz wymiana uczonych muzułmańskich. Ten kontakt ze światem śródziemnomorskim (islamskim) podnosił prestiż miejscowych władców.

Przyjmowanie islamu i towarzyszącego mu niezrozumiałego dla większości języka arabskiego miało także inne skutki. Jednym z nich było nadawanie nowej religii lokalnego kolorytu, z oryginalną teologią włącznie. Omawiana szerzej w drugim rozdziale niniejszej książki relacja z XVI w. Ahmada Ibn Furtū, Wielkiego Imama Bornu, wyraźnie usprawiedliwia część oddawaną przodkom *Banū Saif*. Do miejscowych obrzędów muzułmańskich włączono też szereg obrzędów miejscowych, zwłaszcza o charakterze terapeutycznym. Także język arabski zdominowany został przez wiele elementów miejscowych. Koran rozpowszechnił jego wersję pochodzącą z Półwyspu Arabskiego. Natomiast na miejscu rozpowszechnił się język koczowniczych pasterzy bydła, z wieloma lokalnymi wpływami. Widać to także w jego lokalnych odmianach, jak chociażby tej z terenów Bagirmi, a także w odmianach miejskich, używanych głównie w stolicy (Ndżamenie) i Abéché.

Podkreślona powyżej atrakcyjność islamu dla władców pierwszych państw czadyjskich nie oznacza wcale, że przyjęcie nowej religii i jej praktykowanie było powodowane tylko korzyściami politycznymi i ekonomicznymi. Niekiedy były to rzeczywiste motywacje szczerze, czysto religijne. Takim przykładem może być chociażby bardzo brzemiennie w skutki zniszczenie dawnych fetyszy



Główny rynek w Abéché (Bruehl 1918).

ochronnych przez sułtana Dunamę Dibbalemię. Ale mimo tej szczerości w przyjmowaniu nowej wiary tradycyjny islam w Afryce Subsaharyjskiej – w tym na terenie dzisiejszego Czadu – był przede wszystkim islamem dworu, islamem warstw rządzących związanym z korzyściami dla władzy. Świadczy o tym fakt, że przez wieki nie przenikał on do warstw niższych, przede wszystkim do wspomnianych wyżej struktur opartych o więzy krwi. Te struktury obejmowały naturalnie wiele grup etnicznych z islamskiej dzisiaj północy Czadu. Dlatego też nie dziwią relacje o bardzo późnym przyjęciu islamu przez wiele grup etnicznych, dzisiaj muzulułmańskich. Zwłaszcza gdy nie miały one do czynienia ze zbyt bliskim powiązaniem z władcą lokalnych potęg. Tak było na przykład na terenach Tibesti i Borku, chociaż stykały się one w Kanem i zislamizowanym już Wadai przez kilka wieków. Henrich Barth wskazuje,

że w czasie jego podróży do Czadu (1850–1855) oaza Yen, położona, jak mówi, „osiem dni marszu na północ i północny zachód od Eguei”, nazywana była *Bled el Omyane*, ‘krajem niewidomych’, co niektórzy metaforycznie interpretują jako *Belad al ‘Amian* – ‘krajem niewiernych’ (Cuoq 1975: 292–293). Angielski podróżnik Georges F. Lyon z kolei zauważa ok. 1818 r., że Tubu z Borkou są nadal poganami: „Tibboo z Borgoo to wszyscy Kaffirowie... ale są spokojnymi, nieszkodliwymi ludźmi... Nie znają Boga, niemniej są pokojowo i sąsiadko nastawieni” (Lyon 1821: 251). Podobnie było z wieloma innymi ludami w północnej części kraju, dzisiaj zupełnie zislamizowanymi. Nawet na terytoriach Kanem, Wadai i Bagirmi spotkać można było grupy etniczne, które nie przyjęły islamu. Władcy i ich dwory nie były zainteresowane jego krzewieniem, gdyż w ten sposób tracili oni potencjalnych niewolników. Wielki postęp islamizacji rozpocznie się dopiero w czasach kolonialnych, natomiast islamizacja mieszkańców wsi będzie dziełem głównie bractw sufickich. Wtedy dopiero islam nabierze charakteru wiejskiego.

4. Handel niewolnikami – podstawa bogactwa i relacji transsaharyjskich

Chociaż jedna z najbardziej klasycznych definicji niewolnictwa podkreśla, iż niewolnik jest człowiekiem całkowicie zależnym od innej osoby, to nie jest ona w pełni precyzyjna, ze względu na różny stopień tej zależności i jej częste zhierarchizowanie. Wydaje się jednak użyteczna przy omawianiu roli niewolnictwa w życiu Kanem-Bornu i innych państw Sudanu Środkowego, a także handlu transsaharyjskiego z terenów tych krajów. Handel ten rozwijał się głównie wraz z zapotrzebowaniem na niewolników świata arabsko-muzułmańskiego, chociaż historia tego handlu sięga czasów przedmuzułmańskich. To zapotrzebowanie na niewolników w świecie śródziemnomorskim, a zwłaszcza arabskim i muzułmańskim, łączyło się z różnymi gałęziami życia gospodarczego, społecznego i politycznego. Niewolnicy też byli głównym „towarem” eksportowanym w tym kierunku z państw Sudanu Środkowego, gdyż – w przeciwieństwie do Afryki Zachodniej – teren ten nie był złotoñośny. A te dwa towary były najczęstszymi w handlu transsaharyjskim. Bornu i państwa ościenne budowały swoje bogactwo i potęgę głównie na kontroli szlaków handlu niewolnikami. Wiodły one wprost na północ przez tereny Fezzanu (Fazzanu) do Trypolisu i na wschód, w kierunku Egiptu, a także wzdłuż południowej granicy Sahary, przez Dar Fur do Sudanu i Egiptu. Z tych ośrodków niewolnicy trafiali do innych części świata, głównie muzułmańskiego i arabskiego. W zamian za niewolników władcy w Sudanie Środkowym otrzymywali konie, broń i sól. Handel ten miał charakter ciągły przez ponad 1300 lat, a ceny towarów wahały

się zależnie od popytu i podaży. Handel ten był także źródłem bogactwa dla Afryki Północnej, a państwach Sudanu Środkowego i Afryki Zachodniej był przyczyną wielu napaści i wypraw wojennych na tereny zamieszkałe przez wyznawców tradycyjnych religii afrykańskich („animistów”) spowodowanych chęcią pozyskania podstawowego produktu do wymiany – niewolników.

4.1. Przyjęcie islamu i nowe postrzeżenie niewolnictwa

Tradycja niewolnictwa wśród ludów afrykańskich żyjących na południe od Sahary sięga bardzo odległych czasów. Badania historyczne i etnograficzne wykazują jednak, że to dawne niewolnictwo miało odmienny charakter od tego, które rozwinęło się wskutek działalności muzułmanów z północy Afryki czy później Europejczyków. Niewolnicy rekrutowali się głównie z jeńców wojennych i niewielu z nich podlegało handlowi. Podobnie jak ci, którzy zostawali niewolnikami wskutek nędzy, wykonywali niemal te same zajęcia, co ich właściciele, i byli uważani za członków wielkiej rodziny swego właściciela. Inne postrzeżenie niewolników zaczęło przenikać na tereny Kanem-Bornu wraz z rozwojem kontaktów z Afryką Północną. Łączyło się to z udrażnianiem odwiecznego szlaku handlowego i wojennego, opartego o łańcuch naturalnych oaz występujących w Fezzanie i w Kawar. Umożliwiały one przeprawę przez pustynie, chociaż przez wieki wiązało się to z wielkim niebezpieczeństwem. Potencjał tego szlaku dostrzegali już Fenicjanie, wykorzystując pośrednictwo berberyjskich Garamantów z Fezzanu, przodków dzisiejszych Tuaregów i być może także Tubu. Głównym ośrodkiem Garamantów i stolicą Fezzanu było miasto Murzuk, zbudowane wokół oazy, która służyła jako przystanek na szlaku handlowym północ-południe. Już wtedy przedmiotem handlu stawali się coraz częściej czarni niewolnicy. Handel ten nabrał większego rozmachu

po wprowadzeniu na szlak wielbłądów ok. III w. po Chr. Zwierzę to było bowiem dobrze przystosowane fizjologicznie i fizycznie do trudnych warunków panujących na Saharze. Wydaje się jednak, że regularny handel czarnymi niewolnikami, dostarczonymi przez rynki w regionie jeziora Czad do Afryki Północnej i na Bliski Wschód, został ukształtowany dopiero po powstaniu islamskiego imperium kalifów w VII w. Ten system oaz umożliwiał nie tylko handel, ale także zbrojne napady koczowników arabskich i berberyjskich na północne obszary Sudanu, o czym wspominają liczne przekazy źródłowe. Ich ofiarą padało wielu ludzi, obracanych później w niewolników. Tradycja tych napadów nie ustała właściwie aż do koca XIX w., chociaż przez wieki skutecznie była ograniczana przez wzrastającą potęgę Kanem-Bornu. To imperium zmonopolizowało w dużej mierze handel niewolnikami na tym szlaku (Law 1967; Meillassoux 1986).

Przyjęcie islamu przez władców Kanem miało z pewnością duży wpływ na zmianę postrzegania niewolnictwa oraz budowanie struktur państwowych, społecznych i gospodarczych. Władcy tego państwa czerpali wzorce od władców muzułmańskich z północnej Afryki. Bardzo szybko te wzorce, zaaplikowane w Kanem-Bornu, przejmowali także ościenni władcy, przez wieki zależni w różny sposób od tego potężnego imperium. Wpływy Kanem-Bornu widać do dzisiaj w wielu miejscowych językach, które czerpią obficie z języka kanuri, zwłaszcza w terminologii związanej z wojskowością, strukturami władzy, podziałami społecznymi oraz handlem.

Jeśli chodzi o opanowanie wspomnianego wyżej szlaku handlowego ku północnej Afryce, przyjęcie islamu, a wraz z nim wielu elementów kultury muzułmańsko-arabskiej, ułatwiało kontakty handlowe. Sprzyjał temu chociażby język arabski i prawo szaria-tu. Pod wpływem nowej religii zmieniało się także coraz bardziej postrzeżenie niewolników, zbliżone już do kultur muzułmańskich, a także potrzeba organizowania zbrojnych wypraw na tereny

pogańskie, gdyż nowa religia zabraniała obracać w niewolę ludzi już nawróconych na islam.

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: „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 Banu Kurajza zostali okrążeni 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. 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 wstrzeźliwość, 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 prawa muzułmanin mógł mieć maksymalnie cztery (Koran 4,3)¹.

Władcy Kanem-Bornu pozyskiwali niewolników przez prowadzone wojny, wyprawy łupieżcze nazywane później *razzia*², lokalny handel oraz dzięki trybutom płaconym przez władców i wodzów podbitych okolicznych organizmów protopaństwowych, jak chociażby przez Bagirmi. Ta ekspansja miała tendencję do przesuwania granicy między nominalnie muzułmańskim światem (*Dar al-Islam*) a światem pogańskim, jeszcze niepodbitym (*Dar al-Harb* – ‘Ziemia [Dom] Wojny’) coraz dalej na południe, przy jednoczesnym zachowaniu licznych enklaw wewnętrznych, jak chociażby rezerwuarów niewolników na równinach zalewowych Szari i Logone³. Wobec tych stref refugialnych, a nawet na opanowanych terenach powstrzymywano się jednak przed narzucaniem islamu. Było to przemyślane działanie, gdyż muzułmanina niemożna było obrócić w niewolę. Natomiast jeśli niewolnik-poganin przyjmował islam, to dalej pozostawał niewolnikiem. Podobna sytuacja utrzy-

¹ Por. także: Fisher 1977; Gordon 1989; Róžański 2023: 29–30.

² Termin *razzia* pochodzi z języka francuskiego, ale jego korzeni trzeba szukać w języku arabskim, gdzie *ghazwa* oznaczało ‘gwałtowny najazd’, ‘napaść łupieżczą’.

³ Już na początku XIII w. arabski podróżnik ibn Fāṭima określał władcę Kanem jako sułtana ‘muzułmańskiego Kanem’, otoczonego ‘krajami niewiernych’ – *dār al-kuffār* (Lange 1980: 167).

mywała się przez wieki. Rywalizujący z Kanem-Bornu władcy Wadai rozwijali z kolei handel w kierunku zachodnim, przez Sudan do Egiptu i dalej, do jego wielkich ośrodków miejskich, o których wspomniano nieco wyżej.

Niewolników władcy Kanem i inni wymieniali głównie na konie i broń. Mniejszą wartość stanowiły tekstylia. Jednego konia można było kupić za 15–20 niewolników. Wspomniane w trzecim rozdziale niniejszego opracowania liczne, zwycięskie kampanie wojenne sułtana Idrysa Alummy (1564–1596) z Bornu były możliwe dzięki zastosowaniu w jego armii m.in. konnicy, korpusu wielbłądów i tureckich muszkietów. Podstawą armii była jednak kawaleria. Oprócz lokalnie hodowanych kucyków władcy Bornu wciąż uzupełniali swoje zapasy koni dostawami z Afryki Północnej. Stąd też istniał ścisły związek między handlem niewolnikami i końmi a działaniami wojennymi w sułtanacie. Chociaż nie każda kampania wojskowa miała jako swój główny cel zdobywanie niewolników, to jednak większość starć i tak kończyła się ich pozyskiwaniem jako łupu wojennego. Co prawda zwiększał się z wiekami także popyt na niewolników na miejscu, ale wciąż ich eksport był podstawą handlu transsaharyjskiego. Dlatego też wielu badaczy, analizując działania wojenne w sułtanacie Bornu, podkreśla, że istnieje ścisły związek między handlem końmi a handlem niewolnikami, a to z kolei jeszcze należy powiązać z prowadzeniem wojen. Konie były cenione głównie ze względu na ich wykorzystanie w działaniach wojennych, niewolnicy zaś byli najłatwiej pozyskiwaną zdobyczą podczas wojny. W ten sposób handel i wojna wiązały się ściśle i wzmacniały dominację klasy wojowników w miejscowym układzie sił państwowych (Law 1980).

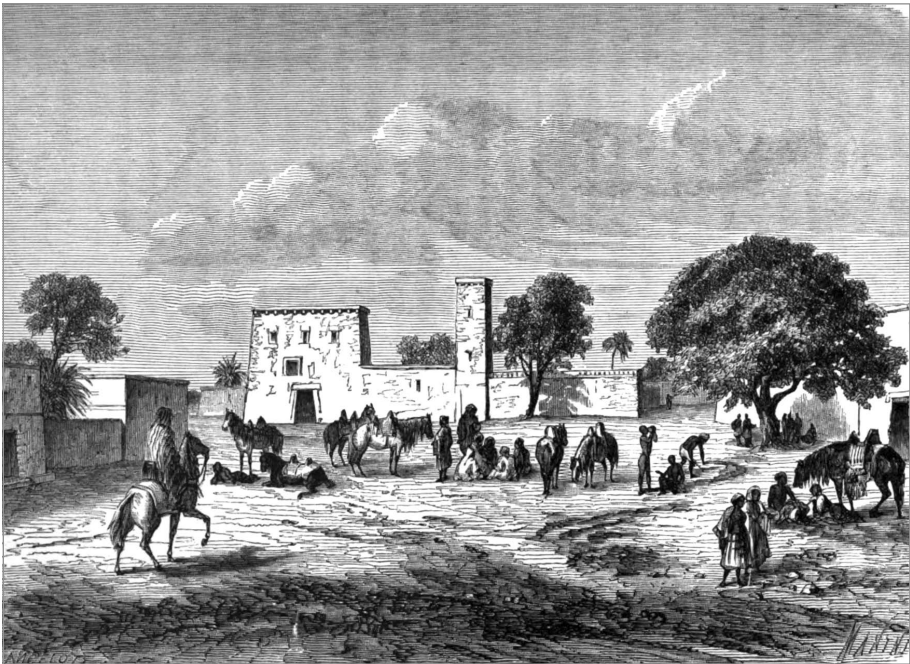
Wyprawy po niewolników trwały przez cały okres funkcjonowania Kanem-Bornu, a zatem przez ponad tysiąc lat. W ten sposób Kanem stało się najważniejszym dostawcą niewolników Afryki Północnej, a w literaturze angielskojęzycznej zyskało określenie *slave*

raiding empire – ‘imperium łowców niewolników’. Władca i jego wyprawy dostarczały ich najwięcej, ale nie był on monopolistą. „Państwowe” dostawy uzupełniali prywatni łowcy i kupcy. Liczby eksportowanych niewolników są trudne do oszacowania, ale były one znaczne. Nie ma jednak pewnych wiadomości o rozmiarach tego handlu (Karpiński 1996: 498–499, 504–505).

4.2. *Razzia* na terenach „pogan”

W XIX w. Bornu oraz czadyjski Kanem otworzyły się szeroko na świat zewnętrzny. Był to bowiem czas wielkich odkryć geograficznych Afryki Środkowej dla Europy. W latach 1822–1824 doktor Walter Oudney, major Dixon Denham i kapitan Hugh Clapperton przeszli Saharę z Trypolisu przez Marzuk i Bilme i dotarli do Bornu od zachodu. Nad jeziorem Czad rozdzielili się. Major Dixon Denham wyruszył ku południowym brzegom jeziora Czad, docierając na tereny Bagirmi. Z kolei Heinrich Barth, młody wykładowca Uniwersytetu Berlińskiego, wziął udział w innej wyprawie, również zorganizowanej przez Brytyjczyków, docierając w 1850 r. z Trypolisu do Marzuku, a następnie dalej, do Bornu. W 1851 r. wyprawił się z Kukawy (Kuka) – stolicy Bornu – na południe, ku Adamawa. Inny niemiecki podróżnik, Gustav Nachtigal, pracował początkowo jako lekarz wojskowy w Algierze i Tunisie. Stamtąd wziął udział w kilku wyprawach badawczych w głąb lądu. W 1869 r., na prośbę władcy Prus, wyruszył z Trypolisu do Bornu, by podziękować sułtanowi za życzliwość okazywaną niemieckim podróżnikom. Po dwóch latach wypełnił swą misję, a następnie przez Wadai i Kordofan udał się do Chartumu. Było także wielu innych badaczy i podróżników, zapuszczających się coraz dalej w swoich poszukiwaniach. Ci trzej jednak zostali tutaj wyróżnieni ze względu na skrupulatność w przygotowywaniu swoich podróży i pozo-

stawione po nich opisy. Zebrali oni imponującą ilość informacji na temat geografii, historii, etnologii, lingwistyki, botaniki i zoologii. Dzięki nim historia czadyjskiego Kanem i sąsiednich terenów w tamtym okresie jest stosunkowo dobrze znana. Historia dramatyczna, gdyż region ten był terenem nieustannych strąć wojennych i intryg wodzów. Walczyły na nim ze sobą Bornu i Wadai. Na te tereny wyprawiali się także – w celach łupieżczych – władcy z Fez-zanu, którym nie przeszkadzało w rabowaniu i obracaniu w niewolę miejscowej ludności jej przyznawanie się do wyznawania islamu. Dalej na południe w ruinę popadało Bagirmi, zagrożone głównie przez sułtanat Wadai, który ostatecznie zdominował jego tereny (Denhan, Clapperton, Oudney 1826; Barth 1857a,b,c; 1858a,b; Nachtigal 1879; 1881a; 1889).



Kukawa (Kuka) – stolica Bornu (Nachtigal 1881b).

Wspomniane wyżej wojny i potyczki między głównymi graczami w tej części Czadu nie przeszkadzały stronom konfliktu – i ich sojusznikom – prowadzić napaści łupieżczych (*razzii*) na sąsiednie ludy rolnicze i „pogańskie” zarazem. Były to bowiem najazdy, które stanowiły podstawę potęgi militarnej i bogactwa, gdyż podczas nich zdobywano niewolników, koniecznych do funkcjonowania tych organizmów politycznych, co było podkreślone nieco wyżej. Jedną z takich *razii* opisuje szeroko wspomniany już Gustav Nachtigal. W 1872 r. wyprawił się on z Bornu do Bagirmi, gdzie podejmował go mbang Abu-Sekkin Mohammed IV. Był to czas jego drugich rządów, podporządkowanych już zwierzchności władcy Wadai.

W szóstej księdze, w szóstym rozdziale swojej niezwykle skrupulatnej relacji z tej wyprawy afrykańskiej Gustav Nachtigal przedstawia bardzo obszerny opis polowania na niewolników, zorganizowanego przez władcę Bagirmi (Nachtigal 1881: 626–658). Razzia



Mbang Abu-Sekkin Mohammed z Bagirmi (Nachtigal 1881a: 600).

skierowana została tym razem na tereny zamieszkałe przez Gabri, zwanych przez Nachtigala *Gaberi*. Mieszkali oni na południe od stolicy Bagirmi – Massénya. Są blisko spokrewnieni kulturowo i językowo ze swymi sąsiadami *Kimre*, nazwanymi tak od ich głównej wioski, która obecnie stanowi centrum administracyjne tej grupy etnicznej w dzisiejszym regionie Tandjilé (stolica regionu – Laï). Niekiedy też Kimre nazywani są *Gabri-Kimre*. Od wieków byli oni rolnikami. Ich język należy do rodziny języków czadyjskich, wspomnianych w rozdziale pierwszym niniejszej książki. Jednak jest to na tym terenie język wyizolowany wskutek dawnych migracji. Do dzisiaj zresztą wiele osób nie mówi biegle w żadnym innym języku lub mówi tylko na poziomie potrzebnym do podstawowej komunikacji, głównie handlowej. Współcześnie ta grupa etniczna liczy ponad 40 tys. osób. Mieszkają oni w większości nadal na tym terenie, w siedemnastu wioskach, mając do dyspozycji trzy szkoły z pełnym wykształceniem podstawowym oraz kilkanaście z niepełnym wykształceniem podstawowym. W Kimré znajduje się ponadto przychodnia lekarska i małe lądowisko (Gabri 2024; Kimré 2024; Doun, Vanderkooi, Chesley 1990).

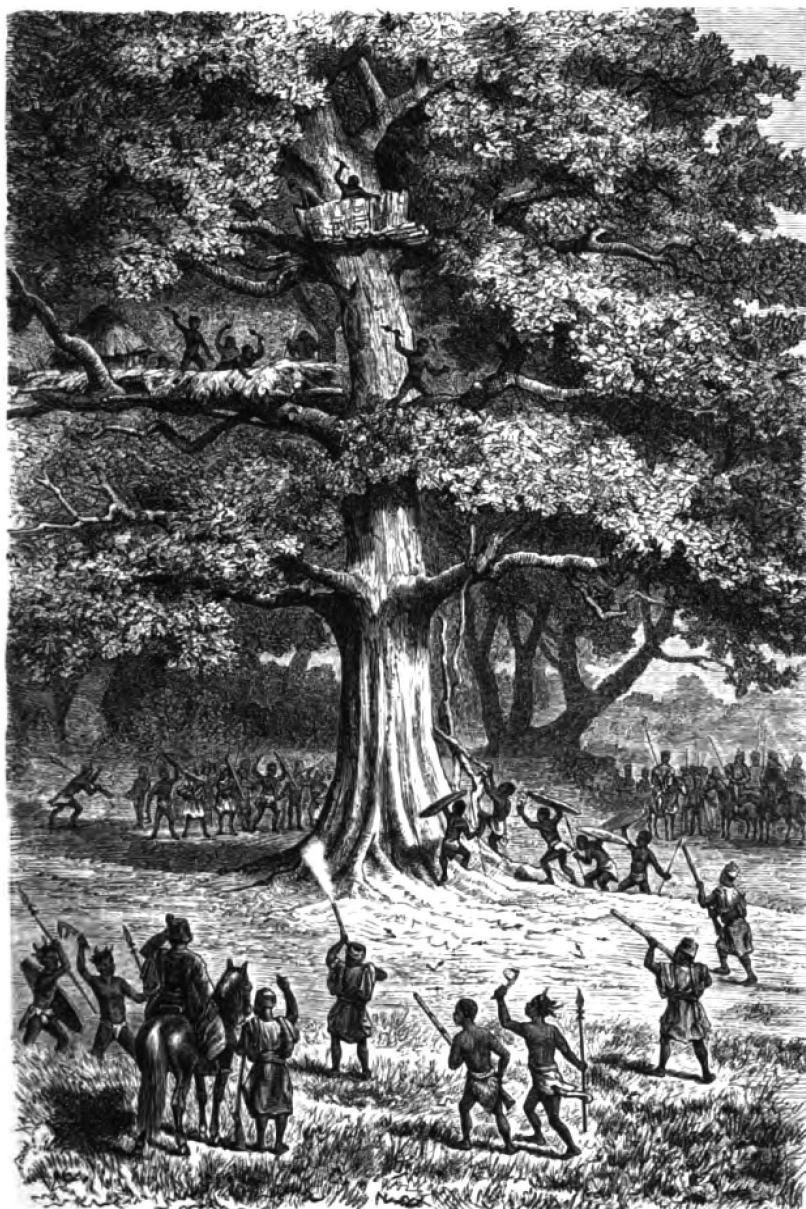
Podczas tej wyprawy widać wiele szczegółów z taktyki wojennej i realiów wojskowych Bagirmi. Oddział pod wodzą samego mban-ga, Abu-Sekkina Mohammeda IV, liczył ok. sześćdziesięciu ludzi Bagirmi na koniach. Wielu „nosiło zbroje”, najprawdopodobniej bawełniane pancerze zakładane przez wojów, ale także nakładane na konie. Tej grupie kawalerii towarzyszyli również ich niewolnicy. Pozostałą część tworzyło ok. czterystu pieszych żołnierzy, uzbrojonych we włócznie i broń ręczną, niektórzy mieli także tarcze. Z tymi oddziałami Bagirmi wyruszyły także grupy wojowników z ościen-nych grup etnicznych: „Towarzyszyła nam prawie taka sama liczba pogan (Sara, Bila, Ndammm, Tummok), ale bez kawalerii” (Nachtigal 1881: 627). W tej relacji nie dziwi obecność wojowników współpra-

cujących z Bagirmi, którzy byli ludem pogranicznym – z punktu widzenia Kanem czy Wadai chociażby – i de facto blisko spokrewnionym kulturowo i językowo z wieloma napadanymi grupami etnicznymi, m.in. Sara i Ngambay. Z opisu wynika także, że podobne wyprawy bywały wcześniej i pozwoliły atakowanym Gabri wypracować własną taktykę, polegającą na schronieniu się w miejscach jak najmniej dostępnych, a zarazem obronnych. W opisywanym przypadku były to miejsca zupełnie nietypowe – schronienia poszczególnych rodzin w rozłożystych konarach drzew, gdzie przygotowano wcześniej odpowiednie zapasy żywności oraz platformy dla ludzi, a nawet zwierząt. Te miejsca, z pozoru skazane zupełnie na porażkę, sprawdzały się jednak w praktyce.

Pierwsza wieś, którą zaatakowali Bagirmi, nazywała się – w relacji Nachtigala – Breito, najprawdopodobniej była to dzisiejsza wieś Bordo we wspomnianym regionie Tandjilé. Atak poprzedzało poselstwo, wzywające do poddania. I naturalnie w konsekwencji do żądań trybutu, także w postaci niewolników. Ponieważ była to wieś, te żądania nie były wygórowane. Ale świadczyły one o pewnym schemacie, który z relacji większych organizmów proto-państwowych przenosił się na zupełnie inne realia lokalne, w tym przypadku akefaliczne struktury plemienne i wiejskie zarazem. Mimo tej lokalnej słabości, według omawianej relacji, ten atak „nie przyniósł Mbang Mohammedu znaczących korzyści. Jego wojennym wysiłkom nie towarzyszyły żadne znaczące sukcesy, a negocjacje polityczne konsekwentnie kończyły się niepowodzeniem z powodu uzasadnionej nieufności ludzi”. Przywódca Bagirmi z „doświadczenia wiedział, że jest całkiem bezsilny wobec powietrznych fortec” (Nachtigal 1881: 627). Dlatego też godzinę po północy jedna z długich trąb dała sygnał do wymarszu ku wiosce Kimre, zamieszkałej również przez Gabri. Zastali tam zasiane pola i opuszczone domy, gdyż mieszkańcy wsi już kilka tygodni wcześniej przenieśli się do

swoich wojennych siedzib – na drzewach, eriodendronach. Były one wysokie i miały „prosty jak świeca pień z twardego drewna, okółkowy układ gałęzi na kilku poziomach i ich prawie poziomy kierunek. (...) Najniższa kondygnacja, jako że wciąż znajduje się w zbyt dużym zasięgu napastników, zwykle pozostaje pusta. Na następnym piętrze sąsiadujące z sobą gałęzie, które są takim samym poziomie, są w miarę możliwości łączone ze sobą za pomocą umieszczonych na nich żerdzi, tworząc platformę, na której mocowana jest solidna, gruba słomiana mata i konstruowane mieszkanie. Zwykle składa się ono z małej chaty, w której znajdują się również zapasy zboża, pojemniki z wodą i sprzęt gospodarstwa domowego (np. drewniany młyn do rozcierania mąki), a nawet zwierzęta domowe, kozy, psy i kury. Powyżej tego podziału gałęzi, do samego pnia często przymocowany jest kosz, wykonany z mocnej wikliny, z gałązek i słomy, na wzór kosza masztowego, który może pomieścić jedną lub dwie osoby i w którym przechowywana jest większość uzbrojenia ludzi na drzewie. Główny wojownik lub wojownicy na drzewie wchodzi do tego kosza” (Nachtigal 1881: 628–629).

Gdy drzewo było dość wielkie i wysokie, mogło dać schronienie także kilku rodzinom. W nocy, kiedy nie należy obawiać się ataku, mieszkańcy drzewa schodzili na dół, aby uzupełnić zapasy wody i ziarna, poukrywane w dołach. Jednak pomimo liczebności Bagirmi nie potrafili przeprowadzić na te schronienia uporządkowanego i skoordynowanego ataku. Część agresorów rozproszyła się po lesie w nadziei, że znajdą zapomnianą kozę czy kurczaka. Szukali także dołów z ukrytymi zapasami. Tych kilkuset uzbrojonych ludzi wydawało się bezradnych, gdyż wspinaczka groziła śmiercią. Co prawda w wojsku Bagirmi było kilku uzbrojonych w strzelby żołnierzy-niewolników, ale żaden z nich nie był w stanie dobrze wycelować i trafić. Próbowano podpalać te trawiaste konstrukcje



„Powietrzne fortece” w koronach drzew (Nachtigal 1881a: 628).

na drzewach, przynosząc ogień na płonących żerdziach, ale oblegani gasili go skutecznie wodą. Walczących wspomogli Almas i Hammu, towarzyszący Nachtigalowi od Bornu. Byli oni oburzeni, że „przekłęci poganie” sprzeciwiają się „muzułmańskiemu władcy” i stąd strzelali do nich jak do perliczek. Dwaj ranni obrońcy spadli z drzewa i natychmiast atakujący rzucili się na nich, siekając i rozrywając ich ciała na strzępy. Trzeci i zarazem ostatni dorosły mężczyzna na drzewie został także ranny od strzału i wspiął się na sam szczyt, krwawiąc. Wtedy dopiero najeźdźcy odważyli się wspiąć na drzewo, skąd zrzucili zwierzęta i ściągnęli kobiety i dzieci, wiążąc ich na dole sznurami. Zdobyto także sąsiednie drzewo, którego bronił jeden wojownik. Z drzewa ściągano jego rodzinę. „Dwóch chłopców w wieku czternastu lub piętnastu lat uciekło ku wierzchołkowi, na najbardziej wysokie gałęzie, a kiedy prześladowcy mieli ich prawie dosięgnąć, rzucili się w dół z desperackim heroizmem. Gdy mimowolnie tylko na chwilę zamknąłem oczy, by nie patrzeć na ten upiorny widok, który ścisnął mi serce, za chwilę znowu spojrzałem w górę, zobaczyłem tylko bezkształtne masy zamiast ludzkich ciał; w ciągu kilku minut barbarzyńcy pozbawili swoje ofiary głów, wyrwali wnętrzności, rozczłonkowali i porąbali na kawałki ciała” (Nachtigal 1881: 631–632).

W końcu odkryto drzewo, które służyło za schronienie wodzowi Kimre. Ale niewielki zapas prochu i ołowiu Bagirmi został już wyczerpany i atak na jego drzewo został odparty. Wódz i jego rodzina zostali uratowani. „Ponieważ Bagirmi byli bardzo zadowoleni ze swoich znaczących sukcesów, w porównaniu z poprzednimi próbami tego rodzaju, polowanie zostało przerwane około południa. Większość fortów drzewnych pozostała nietknięta i wróciliśmy do Bröto, do którego dotarliśmy pod wieczór” (Nachtigal 1881: 633). Tego dnia zdobyto pięćdziesięciu niewolników, ale nie podporządkowano sobie mieszkańców Kimre, którzy opuścili las

i wycofali się do sąsiedniej wioski Kariatu, otoczonej ziemnym wałem obronnym.

Gustav Nachtigal towarzyszył tej rabunkowej wyprawie mbanga Abu-Sekkina Mohammeda i jego wojska od początku kwietnia do końca lipca. Podczas tego przemieszczania się władca zbierał także wyznaczone daniny od poddanych mu wodzów, głównie w postaci niewolników. Tak było na przykład w Gundi (Goundi)⁴, gdzie rezydował Bai, wódz grupy etnicznej Tumak (Tummok, Tumag). Jego danina dla mbanga Abu-Sekkina wynosiła „dwieście głów”. Ale obrócenie dwustu ludzi w niewolę wymagało walki, gdyż nie można było oddać tylu poddanych ze swojej grupy etnicznej. Z kolei ta walka musiała wiązać się z obietnicą, że w razie odwetu poszkodowanych sąsiadów wojsko Bagirmi przyjdzie mu z pomocą. Omawiając wewnętrzne relacje obydwu wodzów, Gustav Nachtigal wspomina także, iż „mężczyźni generalnie nie są zbyt pożądanymi niewolnikami. Nie pozwalają się już urobić, podejmują nieustanne próby ucieczki i podsycają ducha buntu i nadzieję na powrót do domu, nawet wśród kobiet i młodszych”. Żadnej wartości nie stanowiły dzieci, ale już nieco starsze dziewczęta i młode kobiety były bardzo cennym nabytkiem. Podobnie jak i chłopcy, którzy nie osiągnęli jeszcze dorosłości (Nachtigal 1881: 651–652). To właśnie ta swoista pazerność na dziewczęta i kobiety leży u podstaw – zdaniem Pierre’a Kalcka, historyka – 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).

⁴ Dzisiaj miasto położone w regionie administracyjnym Mandoul.

4.3. Niewolnictwo podstawą bogactwa i funkcjonowania państwa

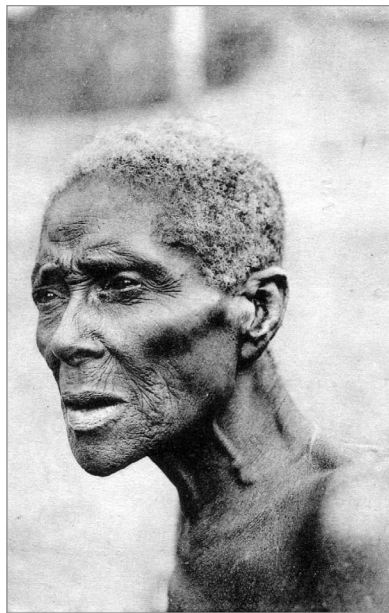
Omawiana szeroko nieco wyżej relacja Gustava Nachtigala jest zapisem wydarzeń z 1872 r. A zatem mówi o czasach, kiedy państwa europejskie nie tylko oficjalnie zniosły niewolnictwo, ale także zaczęły z nim walczyć. Niektórzy wskazują na gospodarcze i polityczne początki tej walki, gdyż potęga Wielkiej Brytanii zaczęła opierać się na jej fabrykach, które potrzebowały surowców i rynków zbytu. Praca niewolnicza stawała się zbyt cenna, a w wypadku Wielkiej Brytanii zniesienie niewolnictwa było sposobem ukarania zbuntowanej kolonii – Stanów Zjednoczonych. Sprzyjał temu także powstający w kręgach intelektualnych i religijnych ruch moralny, który opowiadał się coraz bardziej zdecydowanie za zniesieniem niewolnictwa. W 1807 r. Wielka Brytania zakazała handlu niewolnikami, a w 1833 uchwaliła zniesienie niewolnictwa w imperium brytyjskim. Po Wielkiej Brytanii to samo zrobiła Francja w 1848 r.⁵ (Małowist 1987: 405–409). Rozpoczęła się walka mocarstw europejskich z procederem niewolnictwa. Miało to jednak niewielki wpływ na odwieczne relacje ukształtowane w państwach Sudanu Środkowego.

W relacjach z XIX w. pierwszych podróżników europejskich, którzy dotarli do ziem Bornu i byli podejmowani przez miejscowego sułtana, niemal na każdej stronie przy opisie funkcjonowania państwa, życia społecznego, gospodarczego i rodzinnego znaleźć można liczne wzmianki o obecności i roli niewolników w całym systemie funkcjonowania państwa i społeczeństwa. Bornu nie było tutaj wyjątkiem. Podobnie funkcjonowało sąsiednie, wyrosłe już w XIX w., imperium Fulbe ze stolicą w Sokoto, na którego

⁵ Znoszenie niewolnictwa w europejskich obszarach wpływów zaczęło się od Ameryki Łacińskiej (Chile, 1823; Meksyk, 1829).

terenie żyła największa wówczas populacja niewolników na świecie, licząca około dwóch milionów ludzi. W dużej mierze zresztą to nowe imperium wiele elementów przejęło także z doświadczeń państwotwórczych Bornu, z którym wchodziło w konflikt. Podobne wzorce przejmowali także sąsiedni władcy muzułmańscy, mniej liczący się na arenie politycznej (Różański 2023: 70–72; Lovejoy, Hogendorn 1993).

Interesującym novum, przejętym od państw muzułmańskich, było wcielanie niewolników do oddziałów zbrojnych, a nawet powierzanie im wy-



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

sokich stopni wojskowych i urzędniczych w państwie. Praktyki takie można zauważyć już w X i XI w. wśród Arabów, ale rozpowsechnili je zwłaszcza Turcy. Ich instytucja niewolnictwa wojskowego rozwinęła się najbardziej w średniowiecznym Egipcie, w którym przez trzysta lat (od XIII w.) rządziła elita wojskowa złożona wyłącznie z wyzwolonych niewolników, zwanych z turecka *mamelukami* (Małowist 1987: 300–314). Żołnierze-niewolnicy stanowili ważny segment we wspomnianych oddziałach władcy Bagirmi, mbanga Abu-Sekkina. Stanowili także znaczną część innych muzułmańskich władców z Sudanu Środkowego. Naturalnie wzorce te czerpano z organizacji wojska Kanem-Bornu, które z kolei inspirowało się wzorcami z północnej Afryki. Źródła tego

tkwiły w dużej części w wewnętrznych, rodowych walkach o władzę i podział bogactw. Doświadczyło tego także formalnie już zislami-zowane Kanem u szczytu swej potęgi w XIII/XIV w. Ten kryzys dynastyczny doprowadził do przeniesienia centrum państwa na tereny Bornu, o czym dość szeroko była mowa w rozdziale drugim niniejszej pracy.

W trzeciej księdze, w dziewiątym rozdziale, pod koniec swojego pobytu na dworze sułtana Bornu, Gustav Nachtigal prezentuje dwór, rząd i władze wojskowe szejcha⁶. Rozpoczyna on swoją relację w sposób bardzo sprawozdawczy: „W pierwszych miesiącach mego pobytu w Kuka (*Kûka*) często miałem sposobność obserwować szejcha pośród jego dworzan i w tym celu udałem się do pałacu w czasie posiedzenia rady (*Nôkena*), która odbywa się codziennie rano, w pałacu. W jej skład wchodzi członkowie rodziny królewskiej, tj. bracia i synowie szejcha, oraz radcy – *Kôkena*, pl. *Kôkenâwa* – którzy są po części wolno urodzonymi reprezentantami różnych grup społeczności, a po części także z wysokiej rangi dowódcami wojennymi – *Kaschella*, pl. *Kaschellawa* – o niewolniczym pochodzeniu” (Nachtigal 1879: 708). Zaprezentowani w tym tłumaczeniu „wysokiej rangi dowódcy wojenni” (u Nachtigala przetłumaczeni na niemiecki jako *Kriegshauptleute*) są określani dość dokładnie miejscowymi terminami, zapisanymi z niemiecka: *Kaschella*, pl. *Kaschellawa*. Te terminy weszły na stałe do

⁶ Gustav Nachtigal zapisał tytuł władcy Bornu po niemiecku jako *Scheich*. Inne zapisy to m.in. *cheikh*, *cheikhu*, *shaykhu*, *shehu* itp. W niniejszej książce zdecydowano się na zapis tego terminu w języku polskim w postaci ‘szejch’, aby nawiązać do *shehu* – ‘mędrzec’, ‘uczony’. Ten honorowy tytuł pochodzi z j. arabskiego (*šayḥ*), gdzie dosłownie oznacza męczyznę w podeszłym wieku, starca – z założeniem, iż zna on Koran na pamięć. Ale też przysługiwał on m.in. wodzom arabskim plemion, naczelnikom wsi lub dzielnic miejskich, przełożonym muzułmańskich wyższych szkół religijnych itp. Oznacza on z pewnością osobę godną najwyższej czci (Wehr 1979: 580).

tradycji wielu ościennych ludów, które tworzyły swoje struktury władzy. Świadczy to też o ogromnym i odwiecznym oddziaływaniu struktury państwowej, a także kultury Bornu, na wiele wspólnot etnicznych w regionie jeziora Czad. Ten termin, wymawiany i zapisywany bardzo różnie⁷, pochodził z języka kanuri, gdzie *kaclla* oznaczał – zgodnie z interpretacją Gustava Nachtigala – wysokiego rangą dowódcę wojskowego (Cyffer, Hutchison 1990: 73, 86). W dalszej części swojej relacji przedstawiciel władz Berlina zauważa, że „kontrola nad większością finansów znajdowała się w rękach niewolników, do których władcy zawsze mieli nieporównywalnie większe zaufanie niż do własnych krewnych i wolnych współplemieńców i na których oddanie można było jednak bardziej liczyć. Z tych powodów obrona kraju była od niepamiętnych czasów powierzana przede wszystkim niewolnikom, tak więc widzimy, że wojenne stanowiska znajdują się głównie w ich rękach” (Nachtigal 1879: 715–716).

Niewolnicy, oddani władcy, byli także odpowiedzialni za sektor pieniężny. Kontrola nad większością opłat należnych władcy z reguły znajdowała się także w ich rękach. Było to spowodowane między innymi faktem, że elity rządzące Bornu miały zwykle bardzo liczną plejadę braci, synów i dzieci synów i córek, którymi trzeba było się opiekować. Wszyscy mieli swoje ambicje. W związku z tym najwyższe urzędy dworskie powierzane były niewolnikom. Jednym z najważniejszych urzędników dawnego imperium Bornu był *kaigama*⁸, jeden z najbardziej znaczących przywódców wojennych, który zawsze wywodził się z grona niewolników. Niewolnikiem był także *yérima*, „ważny i wysoko postawiony urzędnik”, który

⁷ Np. *kashalla*, *katchala*, *kachalla*, *kachela*, *kashalla*, *kashella*, *kaschella*, *katchalla*, *katchallah*.

⁸ *Kaigamma* lub *Kegamma* w relacji Nachtigala (Nachtigal 1879: 715). W j. kanuri *káigáma*, wspomniany w poprzednim rozdziale, zarządca południowej części imperium.

„miał pod swoim nadzorem królewskie stajnie i zawsze znajdował się w bezpośrednim sąsiedztwie władcy, ponieważ powierzono mu nadzór nad jego osobistym bezpieczeństwem. Z niewolników wywodził się także *dschegebâda* (*zîgîbâda*), który był niegdyś posłańcem sułtana lub nadzorcą w stolicy, a z czasem zarządcą jednej z prowincji. Podobnie ewoluowała funkcja *fugoma*. Pomimo dynastycznych wstrząsów i zawirowań wiele urzędów, pełnionych przez niewolników, wciąż trwało. Wymieniając ich listę, Gustav Nachtigal zauważa, że „ważniejsi i bardziej szanowani niż większość z wyżej wymienionych byli i są zarządzający najbardziej wewnętrznymi częściami domu władcy – eunuchowie. Najwyższym rangą wśród nich jest *yurôma*, który nie opiekuje się kobietami, niewolnikami i dziećmi w rezydencji, a jedynie nadzoruje kobiety towarzyszące władcy podczas kampanii wojskowych lub podróży” (Nachtigal 1879: 715, 717, 719, 722).

Niewolnicy, którzy tworzyli oddziały wojskowe i dochodzili do stopni wojskowych, byli z reguły przygotowywani do służby wojskowej w młodym wieku. Nie byli oni często nawet wprowadzeni do grona dorosłych przez obrzędy inicjacji w grupie etnicznej, w której pochodzili. Wyrwanie z rodzinnego środowiska językowego i religijnego czyniło ich podatnymi na indoktrynację, tym bardziej że miała ona mocne oparcie w nowej, uniwersalistycznej (ponadplemiennej) religii. By zostać muzułmaninem, potrzeba było niewiele, bo tak naprawdę wyznania wiary i zachowania kilku podstawowych, zewnętrznych rytuałów. Dawało to natomiast dostęp do nowej kultury religijnej i swoiste poczucie muzułmańskiego braterstwa, bez względu na kolor skóry. Po opuszczeniu rodzinnej wsi, w obcym środowisku, przyjęcie islamu było z pewnością obroną przed kryzysem moralnym i duchowym. Dawało też szansę reintegracji w nowej społeczności, uosabianej przez nowego pana i przywódcę zarazem. Stąd też bardzo duże poczucie lojalności i duży stopień oddania się powierzonych służbie.

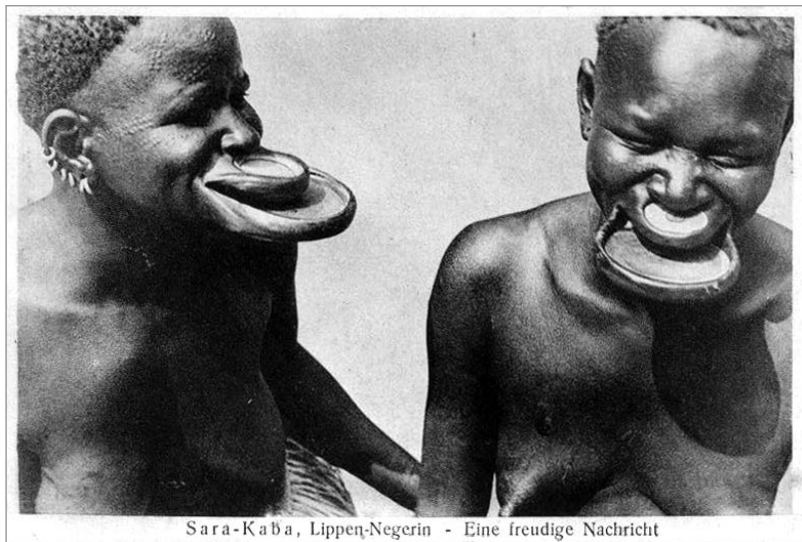
Droga do wysokich godności na dworze sułtana i w jego administracji otwarta była oczywiście tylko dla wybranych. Jednak było jeszcze wiele innych, pomniejszych godności na dworach i w domach elit Kanem-Bornu, gdzie – za wzorem sułtana – także powierzano różnego rodzaju funkcje i urzędy niewolnikom, począwszy od zarządzania majątkiem i domem, po haremy, które składały się przecież także z niewolnic. Naturalnie, największa grupa niewolników i niewolnic przeznaczona była do najbardziej uciążliwych prac i żyła w warunkach dalekich od wygodnych, zdana na łaskę i niełaskę właścicieli. W XIX w. w potężnym Bornu, pomimo zniesienia niewolnictwa przez potęgi europejskie i związane z nimi państwa, system oparty na pracy niewolniczej był w pełnym rozkwicie. Potwierdzają to niezwykle częste wzmianki i szersze opisy wszystkich wspomnianych wyżej podróżników i badaczy europejskich. Świadczy to o tym, że niewolnicy z czasem przestali być tylko przedmiotem handlu zewnętrznego z północną Afryką, a stali się nieodłączną częścią całego systemu politycznego, społecznego i gospodarczego miejscowego imperium. Podobnie było także w Bagirmi, Wadai i innych organizmach państwowych w Kotlinie Czadu. Rozwinął się wewnętrzny, wielki popyt na niewolników. We wszystkich tych państwach zaopatrywano się w nich nie tylko przez handel i płacone trybuty, przez uzależnionych politycznie sąsiadów, ale także przez celowe *razzia*, organizowane przez władców, a także, za ich przyzwoleniem, przez ich poddanych. Naturalnie ten wewnętrzny popyt nie hamował lukratywnego handlu z północną Afryką. Odwieczne szlaki handlowe wciąż tętniły życiem.

Od pojmania niewolników do ich docelowego przeznaczenia wiodła nieraz długa droga, przebiegająca przez lokalne targowiska. W XIX w. jedno z największych targowisk niewolników w tej części Afryki znajdowało się w Kukawie (Kuka), nowej stolicy Bornu założonej w 1818 r. przez Muhammada al-Amina al-Kanemiego. Miasto to miało wielkie znaczenie strategiczne jako początek, czy też

zakończenie, starego szlaku handlowego wiodącego do Trypolis. Gustav Nachtigal w ósmym rozdziale trzeciej książki podaje wiele szczegółów dotyczących handlu niewolnikami na tym targowisku.

Byli na nim – w charakterze „towaru” na sprzedaż – niewolnicy (*kindszi*) obu płci, mężczyźni (*kalia*) i kobiety (*kir*), „w każdym wieku i cenie, z różnych pogańskich krajów”, którzy czekali tam na swój los. „Obok małych dzieci, wyrwanych z czulej opieki kochającej matki, zanim zdążyły przyswoić sobie we wspomnieniach jej postać, siedzą starzy mężczyźni zmęczeni życiem; między brzydkimi kobietami, których błada skóra marszczy się wokół ich bezcielesnych kości i które stały się apatyczne z powodu pracy i nędzy, są rześkie, młode dziewczyny, o pełnych, pulchnych kształtach, charakterystycznych dla pierwszych młodzieńczych rozkwitów, w kokieteryjnych nakryciach głowy, czyste i lśniące od nasmarowania masłem; one z nadzieją patrzą w przyszłość. Najbardziej poszukiwanym rodzajem ludzkiego niewolnika jest tak zwany *sedâsî*, czyli męski niewolnik mierzący sześć piędzi od kostki do czubka ucha, którego wzrost odpowiada przybliżonemu wiekowi od dwunastu do piętnastu lat. Jego cena wskazuje na wartość tego towaru. Jeśli zagraniczny kupiec chce dowiedzieć się, jakie są ceny niewolników w danym kraju, pyta: »Ile kosztuje *sedâsî*?« i na tej podstawie wylicza sobie ceny niewolników z innych grup wiekowych” (Nachtigal 1879: 684). Następnie Nachtigal wymienia kolejne grupy niewolników, podając ich wady i zalety, widziane oczyma miejscowych kupców. „Grupa *chomâsî* czy też *chomâsîja*, tj. niewolników płci męskiej i żeńskiej, pięć piędzi, w wieku od dziesięciu do trzydziestu lat, jest również bardzo poszukiwana, gdyż mają już oni pewną odporność na zmieniony klimat i obcy styl życia”, a jednocześnie są nadal podatni na ukształtowanie. „Piętnasto- i dwudziestoletni *sebâî's*, mierzący siedem piędzi są również bardzo atrakcyjni, gdyż są w stanie lepiej przystosować się do nieznanymi warunków

klimatycznych, ale ich wdrożenie jest trudniejsze niż tych, którzy są dziećmi. Łatwo ulegają oni pokusie ucieczki” (Nachtigal 1879: 684). Z tego właśnie powodu nie ceni się dorosłych mężczyzn (*gurzem*). A już najniżej wyceniani są starsi mężczyźni, od których wartościowsze są nawet starsze kobiety, gdyż te lepiej sprawdzają się w pracach domowych. Pod względem wyceny *sedâsi* przebijają młode, dojrzałe dziewczęta, które nadają się na konkubiny, ale są one „raczej niepewnym artykułem rynkowym, ponieważ ich wartość znacznie uzależniona jest od stopnia ich urody i gustu osoby targującej się o nie”. Zdaniem Nachtigala „te młode dziewczęta lub kobiety – po arab. *surrîja*, pl. *serrârî* (prawdopodobnie od *sirr*, ‘sekret’) – zwykle spotyka najlepszy los wśród niewolników” (Nachtigal 1879: 684–685).



Sara-Kaba, Lippen-Negerin - Eine freudige Nachricht

Zniekształcanie warg przez kobiety przy pomocy krążków Sundu – ochrona przed wzięciem do niewoli. Pocztaówka z początku XX w. z kolekcji Adama Rybińskiego.

Gustav Nachtigal zaznacza także, że wielką wartość na rynku niewolników mają także eunuchowie (*adim*), ale oni pojawiają się rzadko na rynku publicznym. „Jest na nich tak duży popyt ze strony zagranicznych kupców, którzy szukają ich dla wielkich mużłmańskiego świata Europy, Azji i Afryki, podczas gdy ich podaż może być niewielka, że są bardzo szybko sprzedawani pod stołem⁹. Większość eunuchów na sprzedaż w Bornu pochodzi z Bagirmi, ale wielu wpływowych ludzi w kraju nie wstydziło się zwiększać ich liczby dla natychmiastowego zysku lub trzymać ich pod ręką jako cenny prezent dla szejcha” (Nachtigal 1879: 685). Naturalnie wiązało się to z brutalnym okaleczaniem chłopców. Wycinano im nożem całe zewnętrzne narządy płciowe, co powodowało rozległy krwotok, którego często nie można było powstrzymać tradycyjnymi sposobami, tj. wylewaniem na świeżą ranę wrzącego masła. To przyczyniało się do wysokiej śmiertelności wśród kastrowanych chłopców. Nabywców znajdowały także głuchonieme niewolnice, także bardzo poszukiwane „w bardziej cywilizowanych krajach islamu jako służące ich żon”, a także „ludzie-karły”, wychowani na nadwornych błaznów, którzy „są nadal popularną zabawką mahometańskich książąt” (Nachtigal 1879: 686).

Przyglądając się skrupulatnie targowisku w stołecznej Kukawie, niemiecki podróżnik zauważa także, że produkty naturalne i przemysłowe sprzedawane są za niewiarygodnie niską cenę, i sporządza dość szczegółowy cennik produktów, grupując je w następujące kategorie: niewolnicy, bydło domowe, wielbłądy, konie itd. Ceny podawane są w talarach Marii Teresy, które były rozpowszechnionym środkiem płatniczym w Bornu i państwach ościennych, a także na szlakach handlowych wiodących do północnej części kontynentu.

⁹ I tak np. w XVII wieku najszlachetniejszy ze wszystkich haremów na Bliskim i Środkowym Wschodzie, harem sułtana osmańskiego w Konstantynopolu, był w całości obsadzony kastrowanymi Afrykanami.

Były one związane ściśle z handlem niewolnikami i właśnie w nim szczególnie przydatne (Skicki 2007/2008: 20–25)

4.4. Bolesna droga przez Saharę

Karawany z niewolnikami od wieków wyruszały z terenów Kanem-Bornu ku północy, przemierzając śmiercionośną Saharę. W tej uciążliwej podróży wykorzystywano wspomniany już wyżej łańcuch oaz na terenie Kawar oraz Fezzanu. Przez wiele wieków pierwszym docelowym miastem pustynnym, położonym na terenie dzisiejszej Libii, była Zawila. We wczesnej historii była ona zdominowana przez Berberów Hawara, którzy w większości przyjęli islam w wersji ibadyckiej. O miasto jednak trwały nieustanne walki. Przez pewien czas teren ten kontrolowali nawet władcy Kanem, będący u szczytu swej potęgi. Dzięki swemu handlowemu położeniu i zmieniającym się władcom, miasto nabrało charakteru kosmopolitycznego i bardzo się wzbogaciło. Znane było zwłaszcza ze swojego targowiska niewolników, dostarczanych z dorzecza jeziora Czad. Okres jego świetności zakończył się dość gwałtownie wraz z osmańskim podbojem Fezzanu, który doprowadził do znacznego zakłócenia w funkcjonowaniu dotychczasowych, transsaharyjskich szlaków handlowych. Wpłynęło to na dobrobyt miasta, które też w XVI w. utraciło status stolicy na korzyść Murzuk, zbudowanego także w oparciu o oazę, położoną bardziej na zachód od Zawila. Od XVI w. karawany niewolnicze z terenów Kanem-Bornu wyruszały do Murzuk, które stało się nowym centrum arabskiego handlu niewolnikami i bronią. Miasto posiadało duży fort i było nazywane „Paryżem Sahary”, a armia osmańska utrzymywała w nim stały garnizon. W czasach Heinricha Bartha i Gustava Nachtigala niewolniczy szlak handlowy prowadził z Kukawy do Murzuk, a następnie

do innych miast Maghrebu, głównie Trypolisu, ale także Tunisu i Tlemsen oraz do wielkich ośrodków miejskich Egiptu, głównie do Kairu, Aleksandrii i Damietty. Do tych ostatnich miast niewolnicy trafiali też m.in. szlakiem wiodącym z terenów dzisiejszego Czadu przez Dar Fur i Sudan (Martin 1969; Ehrenkreutz 1990; Lewicki 1960-61; 1962).

Handlowi temu przez wieki sprzyjało duże zapotrzebowanie na niewolników w muzułmańskich miastach Afryki Północnej i Lewantu, gdzie niewolnicy byli wykorzystywani jako pomoc domowa, robotnicy i żołnierze w armiach państwowych, a niewolnice jako nałożnice, konkubiny i prostytutki. Kobiety były cenione najbardziej. Stąd też ok. dwie trzecie czarnych niewolników eksportowanych z Kanem na północ stanowiły młode kobiety i dziewczęta. Niektórzy z niewolników trafiali jeszcze dalej, zapewne także do południowej Mezopotamii, gdzie już w IX w. przebywało wiele tysięcy czarnych niewolników. Żyli tam oni w niezmiernie ciężkich warunkach, pracując przy budowie kanałów nawadniających i przy osuszaniu bagien. Na Półwyspie Iberyjskim znowu czarnoskórzy niewolnicy znani byli ze swojej odwagi, walcząc w armii Almorawidów. Z pewnością popyt na niewolników z Afryki wzrósł po XI w., kiedy to zakończyły się dostawy niewolników z ziem słowiańskich, gdyż zostały one schryścianizowane, oraz ziem tureckich, gdyż te ludy przyjęły islam i tym samym zostały zwolnione z niewolnictwa¹⁰. W dużej mierze ten rozwinięty handel niewolnikami był tzw. handlem zastępczym, ponieważ niewolnicy w społeczeństwach islamskich nie byli zorganizowani tak, by podtrzymywać swą liczbę przez narodziny. Nie mieli bowiem możliwości reprodukcji; nie było zresztą takiej potrzeby, gdyż Afryka Subsaharyjska była ich niewyczerpywanym rezerwuarem. Ponadto niewolnicy z tego regionu Afryki byli cenieni i poszukiwani w świecie arabskim. Nie

¹⁰ Por. Małowist 1987: 257–272.

buntowali się jak Zendżowie¹¹ 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 schwymano odpowiednią liczbę niewolników (Martin 1969; Austen 1992; Thiry 1995).

Przy opisie transatlantyckiego handlu niewolnikami dość często przywołuje się okrutne warunki transportu niewolników panujące na statkach, traktując ten obraz jako symbol niehumanitarnego procederu. Podobnie za taki symbol dla handlu transsaharyjskiego można uznać szlaki karawan, przechodzące przez Wielką Pustynię, gdyż podróże przez Saharę były od zawsze bardzo niebezpieczne. Podczas tej wędrówki wszyscy podróżnicy, zarówno wolni, jak i zniewoleni, musieli stawić czoła poważnym niedostatkom. Burze piaskowe mogły pogrzebać żywcem całą karawanę, zacierały szlaki, powodując zagubienie się. Temperatury bardzo się wahały w dzień i w nocy. Ponadto, podczas gdy handlarze byli ubrani i dosiadali wielbłądów i koni, niewolnicy podróżowali nago i boso, zakuci w łańcuchy na szyjach i obciążeni ciężkimi ładunkami na głowach. Upał w dzień i chłód w nocy mocno dawały im się we znaki. Ci, którzy stali się niezdolni do dalszej drogi, byli poganiani biczowaniem. Gdy ono nie przynosiło skutku, porzucano ich na pewną śmierć. Dlatego też znaczna ich część – być może nawet ponad połowa – umierała w drodze. Mówią o tym relacje świadków z XIX w., co prawda niezbyt licznych, dość impresjonistycznych, ale można z nich wywnioskować, że w tym traktowaniu jest wiele pogardy, która przejawiała się nawet po śmierci, gdyż zmarli zwykłymi poganami, którzy nie zasługują ani na szacunek, ani na

¹¹ Per. *Zanj* lub *Zang* – ‘kraj czarnych’. Inne transliteracje to *Zenj*, *Zinj* i *Zang*. Termin popularny wśród podróżników arabskich.

pochówek: większość martwych niewolników po prostu zostawiano tam, gdzie upadli (Whrigt 2007: 7). W sierpniu 1819 r. George Francis Lyon, angielski oficer marynarki wojennej, który chciał dotrzeć do Nigru, opisał przybycie jednej z takich niewolniczych karawan do Murzuk po pokonaniu 1600 km pieszo przez piaski pustyni. „Pod koniec tego miesiąca przybyła z Bornu duża karawana Arabów, Trypolitańczyków i Tubu, przywożąc ze sobą tysiąc czterystu niewolników obojga płci i w różnym wieku, w większości kobiet. Poprzedziło ich kilka mniejszych grup, z których wiele również przywiozło niewolników. Wyjechaliśmy na spotkanie dużej karawany i zobaczyliśmy, jak wjeżdżają do miasta. To był naprawdę żaloszny widok! Wielu z tych biednych, uciskanych ludzi było tak wyczerpanych, że ledwo mogli chodzić. Ich nogi i stopy były bardzo spuchnięte, a ich ogromne rozmiary uderzająco kontrastowały z ich wychudzonymi ciałami. Wszyscy uginali się pod ciężarem drewna na opał. Nawet biedne małe dzieci, zredukowane do szkieletów z powodu zmęczenia i niedostatku, były zmuszone do noszenia swoich ciężarów, podczas gdy wielu z ich nieludzkich panów jeździło na wielbłądach, z przerażającym batem zwisającym z ich nadgarstków, którym od czasu do czasu zmuszali swoich nieszczęsnych jeńców do posłuszeństwa. Zadbano jednak o to, by przed wjazdem do miasta kobiety uczesały się porządnie i by ich ciała zostały dobrze nasmarowane oliwą, mężczyźni natomiast zostali dokładnie ogoleni” (Lyon 1821: 120).

Wspomina też o odwiecznej wymianie niewolników na konie: „Tubu (*Tibboo*), którzy przyprowadzają niewolników z Bornu, należą do plemion będących nieustannie w drodze; niektórzy pochodzą z Fezzanu. Nigdy nie handlują z Sudanem ze względu na odległość. Chcą wymieniać swoich niewolników na konie, które sprzedają z wielkim zyskiem w głębi kraju, bo chociaż w Bornu są konie, ale nie są one zbyt poważane, w przeciwieństwie do tych z Trypolisu” (Lyon 1821: 120). Nieco dalej mówi o zyskowności

tego handlu, gdyż poniżej Sahary konia można sprzedać za 10 lub 15 niewolników, z których każdy wart jest w portach berberyjskich od 80 do 150 dolarów. Dodaje przy tym z sarkazmem, że „wszyscy handlarze mówią o niewolnikach tak, jak rolnicy o bydłe” i wskazuje, że przed nieszczęśnikami jest jeszcze dalsza, długa droga do Trypolisu, Bengazi lub Egiptu, a zatem kolejne setki kilometrów (Lyon 1821: 120).

Na końcu tej morderczej wędrówki czekała ich niewolnicza praca, która – zdaniem niektórych – nie trwała długo. Szacują oni, że średni „czas służby” niewolnika w islamie – między ostatecznym zakupem a śmiercią – wynosił zaledwie siedem lat. Społeczności niewolników w świecie islamu były wciąż uszczuplane z powodu przedwczesnej śmierci w obcym klimacie, chorób, ale także z powodu złego traktowania i warunków życia. Ponadto dzieci zrodzone z pana i niewolnicy nie mogły być dalej niewolnikami, dlatego też wciąż trzeba było odnawiać ich populację (Wright 2007: 15).

Na handlu tym zarabiał także władca Fezzanu. W roku powyższego opisu był nim Muhammad al Muknî, który słynął z ambicji, podstępności i chciwości. Pobierał on także podatki z handlu niewolnikami. Co roku do Fezzanu przywożono od czterech do pięciu tysięcy niewolników, większość z Bornu. Władca Fezzanu pobierał dwa dolary za każdego przywiezionego niewolnika. Kolejne półtora dolara otrzymywał ze sprzedaży. Ale także sam wyprawiał się po niewolników lub posyłał po nich swoich dowódców, co roku organizując *razzie* do Kanem, Borku i Bahr al Ghazâl, gdzie było wiele grup etnicznych, dotąd niezislamizowanych. Jego podwładni jednak nie mieli żadnych skrupułów, by napadać także na muzułmanów. Każda *razzia* przynosiła od 1000 do 1500 niewolników i co najmniej tyle samo wielbłądów, jedna czwarta zdobytych łupów trafiała do sultana. W 1816 r. sam Al Muknî poprowadził najazd na Kanem, gdzie zaatakował zarówno muzułmanów, jak i pogan. Po spaleniu miasta ścigał ocalałych aż do brzegów rzeki, w której wielu

utonęło, próbując się przeprawić. Inni zostali wyciągnięci z wody. Kobiety i dzieci, które nie miały siły uciec, zostały schwytane na brzegu. Liczba pojmanych tego dnia wyniosła 1800 osób. W drodze powrotnej agresorów zastała burza piaskowa, szalejąca przez dwa dni. Al Muknî wysłał część ludzi i niewolników na poszukiwanie wody. Trzeciego dnia piaszczysty wiatr nie ustawał i zniecierpliwiony wódz rozkazał zabić wszystkich pozostałych niewolników (Lyon 1821: 129–130; Zeltner 1980: 211–212).

5. Odwieczne ścieranie się Przodków i Półksiężyc

Wskazane w pierwszym rozdziale niniejszej książki trudności związane z klasyfikacją ludów żyjących w kotlinie Czadu wynikają głównie ze złożonej historii politycznej, gospodarczej i religijnej. Nawet przyjęty tutaj klucz tożsamości budowanej w oparciu islam nie jest do końca adekwatny i precyzyjny, ukazuje on jednak wpływ tej wielkiej, uniwersalistycznej religii na miejscowe relacje polityczne, ale także i szerzej – kulturowe. Ta nieadekwatność i nieprecyzyjność związana jest z wieloma czynnikami, przede wszystkim zaś z instrumentalnym traktowaniem islamu przez władców i związane z nimi elity polityczne, a także przez fakt, że tak oni sami – jak i ich poddani – przyjmowali islam częściowo, w powolnym procesie oraz w różnym okresie czasowym. To powolne wchłanianie islamu w obieg rodzimej kultury czarno-afrykańskiej, a takie właśnie dominowały także w północnej części dzisiejszego Czadu, wiązało się mocno z jej arabizacją. Jednak nawet i w społecznościach zislamizowanych dawne zwyczaje religijne, powiązane ściśle z wciąż żywotnym pokrewieństwem i powinowactwem, przetrwały w wielu postaciach. Widać to do dzisiaj w kulturach położonych bardziej na południe: im bardziej na południe, tym bardziej struktura tradycyjnych religii afrykańskich, w której centrum pozostawali przodkowie, jest nienaruszona. Dlatego też w tytule tego rozdziału umieszczono symbolicznie przodków¹ jako

¹ Niekiedy określa się tradycyjne religie afrykańskie jako „kult przodków” („manizm”), podkreślając w ten sposób, iż przodkowie odgrywają

najbardziej istotny zwornik rodzimych religii oraz półksiężyc² jako znak pierwotnie bardziej polityczny niż religijny, ale obecnie dość powszechnie kojarzony z islamem.

5.1. Pierwotne struktury społeczno-polityczne Sara

Opisywana w poprzednim rozdziale *razzia*, którą prowadził mbanğ Abu-Sekkin Mohammed, władca Bagirmi, skierowana została na ziemię Gabri. W ich sąsiedztwie mieszkało wiele grup etnicznych z tzw. ludów Środkowego Sudanu. Wśród nich najliczniej reprezentowani byli – i wciąż pozostają – Sara, zwani też Sar lub Madjingay (Madzingai). Nazwano ich tak ze względu na miejscowość Sahr, w czasach kolonialnych znanej jako Fort Archambault. Pierre Kalck, administrator kolonialny i historyk, uważa, że Sara wywodzili się z terenów starożytnej Nubii chrześcijańskiej, skąd przybyli na tereny położone bardziej na północ od swoich dzisiejszych siedzib. Stamtąd zostali wyparci przez ludy muzułmańskie. To właśnie od ich pochodzenia z Nubii wywodzi on nazwę *Sara*, mającą korzenie w arabskim toponimie *an-nāsira* – ‘Nazaret’³, którym także nazywano chrześcijan (*nasārā*)⁴. Podobne twierdzenia przy-

podstawową rolę w religijności Czarnej Afryki. Rytuały odprawiane ku ich czci mają zasadnicze znaczenie. Jednak i to określenie nie wyczerpuje bogactwa tradycyjnych religii afrykańskich.

² Półksiężyc (arab. *hīlal*) w przeszłości można było spotkać na pierwszych monetach kalifatu, a także na monetach egipskich mameluków. Pojawił się on także na sztandarach Imperium Osmańskiego, jak również na flagach współczesnej Algierii, Tunezji i Libii – a zatem ziem związanych relacjami historycznymi z Kanem Bornu. Stąd też obecność tego symbolu w tytule rozdziału.

³ ‘Nazirejczyk’, ‘pochodzący z Nazaretu’, miasta rodzinnego Jezusa (Wehr 1979: 1138).

⁴ Termin ten używany jest także jako *nassara* (dawniej *naasara*) w fulfulde, języku Fulbe, rozpowszechnionym w północnym Kamerunie. Przeniknął

tacza Pierre Mollion (Kalck 1974: 36–37; Mollion 1992: 16). Inni nazwę *Sara* wywodzą od *sarr* – ‘las’ (*Sara* – ‘mieszkaniec lasu) lub też od *sar* – ‘palisada’, ‘ogrodzenie’ otaczające zagrodę, czyli grupę chat zamieszkałych przez rodzinę (Bruel 1930: 177)⁵. Ale *de facto* pod tą nazwą kryje się wiele innych grup etnicznych, posługujących się językami dla siebie dość zrozumiałymi, ale przez badaczy klasyfikowanymi rozmaicie.

Sara reprezentują, miejscami do dziś jeszcze, archaiczną kulturę Nigrytów, i są oni najliczniejszą grupą etniczną w Czadzie. Dawniej było ich jeszcze więcej, ale populację Sara znacznie uszczupliły wielowiekowe najazdy i obracanie ludzi w niewolę. Ich siedziby znajdują się w dorzeczach Szari i Logone oraz m. in. w rejonie wspomnianego Sarh, a także na terenach dzisiejszej Republiki Środkowoafrykańskiej. Wokół miast Sarh i Koumra osiedleni są Gulay, Ngama i Nar, zaś Mbay na brzegach Bahr Sara (Ouham) oraz w okolicach Moïssala i Bédiondo. Murum swoje siedziby mają wokół Laï, Laka w okolicy Béïnamar, Kaba wokół Goré. Pod względem liczebności największą ich podgrupę stanowią Ngambay z Moundou, a następnie Gulay (Gagsou 2006: 11). Ich pochodzenie jest dzisiaj trudne do zrekonstruowania. Wspomniany Pierre Kalck doszukuje się ich korzeni na terenach Nubii i łączy z założeniem legendarnego protopaństwa Gaouga, które znajdowało się wokół Bahr El Ghazal w XVI w. (Kalck 1974: 132).

Przez długie wieki Sara byli rolnikami, uprawiającymi głównie proso, sorgo i rośliny strączkowe, a w czasach bardziej współcze-

on także do innych języków na określenie Europejczyka czy raczej „Białego” w ogólności (Seignobos, Tourneux 2002: 207).

⁵ We wspomnianym wyżej j. fulfulde, który jest językiem wehikularnym dla północnego Kamerunu, znaleźć można także termin *saare*, zapisywany i używany w formie *sare* lub *saré*, na oznaczenie miejscowej zagrody rodzinnej. Jednak z pewnością pochodzi on z fulfulde, gdyż można odnotować obecność tego terminu w tym języku w całej Afryce Zachodniej (Seignobos, Tourneux 2002: 244–245).

nych także bawełnę. Zajmowali się też dodatkowo hodowlą bydła, kóz i drobiu, a nad rzekami także rybołówstwem. Działalność gospodarcza w tym systemie skierowana była od zawsze na produkcję żywności, w całości lub prawie w całości konsumowanej przez producenta lub przez jego grupę lokalną, a jedynie część nadwyżki przechodziła poza tę grupę. To typ gospodarki samowystarczalnej, produkującej „dla domu”. W tego typu gospodarce czas i energia ludzka poświęcone są na produkcję dóbr i wytwarzanie usług dla całej grupy lokalnej. Wśród cech charakterystycznych tej gospodarki wymienia się: małe rozmiary produkcji i dystrybucji, prostą technologię, niewielki asortyment wymienianych dóbr oraz znaczne uzależnienie od środowiska naturalnego (Dalton 1974: 199–204).

Fundamentem tradycyjnej struktury wspólnotowej jest rodzina podstawowa, którą tworzy mężczyzna, kobieta i dzieci zrodzone z ich związku bądź adoptowane. Ale ponadto do rodziny należą także wszyscy krewniacy, niezależnie od tego, czy są oni spokrewnieni w linii prostej, czy w bocznej. Tak więc w tym systemie kategorię „ojca” tworzą również bracia ojca (stryjowie), a nawet jego siostry. Natomiast kategoria „matki” obejmuje matkę biologiczną, jak również jej siostry i braci (wujów). W linii prostej znajduje się tylko jeden stopień pokrewieństwa – „ojca” i „matki”. W związku z tym kategorię „ojca” tworzą także dziadkowie i pradziadkowie, a kategorię „matki” – babki i prababki. Natomiast spokrewnionych i spowinowaconych w linii bocznej nazywa się „braćmi” i „siostrami”. Omawiana rodzina podstawowa występuje zasadniczo w formie monogamicznej, ale są też rozpowszechnione związki poliginiczne. Spotykany na powszechną skalę jest też lewirat. Rodziny Sara są patriarchalne i przeważnie patrilokalne, zorganizowane w patrilinearne rody.

Inną cechą charakterystyczną rodzin poszerzonych była ich dość duża izolacja, wzmacniana przez decentralizację rodową

w ramach jednej grupy etnicznej. To sprzyjało tworzeniu niewielkich struktur społeczno-politycznych o charakterze rodowo-rodzinnym, a zatem opartych na bliskim pokrewieństwie. Rodzina poszerzona stanowiła podstawę do ustalenia własności ziemi i jej dziedzictwa. Była ona także podstawą ekonomii. Rody z reguły dążyły do samowystarczalności. Nie było w nich klas społecznych czy zawodowych. W procesie produkcji i dzielenia dóbr zasadnicze miejsce zajmował starszy rodu, którego pole uprawiane było w pierwszej kolejności. On decydował o własności i uprawach innych członków rodziny. On też nadzorował wszystkie spichlerze w zagrodzie, mając prawo wejścia do nich. Pomimo istnienia indywidualnych form produkcji dóbr w obrębie rodziny, prawo do korzystania z nich było już z reguły wspólnotowe, pod nadzorem ojca rodziny. Stąd też wypływa nakaz niesienia pomocy i solidarności w grupie pokrewieństwa. Egoizm i złamanie tych obowiązków są piętnowane w wychowaniu, a w życiu dorosłym karane.

Sara nie mieli zasadniczo scentralizowanej władzy politycznej, tworzyli doraźnie tylko struktury władzy do wykonania określonych zadań, jak np. czynności kultowych, politycznych czy gospodarczych właśnie. To głowa rodziny miała największą władzę wykonawczą i była organizatorem prac gospodarczych. Stojący nad nią naczelnicy nie mieli *de facto* władzy wykonawczej. Były to pozostałości dawnej struktury społecznej, którą można określić – za klasyfikacją George’a P. Murdocka – jako demokrację pierwotną, opartą na pokrewieństwie, w której rządzący nie przymusza do zrobienia czegoś, lecz przekonuje na drodze dyskusji, opierając się na swoim autorytecie. Ten system władzy przez wielu traktowany był jako anarchiczny z racji charakteryzującej go niechęci do poddania się władzy zwierzchniej (Murdock 1959: 33–35; Barbier 1982: 41). Ten brak stałych i jednoznacznie zdefiniowanych instytucji przywódczych (wodzów) i znacznej decentralizacji władzy potrafił jednak wykształcić różne formy adaptacji, interakcji

i kontroli społecznej, utrzymujące równowagę i spójność grupy. Dlatego też Ryszard Vorbrich proponuje w odniesieniu do tego typu wspólnot, aby zamiast terminologii „władzy” używać określenia „decydujący wpływ” (Vorbrich 1987). Jednak ograniczone możliwości zewnętrznego funkcjonowania rodzin poszerzonych skłaniały też do tworzenia bardziej złożonych modeli społeczno-politycznych, w tradycji antropologicznej zwanych segmentarnymi. Ich dojrzałą konceptualizację przedstawił Edward Evans-Pritchard, badając system polityczny sudańskich Nuerów. Podkreślił on w nim przenikanie się i interakcje wypracowanych struktur typu lineażowego, grup wieku i wspólnot terytorialnych. Traktował je jako podstawowe segmenty całego, dynamicznego systemu władzy politycznej. Jej jądrem jest hierarchiczny układ statusów, związany z systemem lineażowym jako ośrodkiem kontroli relacji zewnętrznych poszczególnych grup (Evans-Pritchard; Vorbrich 2012: 126–130).

Sara i inne grupy etniczne z rozległych, południowych obszarów Czadu przez wieki czerpały z takich właśnie tradycji, w których wspólne dążenie do wypracowania zgody w sprawach ważnych dla społeczności lokalnej było nadrzędne. Dotyczyło to spraw 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). Każda rodzinna zagroda ma tu swoje sanktuarium, rodzaj ołtarzyka, na którym patriarchowie ofiarami zjednują duchy przodków. Sankcją stanowiło wykluczenie jednostki ze społeczności przez oskarżenie jej o czary (w praktyce występowanie przeciwko społeczności). Społeczność ta składała się zwykle z rodzin pochodzących z jednego lineażu, zajmujących określone, wyizolowane terytorium, zwanych *qirka* (wśród wschodnich Sara), *qinka* wśród tych z centrum i *qelka* wśród zachodnich podgrup. Termin ten w rzeczywistości odnosił

się do męskiego przodka, od którego członkowie lineału wywodzili swoje pochodzenie. Lineaż był z reguły największą i zarazem podstawową jednostką większej organizacji społeczno-politycznej, która opierała się właśnie na strukturze rodzinno-terytorialnej. Jej granice terytorialne wyznaczone były przez granice lineażu (niekiedy rodu) i wspólnoty terytorialnej (wsie, kwartały itp.), w której mogło zamieszkiwać więcej lineażu przynależących do różnych rodów. W przymierzach między rodami i lineażami najważniejsze miejsce zajmowały związki małżeńskie, gdyż przy ich zawieraniu kierowano się zasadą egzogamii. Dodatkowo mieszkańców wsi scalały w grupach wspólnie przeżyte obrzędy inicjacji, zwanej *yondo*⁶ czy też *lao*. By wzmocnić jeszcze bardziej więzy grupowe, powszechny w tej kulturze jest zwyczaj zawierania pokrewieństw ideacyjnych, połączonych ze specjalnymi ceremoniami „braterstwa krwi”. To stwarzało dodatkowe więzy, zobowiązujące do solidarności na całe życie (Jaulin 1971; Baumann 1957: 296).

Podobnie jak najwyższą pozycję w hierarchii rodzinnej zajmował ojciec, tak na szczeblu lineażowym (czy rodowym) był to najstarszy potomek⁷ założyciela lineażu (czy rodu). Obydwaj cieszyli się w podległych im wspólnotach niekwestionowanym autorytetem. Ten autorytet najstarszego poparty był wymiarem religijnym, o czym świadczy ołtarz ofiarny umieszczony w pobliżu jego chaty. Była to z pewnością najbardziej pierwotna forma autorytetu wodza (*mbang*). Towarzyszył jej szacunek dla wszystkich starszych lineażu (rodu), tworzących tzw. starszyznę, do której należało się nie

⁶ Te unifikujące grupę wiekową elementy tradycji *yondo* są do dzisiaj kulturowane. Jej współczesne aspekty zostały szerzej omówione m.in. przy okazji strategii mobilizacji etnicznej w latach 1973 i 1974 (Decalo 1977: 296–297).

⁷ Ponieważ wyznaczanie wieku nie było oczywiste w miejscowych społecznościach, niekoniecznie musiał być to ktoś rzeczywiście najstarszy, ale był nim ten, którego uważano za najstarszego i którego autorytet wynikał z zachowania i doświadczenia życiowego.

tylko dzięki osiągnięciu odpowiednio sędziwego wieku, ale także wskutek przejścia koniecznych etapów życia społecznego, takich jak inicjacja, małżeństwo i posiadanie dzieci. We wspólnocie terytorialnej ważną pozycję zajmował najstarszy z lineażu, który jako pierwszy osiedlił się na danym terenie. Jego autorytet był zarazem poparty religijnie pełnieniem funkcji ofiarniczych związanych z obrzędami agrarnymi. Był to tzw. wódz ziemi. Ponośli on odpowiedzialność za dystrybucję ziemi, a także pełnił bardzo ważne funkcje kultowe na poziomie społeczności terytorialnej. Tradycyjna religia zresztą, zwłaszcza podkreślane odniesienie do przodków, uświęcała właściwie każdą ludzką inicjatywę podejmowaną wspólnie z innymi. Dlatego też wszyscy Sara przed podjęciem jakiegokolwiek działania najpierw konsultowali je z przodkami, niekiedy z duchami i bóstwami. Rzadkie natomiast były odniesienia do Boga Stwórcy (Loa), posiadacza kamienia deszczowego i pana burz, a za to bardzo często w miejscowej oraturze wspomina się Sou, bliskiego człowiekowi bohatera, z jego wadami i podstępami, dzięki któremu ludzie otrzymali kopaczkę, bęben, broń i wskazania do życia ze światem duchów (Chapelle 1987: 127).

To rozdrobnienie polityczne zawsze było cechą charakterystyczną społeczeństw Sara, w których – pomimo zagrożenia ze strony najeźdźców – nigdy nie doszło do konsolidacji władzy na znacznej skali terytorialnej, chociaż w czasach podróży Gustawa Nachtigala można było zauważyć tworzące się konfederacje. Omówiony powyżej schematycznie system społeczno-polityczny wypracowywał bowiem także własne strategie wobec zagrożeń zewnętrznych, zwłaszcza związanych z najazdami protopaństw mużulmańskich. Te strategie można zauważyć chociażby w zamieszczonym opisie razzii na wioski Gabri i Kimre. Za najbardziej bezpieczne schronienie, adekwatne do sił i możliwości atakujących, uznane zostały twierdze-drzewa, obsadzone przez poszczególne rodziny. Ale

oprócz twierdź rodzinnych występowały także inne formy obrony, wykraczającej poza te podstawowe struktury, jak chociażby wioski otoczone ziemnym wałem obronnym. W jednej z nich (Kariatu) schronili się po pierwszym, dość skutecznym ataku, mieszkańcy Kimre. Świadczy to o wypracowaniu przez miejscowe społeczności bardziej złożonych, segmentarnych struktur władzy.

5.2. Struktury władzy Ngambay – egzemplifikacja żywotnych tradycji Sara

Przez długi czas na temat Ngambay nie było żadnej monografii, ujmującej w miarę całościową prezentację ich kultury, pomimo że ta społeczność była – i nadal pozostaje – najliczniejszą podgrupą etniczną Sara, a tym samym też jedną z najliczniejszych w całym kraju⁸. Chociaż Ngambay stanowią dość jednorodną grupę kulturową, to jednak można wśród nich wydzielić kilka podgrup, zdefiniowanych zarówno terytorialnie, jak i ekonomicznie. Najliczniejszymi z nich są Makula, którzy uprawiają ryż na obszarach zalewowych na północ od płaskowyżu Benoye. Na samym Benoye

⁸ Jednym z pierwszych opracowań językowych była monografia Charlesa Vandame'a, jezuita, późniejszego arcybiskupa Ndżameny (Vandame 1963). Religii natomiast poświęcona została praca magisterska z misjologii, napisana na Uniwersytecie św. Pawła w Ottawie (Draman 1975–76). W ostatnich latach ukazały się prace dwóch autorów, ukazujące kulturę Ngambay w jej dość szerokiej perspektywie. Autorem jednej z nich – najobszerniejszej – jest Delphin Djekouada Mbai-Ornum, dyplomata czadyjski (Djekouada 2019). Na wyróżnienie jednak zasługuje szereg skromniejszych, ale niezwykle wartościowych wydawnictw, których autorem jest Dingamtoudji Maikoubou, pastor protestancki urodzony w Bébida w regionie Logon Wschodni. Jego dzieła poświęcone są zwłaszcza kulturze materialnej, oraturze i muzyce (Maikoubou 2005, 2006, 2010, 2012, 2015, 2022).

usadowili się Kilang, rolnicy uprawiający głównie sorgo i proso. Murum to zarazem rolnicy i rybacy, natomiast Mbaos znad rzeki Logone żyją przede wszystkim z rybołówstwa. Pomimo tego, że Ngambay żyli przez wieki w niewielkich społecznościach, bez wykształcenia wielkiej, hierarchicznej organizacji politycznej, do dzisiaj udało się im utrzymać wewnętrzną solidarność i troskę o własną kulturę. Dzieje się tak mimo współczesnej różnorodności religijnej, gdyż wielu z nich przyjęło chrześcijaństwo, a część także islam (Goep 1980; Djekouada 2019: 22–24). Wydaje się, że głównym elementem, który wciąż cementuje miejscową społeczność Ngambay, są tradycyjne więzi religijne, zwłaszcza zaś tradycje związane z miejscem przodków w życiu miejscowej społeczności, w życiu rodzinnym i indywidualnym. Przodkowie bowiem wciąż odgrywają ważną rolę w życiu Ngambay. Relacja z nimi pozwala na zachowanie równowagi pomiędzy siłami nadnaturalnymi i tymi bliższymi, ziemskimi, zapewnia kontynuację rodu poprzez płodność tak ludzi, jak i ziemi, strzeże przed utratą zdrowia, wypadkami czy nieporozumieniami w łonie lokalnej społeczności (Draman 1975–1976: 80). To na przodkach zasadza się sakralizacja miejscowej władzy, która jest skoncentrowana w starszyźnie z danego lineażu czy rodu. Tradycyjnie też nie jest ona skupiona w rękach jednego człowieka, który posiadałby wiele uprawnień. Przekroczenie swoich upoważnień może ściągnąć gniew i zemstę przodków. W społeczności ziemskiej władza wykonawcza jest wspomagana i kontrolowana zatem przez starszyznę.

Każda wspólnota Ngambay, czy to ta oparta na więzach krwi, czy ta terytorialna (wioska), posiada radę starszych, zbierającą się, by rozwiązywać problemy wchodzące w zakres ich kompetencji. *Ndi wa dingemje joo kei leb'g el* – ‘dwóch mężczyzn nigdy nie da się przechytryć’ – tłumaczy przysłowie Ngambay wartość tej formy sprawowania władzy (Djekouada 2019: 180). Jest to z reguły nie-

wielki, kilkusobowy, dość stabilny organ. Wspólnota terytorialna (wioska) jest zarządzana przez wodza czy też raczej wodzów. Najczęściej bowiem w wiosce władzę wykonawczą pełnił wódz – *nje-kagbbee*, zwany także *nje-bbee* lub *mbaibbee*, posiadający święte insygnia władzy, zwane *tem dil*, *ngira makorel tâ bara*, przechowywane w jego domostwie. Wywodzi się on z rodu założyciela wioski. Wspólnota terytorialna, którą on zarządza, z reguły nie jest wielka i nie ma on nad sobą żadnej innej władzy. Teren mu podległy należy do różnych rodzin mieszkających w wiosce. W rządzeniu wspomaga go wspomniana wyżej starszyzna. Wódz zapewnia porządek na podległym mu terenie, wymierza sprawiedliwość, prowadzi lokalną dyplomację. Zwykle na obrzeżach wioski mieszka inny z ważnych wodzów – *nje-do-nang* – ‘wódz ziemi’. Paradoksalnie bowiem założyciel wioski rzadko wywodził się z rodu, który najdawniej był osiedlony na tym terenie. Jego ród zachował wpływy, dzierżąc władzę religijną. Na jej mocy (mocy swoich przodków) udziela on pozwoleń na jakiegokolwiek działania związane z uprawą ziemi. On przewodniczy obrzędowi agrarnym, wyznaczając ich początek, przebieg i zakończenie. W jego kompetencjach leży także ochrona przed szarańczę, suszą czy innymi klęskami żywiołowymi, a także przed złymi mocami. On jest znawcą natury – potrafi odszyfrować język, w którym mówi ona do ludzi. On jest informowany o wszystkim. Bez wątpienia znajduje się także w centrum procesów decyzyjnych, chociaż jego władza ma charakter bardziej koordynacyjny. O jej religijnym i zarazem niedominującym charakterze mówi chociażby położenie jego zagrody. Znajdowała się ona tradycyjnie na obrzeżach wioski, w pobliżu buszu. Jego chata łączyła się z reguły z miejscem świętym, wypełnionym różnego rodzaju artefaktami o znaczeniu religijnym (magicznym): kanarkami, wazami, skorupami garnków, kamieniami, niezwykłymi roślinami. Często udawał się on samotnie do buszu, który w tradycji trakto-

wany był jako siedlisko duchów. Z reguły też ściśle współpracował on z ‘wodzem deszczu’ – *nje-ndi*. Ten drugi niekiedy bowiem był odrębnym funkcjonariuszem religijnym, szanowanym nie tylko w jednej wiosce. Posiadał on tajemnice, moce i przedmioty, które mogły przywoływać deszcz lub go powstrzymać. Był on przywoływany i konsultowany zwłaszcza wtedy, gdy deszcze nie były obfite lub gdy panowała susza. On także był z reguły samotnikiem, rzadko pokazującym się publicznie w wiosce. Jego miejscem uprzywilejowanym było *keindi* – sanktuarium deszczu. W miejscowej społeczności ważną funkcję pełnili inni jeszcze funkcjonariusze – wodzowie. Należeli do nich m.in. wódz inicjacji – *nje-lao*, widzący (wróżbita) i uzdrowiciel zarazem – *nje-eer* lub *njenéko*, ‘ofiarnik’ czy też ‘orędownik’ *njepolé-né* (Djekouada 2019: 180–195).

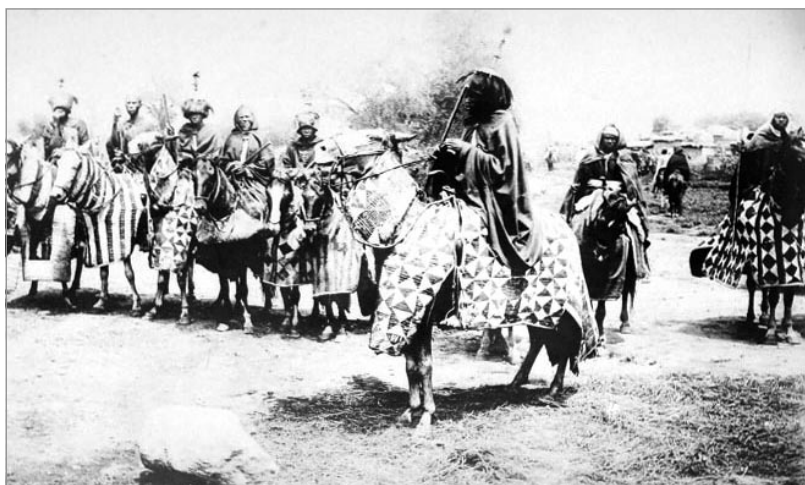
Niektóre wioski były założone i zamieszkane tylko przez rodziny z jednego rodu. Inne składały się z przedstawicieli kilku rodów. Wszyscy dzielili jednak tę samą kulturę i współtworzyli wspólnotę terytorialną, której zagrody rozrzucone były po zadrzewionej równinie, usłanej polanami uprawnymi i zagrodami. Pobliskie tereny zalesione były główną twierdzą Ngambay, którzy chronili się tam w czasach zagrożeń ze strony napadów muzułmańskich. Nie były to jednak jedyne konflikty, gdyż walki i regularne wojny wybuchwały także między poszczególnymi segmentami czy wioskami Ngambay. Ich przyczyną były sąsiedzkie nieporozumienia, spory o ziemie uprawne, rzeki, stawy i jeziora, o zagospodarowywanie buszu, który był wspólną własnością. Także śmierć, która dotykała młodych, rodziła oskarżenia o czary, rzucane najczęściej przeciwnikom. To wszystko prowadziło do prowokacji i konfrontacji, które czasami przybierały postać formalnej wojny. Wewnętrzne walki jednak poddane były pewnym regułom, respektowanym przez wrogie ugrupowania. W bitwie brali udział przede wszystkim mężczyźni, a zatem ci, którzy przeszli obrzędy inicjacyjne. Walczyli oni

pod przywództwem starszej, bardziej doświadczonej osoby o nieskazitelnym charakterze – wodza wojny. Często funkcję tę pełnili *nje-do-nang*, *nje-kagbee* lub *nje-lao*. Kobiety były również czasami obecne w pobliżu pola walki, dostarczając żywności, ale niekiedy też odzyskiwały zagubioną broń, aby przekazać ją swoim wojownikom. Z kobietami nie prowadzono walki. Do bitew używano włóczni, noży rzutnych, łuków, tarczy. Miejsce walki wybierano zawsze poza wioską, stąd też napastnicy wzywali do walki mężczyzn, którzy byli atakowani. Krew mężczyzny musiała spłynąć i wyschnąć w buszu, nie na oczach kobiet i dzieci. Kobiety nie mogły być brutalnie traktowane, nie mówiąc już o gwałcie. Również dzieci nigdy nie były celem ataku. Jeśli kobieta została celowo zabita w bitwie, traktowano to jako zabójstwo obciążające całą lineaż sprawy. W wojnach wewnętrznych unikano również innych nadużyć: nie było grabieży, palenia wiosek, zatruwania źródeł itp. Co więcej, wojna była ściśle ograniczona w czasie – nie można jej było prowadzić od zasiewów do końca żniw. Jeśli była konieczność jej kontynuowania, na ten czas zawierano rozejm (Djekouada 2019: 327–338).

5.3. Silna struktura ponadlokalna – strategia oporu Mundang

Spółczenstwa akefaliczne często przez długie lata z wielkim uporem broniły swej tożsamości i niezależności, opierając się ekspansji sąsiednich organizmów państwowych. Ich taktyką było przede wszystkim chronienie się w strefach refugialnych lub też poszukiwanie stref buforowych, niekiedy nawet w enklawach położonych wewnątrz tych państw. Jednak niektóre etnosy próbowały utworzyć własne organizmy protopaństwowe, opierające się często

na wzorcach zaczerpniętych od najeźdźców. Jedną z takich grup etnicznych byli Mundangowie, którzy nad jeziorami Léré i Tréné potrafili stworzyć własne struktury polityczne, niejako pośrednie między systemem akefalicznym a scentralizowanym organizmem ponadetnicznym. Pomimo swojej strategii defensywnej udało się im zbudować lokalne, silne wodzostwo, zwane w tradycji królestwem. Pozostaje ono żywotne do dzisiaj, mając znaczny wpływ na dużą – bo ponad dwustutysięczną – społeczność Mundagów, żyjących w większości w Czadzie oraz po drugiej stronie granicy – w Kamerunie. Według tradycji swoje korzenie wywodzą właśnie z Kamerunu, z wioski Libé, skąd miał pochodzić Damba, założyciel dynastii w Léré. Wyruszył on stamtąd na początku XVIII w. Na terenach Mundang poślubił on córkę miejscowego wodza. Jego syn – Daba I – był już założycielem wodzostwa Guégou, znajdującego się niedaleko jeziora Léré. Już za jego czasów wodzostwo rozrosło się. Wielka liczba zon kolejnych władców (od 100 do 300)



Kawaleria Mundang (zdjęcie z albumu z wyprawy Molla 1905–1907. Eugène Brussaoux lub Etienne Muston, data nieznaną, Bibliothèque Nationale de France). Domena publiczna.

świadczy o tym, że przez związki małżeńskie zawierano najbardziej podstawowe sojusze lokalne. Ale jest także znakiem potęgi stworzonego organizmu politycznego, który przetrwał jako niezależny ośrodek władzy do czasów kolonizacji europejskiej (Adler 1982, 2000; Djondang 2004).

Alfred Adler, uczeń Georgesa Balandiera, największy znawca Mundang, patrzy na władzę Mundang w perspektywie świętych królestw, w których praktykowano królobójstwo i kazirodztwo. Wykraczając poza schematy, w monografii poświęconej systemowi władzy zawarł on drobiazgowy opis, jak w praktyce funkcjonuje organizacja polityczno-rytualna królestwa o charakterze klanowym, ale „ograniczonym” systemem monarchicznym. W kolejnej monografii natomiast przedstawił on teoretyczne rozszerzenie mistrzowskiego studium świętej królewskości Moundang z Czadu, próbując skonstruować ogólne pojęcie władzy królewskiej. Z pewnością nietuzinkowe refleksje Alfreda Adlera miały wpływ na kolejną odsłonę badań terenowych Kees Schilder, przeprowadzonych w latach 1989–1990 i 1992, na temat delikatnej kwestii etniczności, która w ostatnich czasach jest poddawana dyskusji w kontekście pytania, czy pozostaje tworem ideologii kolonialnej, czy też jest to podstawowy fakt antropologii kulturowej. Według tych badań Mundang swoją etniczność traktują jako przedłużenie i metaforę rodu, odwołując się do tych samych zasad budowania tożsamości zbiorowej. Jej podstawą pozostaje wciąż miejscowy system pokrewieństwa, którego jednostka (osoba) nie można zmienić. Podobną zasadę przyjęto w konstruowaniu bardziej złożonego modelu społecznego i zarazem bardziej złożonej koncepcji tożsamości zbiorowej. Ten agnacyjny model tożsamości zbiorowej pozostaje zamknięty, ale jednak obejmuje on o wiele szerszą zbiorowość, łącząc ją bardzo silnymi więzami – świadomością, że wszyscy są spokrewnieni. Sprzyja to z pewnością ustanowieniu sieci przymierzy

natury politycznej i ekonomicznej, co poszerza pole interakcji społecznych, chociaż wprowadza zaburzenia w miejscowym systemie pokrewieństwa poprzez dwuznaczność w używanej terminologii. Jak określił to Kees Schilder, grupę etniczną Mundang tworzy zbiór związków rodzinnych, budowanych na wzór piramidy (Adler 1982; Schilder 1994: 53–54; Vorbrich 2012: 96–99).

5.4. Niewolniczy szlak handlowy Wadai–Cyrenajka

Mówiąc o symbolicznym starciu przodków i półksiężyca w poprzednich rozdziałach, koncentrowano się przede wszystkim na największej potędze regionalnej – Kanem-Bornu. Wspomniano tylko krótko o innych państwach ościennych, w tym o prawdziwej potędze muzułmańskiej, którą stworzyli na wschodzie dzisiejszego Czadu władcy z dynastii Kolak, rządzący w Wadai od XVII do XX w. Potęga i bogactwo tego państwa osadzały się także na zdobywaniu niewolników w organizowanych systematycznie wyprawach oraz na handlu niewolnikami. Od wschodu ekspansję Wadai hamowała potęga Dar Furu, od zachodu natomiast Bornu i jego satelity. Na południu jednak rozciągała się wielka możliwość ekspansji. Tam przede wszystkim władcy z dynastii Kolak pozyskiwali niewolników, cierpliwie także poszerzając swoje strefy wpływów na wschód. Mówią o tym walki i sojusze z władcami mniejszych, muzułmańskich sułtanatów, takich jak Dar Sila, Dar Kuti⁹ czy dar Dar Runga. Te mniejsze jednostki państwowe tworzyły się na obrzeżach większych, przyjmując podobny styl rządzenia i opierając

⁹ 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.

swoje zasoby również o wymuszane daniny, grabieże i polowania na niewolników. Przykładem może być chociażby pierwszy z wymienionych sułtanatów, według tradycji ustnej powstały wskutek nieporozumienia w łonie rządzącej rodziny muzułmańskiej w Dar Furze. Dało to początek nowemu sułtanatowi Dar Sila Daju ze stolicą w Goz Beïda. Z kolei nieporozumienia w rodzinie władcy w nowym miejscu dały początek innemu protopaństwu, sułtanatowi Dar Daju ze stolicą w Mongo. Dar Sila był najbardziej wysuniętym na południe ogniwem łańcucha sułtanatów, który stanowił granicę między historycznym sułtanatem Dar Fur w zachodnim Sudanie a sułtanatem Wadai. Większość jego populacji stanowili Daju, ale zamieszkiwały go także inne ludy, w tym także Kara Gula i Banda, z których wielu zostało przywiezionych do Dar Sila jako niewolnicy (Kapteijns 1983).



Oddział wojowników sułtana z Dar Sila (Bruehl 1918).

Niezależność i potęga Wadai były także możliwe na początku XIX w. dzięki utworzeniu nowego szlaku handlowego, wiodącego z Wara, stolicy państwa, przez Kufrę do Awjila i Jalu, pobliskich oaz w starożytnej Cyrenajce. Kontakty handlowe na szlaku Kufra–Awjila (Augila, Audżila) i Jalu (Gialo) istniały od dawna. Poświadcza je Gerhard Rohlfs, badacz i podróżnik niemiecki, który w 1869 r. zbadał Pustynię Libijską aż do Kufry. Według niego wzmianka Leona Afrykańczyka (Leo Africanus) o oazie w krainie Berdoa, odwiedzonej pod koniec XV przez karawanę przybywającą z Awjila, może być utożsamiana właśnie z Kufrą. „Jeśli chodzi o nazwę Kufra – pisze on – to oczywiście pochodzi ono od arabskiego Kafir, w liczbie mnogiej Kafara, co oznacza niewiernego. Kufra oznacza zatem ziemię niewierzących. Według Brugscha, Kafir w języku koptyjskim, jak informuje nas Camperio w »Esploratore«¹⁰, styczeń 1880, oznacza również małe miejsce, zamieszkane przez pogan” (Rohlfs 1881: 266). Kufra nie poddała się panowaniu Osmanów. Od wieków była własnością jednego z plemion Tubu. W 1840 r. oazę podbili Zuwayya, członkowie jednego z głównych arabskich plemion beduińskich Cyrenajki i Fezzanu, podporządkowując sobie miejscowych Tubu (Carbou 1912).

Poruszanie się po szlaku handlowym z terenów Czadu przez Kufrę było z pewnością ułatwione, chociażby ze względu na Tubu, którzy zamieszkiwali obszar południowo-wschodniej Sahary, głównie góry Tibesti, Borku, a także północną część wyżyny Ennedi. Był to jednak szlak uważany za trudny i niebezpieczny. Intensyfikacja tych kontaktów nastąpiła w XIX w. Dennis D. Cordell, historyk afrykańskich migracji, odnotował w jednym ze swoich artykułów, że ok. 1810 r. kupiec Majabra¹¹ z Jalu o imieniu

¹⁰ Czasopismo „L’Esploratore. Giornale di viaggi e geografia commercial”, wydawane przez Manfredo Camperio, włoskiego geografę i polityka zarazem.

¹¹ Grupa etniczna dominująca w regionie Jalu.

Scheymah zgubił się podczas podróży do Wadai przez Murzuk w Fezzanie. Odnalazł go człowiek z grupy etnicznej Bidayat (Zagawa), który zabrał go przez Ounianga do Wara, starej stolicy Wadai. W Wara Scheymah zaproponował sułtanowi Wadai, którym był Abd al-Karim Sabun (1804–1815), otwarcie nowego szlaku karawanowego do Wara do Bengazi, przez Kufre, Awjila i Jalu. Ta nowa trasa omijała zarówno Fezzan, jak i Dar Fur, państwa, które dotąd kontrolowały handel we wschodniej części Sahary. Droga wykorzystywała grupę jezior w regionie Ounianga oraz oazy w tej części Sahary. Pierwsze karawany przejechały tą trasą w 1809 r. (Cordell 1977: 22). Docierały następnie do Jalu i Awjila, dwóch znajdujących się relatywnie blisko siebie oaz, i ośrodków handlowych. Od wieków znana była zwłaszcza Awjila, która już w X w. była ważnym etapem na szlaku handlowym między berberyjską stolicą Zawila w Fezzanie a nowo założoną stolicą Fatymidów w Kairze w Egipcie. Także główny szlak karawanowy wschód–zachód z Kairu do Trypolisu i Tunisu prowadził przez Jalu i Awjila. Z Awjila wyruszały też regularnie karawany do Kanem-Bornu i niewielkiego wówczas portu Bengazi. Głównym przedmiotem handlu byli niewolnicy. Poświadczają to relacje podróżników europejskich z XIX w. I tak na przykład Jean-Raymond Pacho podczas swojej wizyty w 1825 r. stwierdził, że w Awjila handel niewolnikami jest jedynym celem, a miejscowi ludzie spędzają najlepsze lata na grabieżach w głębi Afryki, porywając młodych Czarnych, aby ich sprzedać na targach niewolników w Kairze i Trypolisie. Brytyjski podróżnik James Hamilton, który był w Augili w 1852 r., stwierdził, że tamtejsi chłopcy „rozpoczynają swoje praktyki w handlu od podróży do Bengazi, po których wkrótce następują dłuższe kursy do Egiptu i Fezzanu” (Wright 2007: 104).

Jedna karawana na szlaku z Wadai do Awjila potrafiła liczyć dwieście lub trzysta wielbłądów przewożących kość słoniową i skóry



Kazba w Murzuk (Nachtigal 1889: 88).

wraz z partią niewolników. Dla przemieszczających się karawan niewolników największymi wyzwaniem było przejście ok. 450 mil z Tekro w północnym Borku do Kufry i długie odcinki z Kufry do Jalu. Według doniesień brytyjskich pracowników konsularnych z Bengazi poszczególne odcinki wymagały po 14 godzin intensywnego marszu każdy, z krótkim postojem w Kufrze, gdyż po drodze nie było pastwisk dla wielbłądów. Taka wyczerpująca podróż była katorgą dla niedożywionych niewolników. W 1841 r. wicekonsul Thomas Wood z Benghazi odnotował, że „niewolnicy z Wadai, ogólnie rzecz biorąc, przybywają w znacznie gorszym stanie niż ci z Fezzanu”. W 1847 r. w doniesieniach konsularnych z Trypolisu do Londynu jest mowa o śmierci wielu młodych niewolnic z powodu „zmęczenia i cierpienia podczas długiej podróży” z Wadai. Ponieważ karawany nie mogły zwalniać tempa ani zatrzymać się dłużej, wielu niewolników było po prostu porzucanych na śmierć w drodze. W maju 1850 r. wicekonsul Herman wyruszył z Bengazi,



Grupa niewolnic na targu w Murzuk (Nachtigal 1889: 98).

by obserwować przybycie wielkiej karawany niewolników z Wadai. Jak napisał, miała ona około 2000 metrów długości „i poruszała się z prędkością dwóch mil na godzinę w idealnej ciszy”. Karawana przywozła 1200 niewolników, z czego 9/10 z nich stanowiły kobiety i dziewczęta. 430 niewolników zmarło po drodze podczas 162 dni podróży między Wadai a Awjila. Tenże wicekonsul przytoczył również fakt, że sułtan z Wadai wysłał 40 swoich ludzi na pielgrzymkę do Mekki wraz z karawaną, „a wraz z nimi 100 niewolników, aby pokryć koszty tej pobożnej misji” (Wright 2007: 106–108).

5.5. Przywódca sanusijja – nowi władcy szlaku Wadai–Cyrenajka

Na początku lat trzydziestych na pielgrzymkę do Mekki udał się z Wadai także Muhammad al-Sharif ibn Salih, brat znamienitego władcy Abd al-Karima Sabuna. Tam spotkał się on między innymi z Muhammadem ibn Alim al-Sanusim („Wielkim Sanusim”), który zasłynął przede wszystkim jako założyciel sufickiego bractwa sanusijja. Muhammad Ali al-Sanusi urodził się w algierskiej wiosce al-Wasita, w rodzinie duchownych muzułmańskich pochodzenia berberyjskiego, ale za swego dalekiego przodka uważał Alego, zięcia Mahometa. Poszukiwanie mistrzów duchowych zaprowadziło go najpierw do marokańskiego Fezu, gdzie przez czternaście lat studiował m.in. pod kierunkiem założycieli bractw darkawijja i tidzanijja. W 1824 r. rozpoczął studia w al-Azharze w Egipcie, a następnie w Mekce, gdzie zetknął się z prawnikiem i założycielem bractwa ahmadijja – Ahmadem ibn Idrisem al-Fasim, który należał do twórców neosufizmu. Ruch ten odrzucał możliwość mistycznego zespolenia z Bogiem, ale proponował techniki prowadzące do duchowej jedności z prorokiem Mahometem. Pod jego wpływem Muhammad Ali al-Sanusi założył ok. 1836 r. pierwszą zawiję¹² na górze Abu Qubajs w pobliżu Mekki. Wskutek wrogości miejscowych ulemów udał się do Cyrenaki, gdzie w miejscowości al-Bajda utworzył nową zawiję, która stała się w kolejnych latach główną siedzibą bractwa sanusijja¹³. Jego doktryna zalecała powrót do

¹² L.mn. *zawaja*, rodzaj klasztoru. Termin pokrewny terminowi *ribat*, oznaczającemu pustelnię muzułmańskiego ascety, wokół której mieszkali jego uczniowie i zwolennicy. Na jej terenie z reguły znajdowały się pomieszczenia modlitwne, świątynia, szkoła koraniczna oraz część mieszkalna – izby dla uczniów, pielgrzymów i podróżnych.

¹³ Ok. 1856 r. głównym ośrodkiem bractwa zostało Al-Dżaghbug, przy granicy Libii z Egiptem, gdzie znajduje się grób Al-Sanusiego. Jego wnuk

źródeł islamu i bezpośrednią interpretację świętych ksiąg. Starła się też chronić islam przed wpływami kultury Zachodu. W tych zasadniczych rysach doktryny bractwa zauważyć można było duży wpływ wahabitów. Bractwo kierowało swoją ekspansję głównie na południe, w kierunku jeziora Czad i państw Wadai oraz Dar Fur, tworząc prężne osady (*zawaja*), mające charakter nie tylko miejsc życia duchowego i nauczania, ale także militarny (Martin 1992; Laoust 1977: 355; Piłaszewicz 1994: 211–213).

W 1838 r.¹⁴ sułtan Dar Furu interweniował w Wadai pogrążonym w kryzysie, umożliwiając dojście do władzy Muhammada al-Sharifa (1838–1858) w zamian za lojalność i daninę. Muhammad al-Sharif nie pozostał jednak marionetką. Jego wspomniane wyżej spotkanie i znajomość z założycielem bractwa sanusijja miały duży wpływ na losy handlu niewolnikami na szlaku Wara–Kufra–Awjila, z którego Wadai czerpało zasoby, konieczne nie tylko do nowych wypraw niewolniczych, ale także utworzenia z państwa lokalnej potęgi. Nowy władca zawarł z Muhammadem ibn Alim al-Sanusim układ korzystny dla obydwu stron. Współcześnie rola bractwa sanusijja w handlu czarnymi niewolnikami, sprowadzanymi z południa, i bronią palną, sprowadzaną z północy, wywoływało gorące debaty. Bractwo to było jedyną siłą na tej długiej trasie handlowej z Wadai do Cyrenajki, zdolną zapewnić bezpieczeństwo



Wojownik z bractwa sanusijja.
Domena publiczna.

– Idris I – został pierwszym i jedynym królem niepodległego Zjednoczonego Królestwa Libii.

¹⁴ Według innych w 1835 r.

karawanom. Czerpało zyski z własnego handlu, pobierało opłaty od innych, wynajmowało przestrzeń do wypoczynku i magazynowania towarów oraz otrzymywało dary i ofiary od kupców. Ziemię wzdłuż tego szlaku krok po kroku przechodziły pod wpływem Sanusiego. W ten sposób bractwo umiejętnie włączyło się w życie plemienne Cyrenajki, wschodniej Sahary i Sudanu jako organizacja polityczna, gospodarcza i społeczna, a także organizacja z wyraźnym przesłaniem religijnym. To przesłanie religijne wydawało się kluczowe i było wspierane solidnym nauczaniem muzułmańskim, czego dotąd brak było w tym regionie. Jego *zawaja* były strategicznie rozmieszczone wzdłuż tego szlaku i w miejscach, gdzie duchowe i materialne oddziaływanie bractwa mogło mieć największy wpływ. Handel niewolnikami i bronią przynosił znaczne korzyści ekonomiczne wszystkim zaangażowanym stronom. Nawet samo bractwo potrzebowało niewolników jako służących, pracowników do obsługi karawan i do pracy na rozległych polach i w licznych ogrodach, znajdujących się przy pustynnych oazach. Organizacja znacznie poprawiła także bezpieczeństwo i warunki podróży na tym szlaku, budując swoje *zawaja* w odpowiednich odstępach i trzymając w ryzach potencjalnych buntowników. Bractwo oferowało także kupcom i innym podróżnym zaplecze, reguły handlowe, a nawet podstawowe usługi pocztowe. Nabrało ono charakteru wielonarodowego, biorąc pod uwagę różnice etniczne panujące także w tym regionie Afryki (Cordell 1977: 22–24; Wright 2007: 104–105).

Od połowy XIX w. szlak handlowy przez Kufrę ku północy zaczął się w Abéché – nowej stolicy Wadai. Zyskał on na znaczeniu zwłaszcza w latach osiemdziesiątych XIX w., kiedy to rewolucja Mahdiego zakłóciła handel niewolnikami w Sudanie, zwłaszcza wzdłuż Nilu. Można powiedzieć, że tym okresie ten właśnie szlak handlu niewolnikami stał się najbardziej ruchliwym i najważniejszym szlakiem transsaharyjskim, chociaż był on zara-

zem najodleglejszy i prawdopodobnie najtrudniejszy. Jego udrożnienie było możliwe dzięki dalszej ekspansji bractwa sanusijja na tereny w pobliżu dzisiejszej Republiki Czadu oraz bezpośrednio w jego północne obszary. Stało się to już po śmierci Muhammada al-Sanusiego (Wielkiego Sanusiego), który przekazał władzę nad bractwem swojemu synowi, Muhammadowi al Madhiemu. Jego imię miało znaczenie symboliczne i rzeczywiście, nawet bardziej niż jego ojciec potrafił on przyciągać tłumy. W 1895 r. przesunął wpływy bractwa dalej na pustynię i uczynił Kufrę stolicą sanusijji. W 1899 r. udał się jeszcze dalej i osiadł w Gouro – już na terenie dzisiejszego Czadu, u podnóża Tibesti, gdzie zmarł w 1902 r. Jego zwolennicy zbudowali tam dla niego mauzoleum, do którego przybywali pielgrzymi. Wybór Kufry, a następnie Gouro wskazywał na ukierunkowanie ekspansji bractwa na tereny zamieszkiwane przez Tubu, tj. Tibesti, Kawar, Borku, Ennedi, Bahr al Ghazal i Kanem. Między rokiem 1899 a 1913 powstało aż siedem *zawaja* na obszarze Czadu: Gouro, Yarda, Ain Galakka, Woun (Faya), Ounianga Kabir, Ounianga Saghir i Bir Alali. Do nich można dodać zawiję niedaleko Dirkou, na terenie dzisiejszego Nigru. Ścisła współpraca między władzami bractwa i kolejnymi sułtanami Wadai (Ali ibn Muhammad, Yusuf ibn Ali, Ibrahim ibn Ali) i ich otoczeniem rozwijała się dynamicznie. Handel niewolnikami, przynajmniej na środkowych odcinkach, nie był nadzorowany przez żadną zewnętrzną władzę kolonialną i trwał aż do lat dwudziestych XX w., Francuzi bowiem w pełni kontrolowali Borku i Ennedi dopiero po I wojnie światowej, a garnizony w Tibesti założyli dopiero w 1929 r. Włosi natomiast zajęli Fezzan w 1930 r. i Kufrę w 1931 r. (Duveyrier 1884; Miège 1975; Triaud 1996: 13–14).

Przy okazji omawiania handlu transsaharyjskiego od długiego już czasu trwa spór o liczby niewolników, wywożonych tą drogą przez ponad tysiąc lat. Ze względu na szczupłość i wybiórczość źródeł szacunkowe dane wahają się od kilku (czterech) milionów

do liczb zbliżonych do handlu transatlantyckiego z lat 1500–1870, gdzie jednak także występują znaczne rozbieżności, od ok. 9,5 mln do 15 milionów niewolników. Te spory jednak, kładące nacisk na liczby, często na drugi plan spychają to, co jest najistotniejsze w tym okrutnym procederze: ogrom nieszczęść i upokorzeń, na jakie narażone były ofiary, tym bardziej że przytłaczającą większość wśród nich stanowiły młode kobiety oraz dzieci. Przedstawione powyżej wyimki z tej poniżającej człowieka drogi niewolniczej są tylko drobnymi reminiscencjami wielkiej, ludzkiej tragedii (Curtin 1969; Wright 2007).

6. Podbój francuski – nowe fundamenty Republiki Czadu

Islam – religia dominująca na dworach najbardziej znaczących władców na terenie Czadu – nie chronił jednak od wewnętrznych walk dynastycznych, a także od wojen z sąsiadami. Pojawienie się Francji w tej części Afryki doprowadziło bardzo szybko do wielkich zmian w miejscowych relacjach i układach sił, gdyż za nowym graczem politycznym stała niespotykana tutaj siła militarna i gospodarcza. Jednak nawet odmiennosc religijna i kulturowa europejskiej potęgi nie zjednoczyła miejscowych władców muzułmańskich. Prowadzili oni nadal korzystną dla siebie i swego otoczenia politykę, starając się zachować jak najwięcej władzy i przestrzeni. Od wieków bowiem władcy muzułmańscy z tego regionu Afryki ulegali pokusie podbijania rozległych przestrzeni, trudnych do wykorzystania i administrowania. Stąd też ich władza była z natury krucha, ulegała szybkiej dekadencji czy nawet ruinie. Na gruzach dawnych potęg i mniejszych państw oraz na współpracy z tym, co po nich zostało, nowy władca – Republika Francuska – rozpoczął budowę swojej kolonii, która dała podwaliny pod przyszłą Republikę Czadu. W tym procesie podboju i kolonizacji zauważyć też można, że islam traktowany jako religia władcy i jego dworu nie wykraczał w swojej funkcji jednoczącej (politycznej) poza wypracowaną strefę wpływów. A ta od wieków była kształtowana przez konflikty i współpracę, co przynosiło wciąż nowe, szybko zmieniające się sojusze. Z jednej strony bowiem islam był czynnikiem scalającym – na zasadzie sojuszu władzy – lokalne, różnorodne etniczne społeczności, z drugiej strony jednak nie wypracował on

choćby wspólnego bloku walki z „niewiernymi”, tzn. z nominalnie chrześcijańskimi Francuzami, gdyż francuskie idee laickości państwa były zupełnie obce miejscowym społecznościom.

6.1. Rabih Fadlallah – zwycięstwa sprawnej armii i spektakularna klęska

Słabość państw muzułmańskich w Kotlinie Czadu pod koniec XIX w., opartych głównie na przywódcy i jego drużynie, uwidoczniła armia stworzona przez Rabiha¹. Służył on najpierw u boku Zubeira Paszy², znanego w Sudanie łowcy i handlarza niewolników, który w 1874 r. podbił sułtanat Dar Fur. 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. Rabih opuścił jego oddziały i na czele swoich ok. 800 *bazinguers*³ – pieszych żołnierzy uzbrojonych w 400 karabinów – wyruszył na podbój *Dar Fertit* – „Kraju Niewolników”⁴ – czyli ziem na południe od Dar Furu. Tam postanowił wykroić dla siebie własne państwo, a raczej ostoję dla intratnego handlu niewolnikami (Róžański 2018). Czynił to na ziemiach Gbaya i Banda, którzy zamieszkiwali pogranicze dzisiejszego Sudanu Południowego (Bahr el Ghazal)

1 Rabeh, Rabih Fadlallah, a właściwie Rābiḥ az-Zubayr Ibn Faḍl Allāh.

2 Al-Zubayr Rahma Mansur. 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’.

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

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

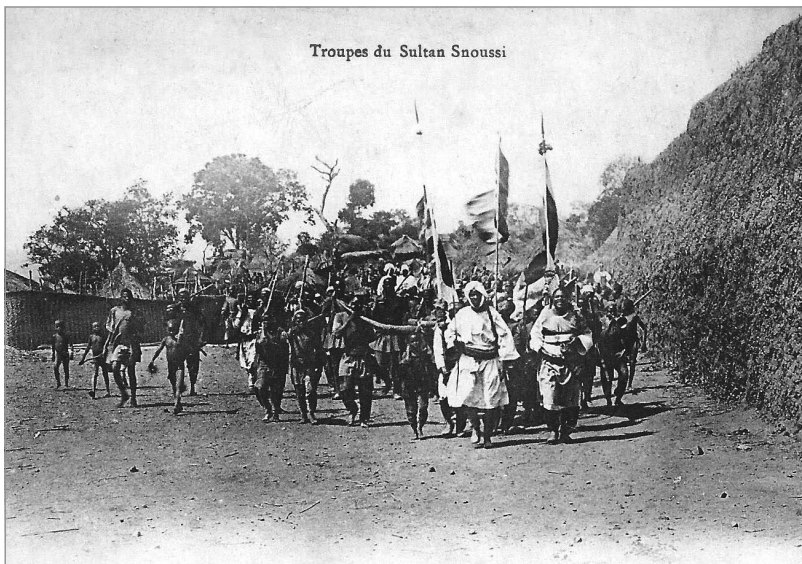
i Republiki Środkowoafrykańskiej. Wzorem ówczesnych przywódców muzułmańskich, przede wszystkim Zubeira Paszy, wcielał siłą do swoich oddziałów młodocianych niewolników i poddawał silnej indoktrynacji koranicznej. Było to szkolenie przypominające w jakiś sposób rekrutację dzieci-żołnierzy do dzisiejszych samozwańczych armii, m.in. do tej operującej współcześnie na tych samych terenach⁵. Podstawę indoktrynacji stanowiły Koran i Sunna, gdyż Rabił, podobnie jak jego dawny mentor Zubeir Pasza, swoją władzę legitymizował islamem. „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, wprowadziłem prawa, aby przynieść cywilizację; i rozszerzyć stosunki handlowe” – charakteryzował swoje działania Zubeir Pasza (Zeltner 1988: 25).

Ten system budowania oddanej armii opartej na niewolnikach był dość rozpowszechniony w krajach islamu już w VIII i IX w., chociaż jego geneza nie jest w pełni jasna. Na ogół przyjmuje się, że władcy muzułmańscy chętnie otaczali się gwardią złożoną z własnych niewolników, ponieważ mogli na nich polegać jako na zupełnie zależnych od siebie, obcych w stosunku do otaczającego ich środowiska i z nim niezwiązanych. Przykładem takiej armii w Egipcie byli mamelucy, a więc niewolnicy, zaś w imperium osmańskim słynni janczarowie, którzy byli właśnie uważani za niewolników sułtana, rekrutowanych najczęściej spośród młodzieży przymusowo odbieranej poddanym chrześcijańskim (Małowist 1987: 258–260).

Początkowo Rabił wraz ze swoją armią trzymał się zachodnich, umownych granic *Dar Fertit*, swoistej „ziemi niczyjej”, od lat napadanej przez Dar Fur i Waddai, gdzie pozyskiwano dobra materialne

⁵ Np. Armii Bożego Oporu.

i niewolników. W drugiej połowie 1879 r. Rabiḥ opuścił dorzecza Bahr el Ghazal i Ubangi, wkraczając do dorzecza Szari, a dokładniej do dorzecza jeziora Czad. Jego armia liczyła wówczas prawdopodobnie ok. 1000 mężczyzn, za którymi podążały ich żony, dzieci i niewolnicy. Na jego drodze znalazło się Dar al Kuti, które było wodzostwem mużułmańskim, zwasalizowanym przez Dar Runga. Dar Runga z kolei było zwasalizowane przez Wadai. I to właśnie ochrona wojskowa z Wadai chroniła Dar Runga i Dar al-Kuti przed zakusami Rabiḥa. W 1890 r. Rabiḥ jednak odsunął od władzy Kobera, władcę Dar al-Kuti, i w jego miejsce obsadził jego bratanek, Muhammada al-Sanussiego⁶, pochodzącego z Wadai gorącego zwolennika bractwa sanusijja. Zwasalizował on także sułtana Dar



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

⁶ Ur. ok. 1850 r., rządził w latach 1890–1911.

Runga. W ten sposób role Dar al-Kuti i Dar Runga odwróciły się. Wywołało to sprzeciw sułtana z Wadai. W październiku 1894 r. armia Wadai zaatakowała i zniszczyła Chá, stolicę Dar al-Kuti, zmuszając al-Sanussiego do utrzymania wędrownej władzy przez dwa lata. Po tym czasie założył on jednak nową, ufortyfikowaną osadę w N'Délé, które stało się nową stolicą (Simiti 2014).

W latach dziewięćdziesiątych XIX w. wieku Dar al-Kuti zaczęło znajdować się pod presją Francji, której ambasadorami byli różni odkrywcy, szukający szlaków łączących dorzecza rzek Ubangi i Szari. Rzeki były bowiem wówczas podstawowymi i drożnymi szlakami w tropikalnych lasach. Wielu z nich, m.in. Léon de Poumayrac i Alfred Fourneau, dotarło do terenów w pobliżu Dar al-Kuti. W 1890 r. Komitet Afryki Francuskiej (Comité de l'Afrique française) zorganizował ekspedycję nad jezioro Czad. Jej kierownictwo objął Paul Crampel, prywatny sekretarz Pierre'a Savorgnana de Brazza. We wrześniu zszedł on na ląd w Bangi nad rzeką Ubangi, ostatnim przyczółku francuskiej okupacji, i powędrował w głąb kraju na północ. Kilka miesięcy później dotarł do granic al-Kuti, gdzie 9 kwietnia 1891 r. wraz ze swoimi towarzyszami został zabity przez al-Sanussiego, który lojalnie przekazał zdobytą broń Rabihowi (Kalck 1993). Był to pierwszy sygnał do nieuchronnego konfliktu Francji, realizującej swe ambicje imperialne i lokalnych państw muzułmańskich, mających także ambicje podboju. Jednak obydwie te plany i techniczne możliwości dzieliła przepaść. Już następne wyprawy francuskie skierowane na te tereny zakończyły się sukcesem. Pierwszą z nich była wyprawa kierowana przez Jana Dybowskiego (3 listopada 1891–30 marca 1892). Drugą (29 czerwca 1892–22 marca 1893) kierował Casimir Maistre, który potwierdził definitywnie, że rzeki Szari i Logone są żeglowne o każdej porze roku, i że płyną w kierunku jeziora Czad. On też zapoczątkował francuskie wpływy w Baguirmi.

W 1892 r. Rabiḥ postanowił uderzyć bardziej na północ. W marcu 1893 r. jego oddziały spaliły Massenę, stolicę Bagirmi. Wówczas mbanḡ Abd ar-Raḥman Gawrang⁷ przeniósł swoją stolicę do Chekna. W tym samym roku armia Rabiḡa 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 Rabiḡowi 15 000 zbrojnych, którzy zostali pokonani w maju lub we wrześniu 1893 r. w Am Hobbio (na południe od Dikoa), a następnie w Legaroua. Po zdławieniu oporu Rabiḡ założył swoją stolicę w Dikoa i zbudował tam dla siebie okazały pałac. Rabiḡ rządził swoim nowym państwem przez siedem lat. Ustanowił w Bornu



Mbanḡ Abd ar-Raḥman Gawrang (z lewej) i sultan Da'ud Murra (Bruel 1918).

⁷ Gaurang, Gaourand, Gaorang, Gwaranga, rządził w latach 1885–1918.

system rządów pośrednich, który łączył ograniczoną autonomię poddanych lokalnych wodzów z obcą kontrolą centralną (Zelter 1988: 22–151; Horowitz 1970).

Po zdobyciu Bornu zagrożenie ze strony Rabiha wzrosło jeszcze bardziej dla pozostałych państw muzułmańskich w regionie, tym bardziej że już w 1895 r. Rabihi podporządkował sobie sułtana Mandara. Wobec nowego zagrożenia władca Bagirmi oddał się w październiku 1897 r. pod protekcję Francji, podpisując traktat sojuszniczy. Uczynił to podczas kolejnej wyprawy francuskiej, którą kierował Émile Gentil. Wyprawa ta 1 listopada 1897 r. dotarła do jeziora Czad, wykorzystując statek rzeczny Léon Blot. Rabihi Faddallah uznał podpisanie traktatu za zdradę i na początku 1898 r. zdecydował się zaatakować Bagirmi. Sułtan Gawrang wezwał wówczas na pomoc Francuzów, z którymi podpisał traktat. Francuzi w odpowiedzi wysłali w styczniu 1899 r. na wschód wojskową kolumnę, dowodzoną przez kapitanów Paula Vouleta i Juliana Chanoine'a, operującą nad Nigrem. Po drodze jednak ci żołnierze w służbie Francji dopuszczali się okrucieństw, stąd też z Paryża posłany został pułkownik Jean-François Klobb, który miał przejąć kontrolę nad misją wojskową. Został on jednak zabity, podobnie jak kapitanowie Voulet i Chanoine. Ocalałych z wewnętrznych starć żołnierzy poprowadzili ostatecznie porucznicy Paul Joalland i Octave F. Meynier (Mathieu 1996; Klobb, Meynier 2009; Taithe 2009, 2017). Ta ekspedycja była jednak za daleko, by odpowiedzieć jako pierwsza na wezwanie sułtana Bagirmi, a właściwie rozpocząć zaplanowany już w Paryżu podbój Czadu. Szybszy był oddział sformowany w Brazzaville i dowodzony przez Henri Bretonneta, który brał udział w wyprawie Émile'a Gentila. Jego kolumna przeszła przez Ndélé (maj 1899) i dotarła w czerwcu do Kouno, gdzie połączyła się z oddziałami Bagirmi. Rabihi skierował przeciwko wrogom 15 swoich chorągwi, które liczyły 2700 strzelców i 10 000 pomocników uzbrojonych w łuki i włócznie. 17 lipca 1899 r. siły

francuskie zostały zmasakrowane przez wojska Rabiha w pobliżu skał Togbao-Niellim. Zwycięzca zdobył trzy działa oraz 150 karabinów, ale jego armia poniosła także ciężkie straty (Joubert 1937: 21; Stapelton 2016: 198, 405).

Na wieść o tej klęsce Émile Gentil opuścił Gribingi, znajdujące się w dzisiejszej Republice Środkowoafrykańskiej, i wraz ze swymi ludźmi, statkiem oraz łodem, wyruszył do Kouno, gdzie dotarł 28 października. Rabihi przeciwstawił mu 9 chorągwi, pozostałe bowiem wyruszyły po prowiant. Straty Francuzów były znaczne: 46 zabitych i 106 rannych na 344 walczących. Poległych i rannych po stronie Rabiha było więcej, ale była to także ok. połowa walczących. 30 października Rabihi wycofał się do Dikwa, by zreorganizować swoje siły (Chapelle 1980: 218; Hallam 1977).

W tym czasie do teatru zmagania Czadu dotarły oddziały pod dowództwem wspomnianych wyżej poruczników Joallanda i Mayniera z Niamey w Nigrze oraz inna jeszcze kolumna wojsk francuskich, która przeszła z terenów Algierii przez Agades i Zinder, prowadzona przez geografa i odkrywcę Fernanda Foureau oraz dowódcę wojskowego François Lamy'ego, znawców algierskiej Sahary. Ta druga kolumna liczyła ponad 350 osób, w tym 277 żołnierzy algierskich. W skład konwoju wchodziło również 1000 wielbłądów. 18 lutego 1900 r. obydwie kolumny połączyły się pod dowództwem François Lamy i zdobyły Kousseri. Zebrawszy swoje siły, Rabihi wyruszył zatem w kierunku Kousseri. Okopał się w pobliżu Rijil na brzegu Szari i oczekiwał na atak. 22 kwietnia 1900 r. francuskie kolumny wojskowe z północy (z Algieru – misja Foureau-Lamy i Nigru – misja Joalland-Meynier) połączyły siły z oddziałem Émile'a Gentila, który dalej posuwał się w dół rzeki Szari na pokładzie *Léon Blot*. Cała ta armia francuska nie była liczna, ale dobrze uzbrojona: 788 nowoczesnych karabinów, 3 działa 80 mm i jedno szybkostrzelne działo 40 mm. W bitwie zaś artyleria odgrywała ważną rolę. Połączone grupy francuskie zaatakowały obóz

Journal des Voyages

ET DES AVENTURES DE TERRE ET DE MER
(SUR TERRE ET SUR MER: MONDE PITTORESQUE; TERRE ILLUSTRÉE réunis)
DIMANCHE 16 SEPTEMBRE 1900
Journal hebdomadaire. ABONNEMENTS UN AN: PARIS, SEINE ET SEINE 8-OISE, 9 fr. — DÉPARTEMENTS, 10 fr. — UNION POSTALE, 12 fr. Le Paris, 12, rue Saint-Joseph

N° 198 2 ^e SÉRIE	LES FRANÇAIS AU LAC TCHAD	LA MORT DE RABAH	PAR AUGUSTE TERRIER	PRIX 15 c.
-----------------------------------	------------------------------	-------------------------	------------------------	---------------

L'un des tirailleurs, tranchant la tête de Rabah, déjà blessé, la levait en l'air comme un trophée de victoire.
N° 198 (Deuxième série) N° 1210 de la collection.

Śmierć Rabiha Fadlallaha.

Rabiha i zajęły go. Rabiha wycofał się, powrócił jednak i zaatakował. W walce zginął komendant Lamy i Rabiha. Zabici zostali także jego synowie. Według pułkownika Largeau zginęło dziewiętnastu Francuzów i tysiąc żołnierzy Rabiha. Wielu pozostałych przy życiu żołnierzy Rabiha dołączyło się do oddziałów francuskich (Largeau 2001; Stapelton 2016: 197).



Śmierć komendanta François Lamy'ego. Ilustracja z 1900 r.
Domena publiczna.

6.2. Skruszenie oporu państw muzułmańskich

24 października 1899 r. wojskowa kolumna francuska, dowodzona przez poruczników Joallanda i Meyniera, dotarła do N'Guigmi nad jeziorem Czad, wykonując rządowe rozkazy zajęcia północnego i wschodniego brzegu jeziora. 7 listopada Francuzi opuścili

brzegi jeziora i przenieśli się do Kanem – kolebki najstarszego, znanego państwa w Czadzie. Ich siła z pozoru była skromna: około stu sześćdziesięciu ludzi na wielbłądach i koniach. Ale mieli oni sporą siłę ognia: sto sześćdziesiąt pięć karabinów z zapasem trzystu naboju na człowieka i działo 80 mm. Po krótkim starciu w Rig-Rig z Tubu, uzbrojonym w zatrute strzały, kolumna dotarła do Dibinentbhi, gdzie nie stawiono jej oporu. Tylko mieszkańcy Nguri próbowali się postawić, ale kilka strzałów armatnich ich rozproszyło. Cały przemarsz kolumny obserwowali jeźdźcy Awład Sulayman, nie interweniując. „Podczas bitwy zauważyliśmy liczne grupy jeźdźców podążających za nami ze wszystkich stron. W jednym szwadronie, który był lepiej zgrupowany, mogliśmy dostrzec duży biały sztandar, który, jak się później dowiedzieliśmy, był niczym innym jak sztandarem wysłanym do Awład Sulaymân przez Madhî al Sanûsî. W obliczu słabej postawy swoich czarnych sojuszników, Arabowie zdecydowali się nie podejmować zdecydowanego ataku tego dnia” – opisywał później te wydarzenia Octave F. Meynier (Meynier 1923: 217).

Kanem przez wieki się zmieniał. W połowie XVIII w. ziemię tę zdominowała Awład Sulayman – arabska grupa etniczna z dzisiejszej Libii. Kiedy zostali oni ostatecznie pokonani przez osmańską administrację w Trypolisie, przenieśli pod koniec lat trzydziestych XIX w. swoje centrum na dawne ziemie Kanem, skąd starali się kontrolować handel transsaharyjski. Dzięki sile swojej broni i sojuszom z sąsiednimi ludami do dzisiaj utrzymują oni znaczne, regionalne wpływy. Pod koniec XIX w. byli oni niekwestionowanymi panami na ziemiach w północnej części jeziora Czad. Jednak ich lokalna potęga osłabiła się znacznie poprzez wewnętrzne, rodowe podziały, które doprowadziły do rozłamu w 1896 lub 1897 r. To właśnie w tym stanie całkowitego zamieszania francuscy zdobywcy wkroczyli do Kanem. Przyzwyczajeni do zmiennych sojuszy od początku traktowali tę nową siłę z właściwym sobie sposobem

postępowania, jako nowego gracza i potencjalnego sojusznika w tym odwiecznym miejscu zmagania (Cordel 1985). Na zajmowanych terenach Francuzi spotykali się także z niekłamaną życzliwością części ludności, która była wciąż atakowana bądź to przez wojska Rabiha, bądź też przez Wadai lub oddziały Awlad Sulayman. Był to zaledwie początek poruszania się po skomplikowanej szachownicy etnicznej, politycznej, religijnej i gospodarczej rozległych ziem czadyjskich. Po pokonaniu Rabiha przywódcy Republiki Francuskiej wydali – 5 września 1900 r. – Dekret o utworzeniu Terytorium Wojskowego Krajów i Protektoratów Czadu. Na czele nowej jednostki administracyjnej stanął Émile Gentil, który nieco wcześniej – 29 maja – założył Fort Lamy, przyszłą stolicę. To nowe terytorium trzeba było jednak dopiero zdobyć i *de facto* utworzyć, poczynawszy od podboju Kanem, gdzie nie brakowało zwolenników bractwa sanusijja, które zdecydowanie sprzeciwiło się ekspansji francuskiej. Przykładem może być chociażby szereg potyczek w pobliżu Bir Alali, gdzie bractwo sanusijja miało swoją zawiję. 9 listopada 1901 r. kolumna francuska pod dowództwem kapitana Millota natknęła się tam na oddziały Tuaregów i Awlad Sulayman i poniosła porażkę, mimo że w jej szeregach było 200 strzelców i 50 kawalerzystów. Kapitan Millot zginął podczas starcia. Po przeciwnej stronie zginął Ghayth, jeden z przywódców Awlad Sulayman. Niecałe trzy miesiące później, 20 stycznia 1902 r., oddziały francuskie przeprowadziły drugi atak na zawiję w Bir Alali, zajmując ją dopiero po niezwykle gwałtownych starciach. Straty po stronie bractwa i jego sprzymierzeńców sięgały ponad 200 zabitych. 11 sierpnia tego samego roku stoczono kolejną bitwę pod Korofu, między miejscowością Mao i Bir Alali. Tym razem z oddziałami francuskimi był także sprzymierzony oddział z grupy etnicznej Awlad Sulayman. Siły Francuskie wciągnęły wrogie siły Tuaregów w pułapkę. Straty Tuaregów oszacowano na tysiąc ludzi, czyli połowę wszystkich Tuaregów zaangażowanych w walkę na terenie

Kanem. Od 2 do 4 grudnia 1902 r. wojownicy bractwa próbowali odzyskać swoją zawiję. W walce zginęło 230 ludzi. Po stronie francuskiej było 17 zabitych i 38 rannych. W nocy z 4 na 5 grudnia 1902 r. Abû 'Aqîla, przywódca wojowników sanusijji, zginął wraz z ponad osiemdziesięcioma swoimi ludźmi, którzy związali się ze sobą, aby się nie wycofać podczas ataku francuskiego. Uporczywa walka bractwa sanusijja i jego zwolenników o zawiję w Bir Alali w Kanem była zapowiedzią zmagania o pozostałe *zawaja*. W kwietniu 1907 r. kapitan Bordeaux wraz z 84 regularnymi żołnierzami i 154 Goranami zajął zawiję Woun (Faya), a następnie – w listopadzie 1913 r. – zawiję Aïn Galakka. Zawija Aïn Galakka została zaatakowana przez francuską kolumnę liczącą 766 ludzi: 33 Europejczyków, 407 strzelców senegalskich i 326 innych żołnierzy pomocniczych. Wojownicy weszli przez jeden z wyłomów w murze, stworzonych przez artylerię. Walczono o każdy dom z osobna. Francuska kolumna poniosła niewielkie straty – 16 zabitych i 25 rannych. Po stronie wojowników bractwa zginęły dwie trzecie z około dwustu walczących. Ciała poległych wrogów żołnierze francuscy wrzucili do masowego grobu wraz z końmi i bydłem. W grudniu 1913 r. Francuzi podbili *zawaja* Ounianga Kabir i Ounianga Saghir. Zawija Faya została przekształcona w posterunek wojskowy (Triaud 1995a: 26–27; Triaud 1995b: 760–761; Azevedo 1998: 71; Ferrandi 1930: 67–94; Joubert 1937: 43).

Do walki z inwazją francuską przystąpił także sułtan Wadai. Dla władcy sułtanatu i jego otoczenia była to walka nie tylko o zachowanie suwerenności, ale także o utrzymanie wypracowanego modelu ekonomicznego, który był silnie uzależniony od chwywania, zatrudniania i sprzedaży lub wymiany niewolników m.in. za konie i sól. Państwo żyło z corocznych *razzia*, na które miało monopol. Ta walka o utrzymanie dotychczasowego stylu życia wpływała z pewnością na zaciekłość oporu, ugruntowaną ponadto religijną gorliwością zwolenników sanusijji. Nie bez znaczenia był także

fakt, że tuż przed przybyciem Francuzów Wadai miało największą i najsilniejszą armię w całym regionie. Po wypowiedzeniu świętej wojny Francuzom przez sułtana Da'ud Murra⁸ w latach 1904–1907 doszło do kilku nierozstrzygniętych bitew. Słabą stroną Wadai okazał się też brak jedności. Rywalizacja o władzę i tutaj okazała się silniejsza od solidarności religijnej czy nawet rodowej. Do tronu w Wadai pretendował również Asil (Acyl), który ze swymi ludźmi stanął po stronie Francuzów. Przełom w walce nastąpił w 1908 r. W marcu lub w czerwcu doszło do gwałtownej bitwy między wojskami Wadai i tyralierami kapitana Jeremy'ego, którego wspierały oddziały pomocnicze Asila. 16 czerwca 1908 r. wybuchła kolejna bitwa pod Djoua (nieдалеко Ati), gdzie armia Wadai straciła 2000 ludzi. Jednak dopiero klęska z 1 czerwca 1909 r. pod Djohamé pozwoliła Francuzom wkroczyć do Abeché, gdzie Asil został intronizowany na sułtana (Hugot 1965: 48; Chappelle 1980: 222; Malval 1974: 75–77).

Sułtan Da'ud Murra jednak jeszcze się nie poddał. Uciekł i szukał wsparcia u Tajeddine, sułtana Massalitów w Darfurze oraz przywódców bractwa sanusijja. Po klęsce i odwołaniu sułtana oraz intronizacji Asila w wielu miejscach wybuchły rebelie. Doszło do dwudziestu dwóch bitew, spalono dziesiątki wiosek i zabito od 1500 do 2000 ludzi. Chcąc ostatecznie pokonać sułtana, Jean-Joseph Fiegenschuh, zwycięzca spod Djohamé, wkroczył na terytorium Massalit na czele kolumny liczącej około 200 ludzi. 4 stycznia 1910 r. wpadł w zasadzkę zastawioną przez sułtana Tadjeddine pod Bir Taouil i poległ wraz z prawie wszystkimi swoimi żołnierzami. Wojska Da'ud Murra wyruszyły dalej, lecz 17 kwietnia 1910 r. zostały pokonane pod Biltine przez Segheirama, jednego z braci Asila. Da'ud Murra ponownie wycofał się do Masalit. Na wieść o klęsce

⁸ Muhammad Da'ud Murra ibn Yusuf, Doud Mourra, Doudmourrah. Panował w Wadai w latach 1902–1909.

Fiegenschuha podpułkownik Henri Moll, dowodzący wojskami francuskimi na terytorium Czadu, przygotował wyprawę odwetową liczącą 600 ludzi. Na ich czele wyruszył do Masalit, gdzie 9 listopada 1910 r. został pokonany przez wojska sułtanów Tadjeddine i Da'ud Murra pod Doroté. W bitwie zginęli podpułkownik Henri Moll oraz sułtan Tadjeddine. Sułtan Da'ud Murra poddał się dopiero 29 czerwca 1911 r., po bitwie pod Chokoyan, i został osadzony w areszcie domowym w Fort Lamy⁹. Sytuacja w Wadai nie uspokoiła się. W 1912 r. Francuzi zdetronizowali sułtana Asila, podejrzewając go o wspieranie nowej rewolty, i znieśli sułtanat Wadai¹⁰, który stał się *de facto* częścią Czadu w 1913 r. Jednak Wadai nadal stanowiło zagrożenie dla francuskiej obecności, zmuszając tym samym rząd kolonialny do ustanowienia na tym obszarze administracji wojskowej (Malval 1974: 85; Doutoum 1997: 2; Azvedo 1988).

Ta zmienność sojuszy i brak dostatecznego rozeznania sytuacji widoczne były także w wielu innych sytuacjach. I tak na przykład po klęsce Da'ud Murra w 1909 r. i zajęciu przez Francuzów Abeché, stolicy sułtanatu, także Bakhit Abu Risha władca Dar Sila, zwany również zwyczajowo sułtanem, zaczął troszczyć się o swoją niezależność. Wysłał on list poddańczy do Fort-Lamy. Ale on i dowódcy francuscy inaczej interpretowali jego treść; nie zdawali sobie do końca sprawy z tego, że instytucje społeczne i polityczne typowe dla protopaństwa muzułmańskiego w Czadzie nie mogą razem współistnieć. Potrzebne byłyby znaczne ustępstwa tak z jednej, jak i z drugiej strony. Sułtan z Dar Sila oczekiwał, że władze francuskie będą kontynuować politykę i relacje podobne do tych, jakie mieli władcy Dar Fur i Wadai. Francuzi natomiast – nawet

⁹ Zmarł tam w 1928 r.

¹⁰ Sułtanat – jako jednostkę administracyjną – przywrócono w 1935 r.

będąc gotowi do ograniczenia swoich żądań – oczekiwali, że sułtan nie tylko uzna francuską zwierzchność, ale także zaakceptuje chociażby zniesienie handlu niewolnikami. To rodziło nieporozumienia i nieufność, które od początku znacznie utrudniały wzajemne stosunki. Kodeksy postępowania politycznego i cele każdej ze stron były po prostu odmienne, podobnie jak i odmienne były koncepcje gospodarcze i sposoby zarządzania państwem. Może to właśnie sprawiło, że ostatecznie sułtan Bakhit Abu Rîsha z Dar Sila zdecydował się na walkę, która dla oddziałów francuskich okazała się – według Bernarda Lanne’a – „wojskowym spacerem po parku” (Lanne 1993: 425). Dla Jeana Chapelle’a i Maria Azevedo historia przybrała jednak bardziej dramatyczny obrót. Według nich w 1917 roku rodzina sułtana (siedemnaście osób) została zabita po tym, jak jego ludzie próbowali zastawić zasadzkę na francuski kontyngent. Sułtan, który uciekł po porażce, został aresztowany i deportowany do Laï, gdzie zmarł dwa miesiące później. (Bret 1987: 179–226; Malval 1974: 99–100; Azevedo 1998: 72; Chapelle 1980: 225; Kapteijns 1983).

Opór zbrojny niektórych muzułmańskich władców trwał jeszcze wiele lat. Ale nawet tam, gdzie ustanowiono już wojskową administrację francuską, wybuchały bunty, którym towarzyszyły francuskie represje. Głośnym echem odbiły się zwłaszcza represje z 15 listopada 1917 r. w Abeché, gdzie niecały miesiąc wcześniej został zasztyletowany francuski podoficer Guyader. Po tym wydarzeniu wojskowy szef dystryktu oskarżył o spisek dygnitarzy Wadai i rozkazał strzelcom senegalskim zamordować dowódcę wojskowego Dokom i jego ludzi. Zginęło wówczas pięćdziesiąt sześć osób oraz ponad dwudziestu nauczycieli koranicznych. Ich głowy zostały ustawione w dwóch rzędach przy wschodnim wejściu do dzielnicy, gdzie obecnie stoi pomnik wojenny Abeché. Szejk Mahamid został również aresztowany i zabity w Biltine, wraz z około czterdziestoma krewnymi i sojusznikami. Ok. dwudziestu osób zostało

deportowanych do innych krajów Francuskiej Afryki Równikowej. Te wydarzenia położyły się mocnym cieniem na relacjach miejscowej elity do władz francuskich (Lanne 1993: 426–429 ; Doutoum 1997: 5–6). Obecność francuska na północy była wciąż zagrożona do tego stopnia, iż w regionie Borkou-Ennedi-Tibesti francuska administracja wojskowa sprawowała władzę aż do 1965 r.

6.3. „Pokojowe i użyteczne” Południe – podstawa francuskiego ładu w Czadzie

Tereny Czadu były ostatnimi, które weszły w skład francuskich zdobyczy kolonialnych w Afryce. Chociaż ich zamierzony podbój rozpoczął się *de facto* w północnej części kraju od starcia z wojskami Rabiha, to jednak wyróżnić można także wcześniejsze etapy francuskiej politycznej penetracji w południowej części Czadu, dokąd Francuzi przybywali z terenów Ubangi. Zasadniczo rdzena ludność Południa¹¹ nie była nastawiona do nich tak wrogo, jak władcy muzułmańscy z Północy, gdyż przez wieki doświadczała naporu i najazdów muzułmańskich z terenów Kanem-Bornu, Bagirmi Wadaïi oraz z terenów mniejszych państw, ich muzułmańskich sojuszników. Zresztą najazdy te i obracanie ludzi w niewolę nie zakończyły się od razu, wraz z przybyciem Francuzów, ale w niektórych regionach Czadu trwały jeszcze przez długie lata.

¹¹ Mówiąc o „Południu” Czadu zwykle mówiło się o terenie pięciu prefektur, zwanych „bawelnianymi” ze względu na rozwiniętą produkcję bawełny. Były nimi Logone-occidental (Moundou), Logone-Oriental (Doba), Mayo-Kebbi (Bongor), Moyen-Chari (Sarh) i Tandjilé (Lai). Były to tereny zamieszkałe przez wyznawców tradycyjnych religii afrykańskich i chrześcijan różnej denominacji (jedynie w kantonie Binder w Mayo Kebbi żyła większa grupa muzułmanów – Fulbe). O upowszechnieniu się uprawy bawełny będzie mowa nieco dalej.

Pierwsze traktaty z lokalnymi Francuzi podpisali jeszcze na początku lat dziewięćdziesiątych XIX w. Tak było podczas wyprawy Casimira Maistre'a, który w 1892 r. podpisał w imieniu Francji traktaty z wodzami Laï i Kelo. W 1899 roku Francuzi założyli swój stały posterunek w Fort-Archambault (obecnie Sarh) i zawarli kilka porozumień z tradycyjnymi władcami z południa, m.in. w Moissala i Bediondo. W 1905 r. administracja Czadu została powierzona gubernatorowi generalnemu z siedzibą w Brazaville, stolicy Francuskiej Afryki Równikowej, której Czad był początkowo integralną częścią, zanim został oddany pod władzę gubernatora w Fort Lamy. Do 1912 r. Francuzi narzucili swoją władzę do tego stopnia, że można było powiedzieć, że proces kolonizacji Południa został zakończony sukcesem, chociaż nie obyło się przy tym bez sporadycznego oporu ze strony niektórych grup etnicznych i ich tradycyjnych wodzów.

Po stłumieniu ostatecznego oporu Tubu w 1920 r. postanowiono wprowadzić rządy cywilne. Powoływał je dekret z 17 marca 1920 r., który ustanawiał Czad „kolonią”, administracyjnie związaną z Francuską Afryką Równikową (AEF). Administracja wojskowa pozostawała jednak w większości kraju do lat trzydziestych XX wieku, ale dotyczyło to tylko południowej i środkowej części Czadu, gdyż wspomniane wyżej częste bunty sprawiły, iż w regionie Borkou-Ennedi-Tibesti¹² francuska administracja wojskowa sprawowała władzę aż do 1964 r., a zatem cztery lata po uzyskaniu niepodległości.

Sam Czad był zarządzany jako jeden podmiot wraz z kolonią Ubangi-Szari, obecnie Republiką Środkowoafrykańską. Po zakończeniu podboju szybko okazało się jednak, że ta ogromna – pod względem terytorialnym – kolonia jest jednak biedna i trudno było wykorzystać jej ograniczone zasoby naturalne. Od samego

¹² W 1929 r. Tibesti zostało odłączone od Nigru i stało się częścią Czadu.

początku jedynymi zasobami kolonii był jej własny budżet, który pochodził z podatków, ściąganych głównie w jej południowej części. Zapisy do szkół pozostawały marginalne, zwłaszcza na obszarach muzułmańskich, gdzie ludność w przeważającej większości odmawiała posyłania swoich dzieci do francuskich placówek. Dlatego też niewielu urzędników kolonialnych chciało akceptować pracę w Czadzie. Nominacje w tym regionie były traktowane jako degradacja. Wskutek tego francuska kadra kolonialna składała się głównie z wojskowych oraz słabo wykształconego personelu. Od lat dwudziestych do czterdziestych XX wieku nieobsadzonych pozostawało nawet 20 procent stanowisk rządowych (Arditi 2003; Khayar 1976).

Wobec rozległości kolonii, jej ubóstwa i często wybuchających buntów – zwłaszcza w północnej jej części – polityka francuska starała się utrzymać przynajmniej pozory pokoju i postępu. Koncentrowała się zatem głównie na uspokajaniu północy kraju i rozwijaniu gospodarczym południa. By wzmocnić Południe jako przeciwwagę dla Północy, administracja kolonialna postanowiła zmienić południowe granice i w ten sposób przemieścić administracyjnie prawie wszystkich Sara z terenów Ubangi do Czadu. Północ wydawała się jałowym regionem, który trudno było eksploatować, stąd też wpływ kolonizacji francuskiej był tam znacznie mniejszy niż w regionach położonych bardziej na południe. Po próbie zniszczenia tradycyjnych wodzów na Północy Francuzi zdecydowali się na politykę rządów pośrednich. Chcąc uniknąć przy tym wzrostu napięcia, administracja kolonialna zdecydowała się zamknąć Północ przed wpływem misji chrześcijańskich. Dlatego też w północnej części kolonii sułtanaty pozostawały politycznie nienaruszone tak długo, jak długo płaciły podatki i pozwalały na swobodny dostęp władzom kolonialnym. Ale i te podatki nie były rozłożone równomiernie: mieszkańcy Południa – głównie rolnicy – musieli płacić względnie wyższe podatki niż hodowcy bydła na

północy. Byli przy tym liczniejsi, zwłaszcza Sara, którzy przez dziesięciolecia stanowili jedną trzecią populacji Czadu. Francuzi starali się kontrolować i eksploatować przede wszystkim tereny na lewym brzegu rzeki Szari. To głównie ich mieszkańcy stawali się rezerwarem pracy przymusowej (*corvée*), tragarzy i poboru wojskowego oraz egzekwowania obowiązkowej uprawy bawełny. Ta polityka kolonialna sprawiła, że od lat pięćdziesiątych XX w. coraz częściej wyróżniało się tzw. Czad użyteczny (*le Tchad utile*)¹³, przeciwstawiając go północnym regionom kolonii (Arditi 2003; Magrin 2001; Lemarchand 1980: 469).

Jednak ta „użyteczność” mieszkańców Południa była rozpatrywana właśnie z punktu widzenia kolonialnego i miała ona wysoką cenę. Ponieważ administracja kolonialna nie wszędzie mogła dotrzeć, dlatego też jej obowiązki scedowano na władze lokalne, tworząc tzw. *régime l'indigénat*. System ten dzielił także ludność afrykańską na „zasymilowaną” i „pierwotną” czy też „niecywilizowaną”¹⁴. Jednak jako że miejscowej ludności trudno było płacić podatek w pieniądzu, które nie były jeszcze w powszechnym obiegu, zobowiązano ją do uiszczania podatku w postaci daniny i przymusowej pracy na rzecz administracji kolonialnej. Dziesiątki tysięcy mieszkańców Południa zostały przymusowo zwerbowane do udziału w realizacji setek rządowych i prywatnych projektów w kolonii Czad i innych częściach francuskiego imperium afry-

¹³ „Użytecznym z punktu widzenia kolonii, gdyż była tam jakakolwiek produkcja (głównie bawełna). Wprowadzono tam też rządy bezpośrednie. Na Północy natomiast rządzono pośrednio, przez władców muzułmańskich. Na Południu rozwijały się szkoły, administracja, a na Północy tylko szkoły koraniczne” (Magnant 1991: 180–181).

¹⁴ System ten został zniesiony dopiero w 1946 r., po konferencji w Brazzaville, pod przewodnictwem samego de Gaulle’a. Wszyscy Afrykanie zostali uznani za francuskich obywateli wielorasowego imperium francuskiego.

kańskiego. Tysiące innych zostało zatrudnionych jako tragarze, noszący ciężkie ładunki na plecach i głowach, przy śmiertelności wynoszącej nawet 15%. W tym kontekście najgorszym francuskim projektem była budowa kolei Kongo–Ocean (Brazzaville–Pointe Noire) w latach 1921–1934, która wymagała 120 000 robotników przymusowych. Co najmniej 20 000 stanowili Sara¹⁵. André Gide, który podróżował po Francuskiej Afryce Równikowej w latach 1926–1927, opisał to przedsięwzięcie jako „prerażającą konsumpcję ludzkiego życia”, praca wykonywana w lesie równikowym była bowiem niezwykle uciążliwa, a śmiertelność prerażająca – zginęło od 15 000 do 30 000 Afrykanów, w tym ok. 10 000 Sara. Ta przymusowa rekrutacja wywołała opór. Zabijano niekiedy zbyt uległych administracji wodzów wiosek, udawano się na emigrację. W wyniku tej gwałtownej reakcji Afrykanów więzienia w Czadzie były pełne „przestępców”, czasami obejmujących ponad 2% zdolnej do pracy populacji. (Azevedo 1981: 9–12; Gide 2004: 222–226).

Z powodu małej wydajności tego systemu, a także coraz liczniejszych głosów opinii publicznej w Europie, zmieniono system ściągania należności. Skoncentrowano się na wprowadzaniu do obrotu pieniądza, a żeby podatnicy mogli go pozyskać, utworzono nowe uprawy przemysłowe. Na terenach środkowoafrykańskiej sawanny zdecydowano się upowszechnić uprawę bawełny. Pierwsze uprawy bawełny pojawiły się w 1924 r. w okolicach Bangassou, na terenie dzisiejszej Republiki Środkowoafrykańskiej. Na terenach dzisiejszego Czadu uprawa bawełny została wprowadzona w 1927 r. przez zarządcę kolonialnego Félixą Eboué. Wprowadzenie nowej uprawy nadzorowało przedsiębiorstwo *Cotonfranc*¹⁶. Rozpowszechnianie

¹⁵ Oblicza się także, że ze wszystkich robotników zwerbowanych na rzecz kolonii w Czadzie ok. 90% stanowili Sara.

¹⁶ *Société Cotonniere Franco-Tchadienne*, założone w 1925 roku. W 1971 r. przedsiębiorstwo to przekształciło się w *Cotontchad*.

uprawy bawełny związane było ściśle z ogólnym planem rozwoju upraw przemysłowych Imperium Francuskiego. Plan ten zakładał na pierwszym miejscu dostateczne zaopatrzenie metropolii w konieczne włókna oraz dostarczenie pieniędzy na podatki ludności mieszkającej w koloniach. Nieco później zajmowała się tym Francuska Kompania Rozwoju Tekstylnego (CFDT – *Compagnie Francaise pour le Développement des Textiles*), przedsiębiorstwo państwowe utworzone w 1949 r. Przez długi czas przedsiębiorstwa bawełniane wraz z administracją kolonialną wymuszały uprawę bawełny na wodzach kantonu i wiosek pod groźbą grzywny lub więzienia. Dzięki bawełnie dochód rolników wzrastał znacznie niemal z każdym rokiem. Ale rósł też podatek płacony administracji, i to w sposób nieproporcjonalny do ilości uprawianej bawełny. W latach 1930–1960 cena skupu bawełny wzrosła 25-krotnie, wysokość podatku zaś 100-krotnie¹⁷ (Cabot, Bouquet 1973: 81–86). Mało znana jest chociażby tzw. Wojna Bouna z lat 1928–1929, która wybuchła z powodu narzucenia niesprawiedliwych podatków, chociaż na przebieg wydarzeń miało też wpływ wiele innych czynników. Bouna była główną siedzibą (stolicą) Day z Moyen-Chari. W 1928 r. Day odmówili płacenia podatków wodzowi Mungarowi, który wykorzystywał swoją rolę poborcy podatkowego do wzbogacenia się. Aby stłumić bunt, zorganizowano operację wojskową, w której wzięli udział żołnierze przybyli z Fort-Lamy oraz z kantonów Fort-Archambault, Koumra i Moïssala. Represje były niezwykle brutalne. Według oficjalnych danych zginęło 481 Day i 21 żołnierzy. Niektórzy liczbę ofiar szacują na 600, a nawet wiele więcej.

¹⁷ I tak w 1929 r. płacono w Czadzie za 1 kg bawełny 1 CFA, podnosząc jednocześnie podatek z 5 na 10 CFA. Czyli na zapłacenie podatku rolnik musiał sprzedać nie 5, ale 10 kg bawełny. W latach 1944–1945 ilość bawełny potrzebna na zapłacenie podatku wzrosła do 25 kg. W 1960 r. rolnik otrzymywał za 1 kg bawełny już 25 CFA, ale w rzeczywistości, by zapłacić podatek musiał sprzedać 40 kg bawełny (Ela 1982: 26–27).

W jej następstwie deportowano także dużą część ludności. (Azevedo 1981: 81–83; Azevedo 1998: 82; Dingammadi 2005: 53–60; Nzabakomada-Yakoma 1986: 86–89).

Jeszcze innym bolesnym problemem dla młodych z południa Czadu było werbowanie tysięcy poborowych do mobilnej armii kolonialnej. Strzelcy byli rekrutowani od 1914 r., głównie wśród Sara. Do 1928 r. we francuskiej armii służyło już ich ok. 7000. Przymusowy pobór nasilił się wraz z wybuchem II wojny światowej. W latach 1940–1945 władze kolonialne Czadu¹⁸ opowiedziały się po stronie Wolnej Francji i wspierały działania wojenne. W tych latach stolicą Wolnej Francji było Brazzaville. W Siłach Wolnej Francji służyło około 27 000 żołnierzy z Francuskiej Afryki Równikowej i Kamerunu. W słynnej kolumnie Leclerca, która zaatakowała Kufrę w 1941 r., więcej było Afrykanów niż Francuzów. Wśród tysiąca strzelców, którzy zaginęli podczas bitwy o Bir Hakeim w czerwcu 1942 roku, wielu pochodziło z Czadu. Można przypuszczać, że z 22 844 Afrykanów zaciągniętych w latach 1939–1945 w Kongu, Gabonie, Ubangi-Szari i Czadzie, co najmniej jedna czwarta pochodziła z tego ostatniego kraju (Azevedo 1978; Lemarchand 1980: 454–455; Brachet, Scheele 2019: 76).

Czas po II wojnie światowej przyniósł reformę systemu kolonialnego. Po wspomnianej wyżej konferencji w Brazzaville (1944) i utworzeniu Unii Francuskiej (1946) Czad stał się terytorium zamorskim zintegrowanym z Francuską Afryką Równikową. Praca przymusowa została oficjalnie zniesiona w 1946 r., choć była praktykowana jeszcze przez kilka lat w południowym Czadzie. Pozwolono na zakładanie partii politycznych w nadziei, że będą one powiązane z partiami politycznymi w metropolii. W głosowaniu jednak wciąż pozostawała segregacja: oddzielnie wybierali

¹⁸ Félix Eboué, czarnoskóry administrator kolonialny rodem z Gujany Francuskiej.

Francuzi, oddzielnie Afrykanie. Tę segregację zniesiono dopiero w 1956 r. Wśród pierwszych partii były m.in. Unia Demokratyczna Czadu (*Union Democratique du Tchad* – UDT) z siedzibą na północy oraz Czadyjska Partia Postępowa (*Parti Progressiste Tchadien* – PPT), założona w 1946 r. przez Gabriela Lisette’a, administratora wywodzącego się z Antyli, a także przez François Tombalbaye’a, nauczyciela protestanckiego z plemienia Sara. Partia ta grupowała głównie Sara z południa kraju. Ta pierwsza (UDT) postrzegana była jako „partia administracji”, natomiast druga szybko stała się siedliskiem opozycji związkowej w fabrykach *Cotonfran* i oporu wobec administracji. Choć w Czadzie istniało jeszcze kilka innych partii, to jednak ponad te podziały wznosiła się solidarność regionalna i religijna zarazem. Elity muzułmańskie zdawały sobie sprawę z przewagi tzw. Południowców, którzy wciąż nosili świeże rany po czasach polowań na niewolników. O tych napięciach między dwoma głównymi partiami – oraz *de facto* blokami kulturowymi i religijnymi – świadczą starcia, które wybuchły między zwolennikami PPT i UDT w Fort-Lamy i Fort-Archambault w 1947 r. Wiele domów i sklepów zostało podpalonych i splądrowanych. Inne napięcia przerodziły się w starcia zbrojne (Lemarchand 1980: 457–458; Lanne 1998; Debos 2013: 52–65).

W 1955 r. Czadyjska Partia Postępowa wygrała wybory, a dwa lata później utworzyła Zgromadzenie Terytorialne, które doprowadziło do ukonstytuowania się 28 listopada 1958 r. autonomicznej republiki, członka Wspólnoty Francuskiej. 16 czerwca 1959 r. François Tombalbaye utworzył stały rząd, który doprowadził go do prezydentury.

7. Stare konflikty w nowych odstonach

Lata 1958–1962 nazywa się niekiedy „złotymi latami” demokracji czadyjskiej. Wydawało się, że nowe rządy potrafią scalić w jeden organizm wielką różnorodność językową i kulturową Czadu (ponad 140 grup etnicznych) oraz znieść historycznie uwarunkowaną wrogość pieniędzy wieloma grupami, zwłaszcza muzułmańskimi mieszkańcami Północy i wyznawcami tradycyjnych religii afrykańskich z Południa. W okresie kolonialnym niewielka ich część przyjęła chrześcijaństwo. Jednak był to krótki czas nadziei. Bardzo szybko kraj stał się areną nieustających walk domowych, przeplatanych cyklicznymi interwencjami zewnętrznymi. Przyczyny konfliktu nakładają się na siebie w złożonej sieci motywacji historycznych, etnicznych, religijnych, gospodarczych i politycznych, a nawet wybujałych ambicji rodowych i indywidualnych. Stąd też każdy – nawet lokalny konflikt – wymaga odrębnego potraktowania i analizy. Stosowane uproszczenia czasem oddają główne przyczyny konfliktów, ale z reguły pomijają ich niezwykle skomplikowaną naturę. Na tę złożoność mogą wskazywać chociażby sprzeczności między prawem zwyczajowym poszczególnych grup etnicznych a prawem państwowym, odziedziczonym po okresie kolonialnym i stanowiącym podstawę prawodawstwa współczesnego Czadu.

7.1. Dyktatura prezydencka i bezkarność armii

11 sierpnia 1960 roku Czad stał się niepodległą republiką. Pierwszy prezydent, François (imię później zamienione na Ngarta) Tombalbaye, początkowo wykazywał sporą elastyczność w sprawowaniu rządów, które wydawały się zmierzać do demokracji i próby jednoczenia zróżnicowanego kraju. Jednak bardzo szybko typowe dla władzy zakusy absolutystyczne dały o sobie znać i zaczął on umacniać swoje rządy przy użyciu wszelkich możliwych środków. W 1963 r. ogłosił Czadyjską Partię Postępową (PPT) – swoją partię – jedyną partią i rozpoczął kumulację urzędów w swoim ręku, m.in. szefa rządu i wielu ministerstw. Wtedy też – zadaniem wielu obserwatorów – rozpoczęło się rozdarcie Północy i Południa kraju, pokrywające się z przynależnością etniczną i religijną, chociaż główną motywacją Tombalbaye'a było osobiste utrzymanie władzy, a nie zdominowanie Południa. Może przemawiać za tym chociażby fakt, że politycy, urzędnicy państwowi i w końcu wojskowi tak z Północy, jak i z Południa, bywali aresztowani i więzieni. Zauważyć też można było, że Arabowie czadyjscy od czasów François Tombalbaye'a stawali raczej u boku Sara, także Bagirmi nigdy nie wyróżniali się opozycją wobec Tombalbaye'a i wielu z nich było urzędnikami w kadrach I Republiki. To prawda, iż w nowych kadrach ok. 70% miejsc w administracji i wojsku zajęli Południowcy, ale w nowo utworzonej republice potrzebni byli ludzie do obsadzenia stanowisk ze znajomością języka francuskiego oraz minimalnym wykształceniem. A tacy ludzie byli głównie na południu, gdyż tam właśnie relatywnie dobrze była rozwinięta sieć szkół z językiem francuskim. Na Północy rozwijały się tylko szkoły koraniczne z językiem arabskim, mające zresztą bardzo niski poziom. Jednak po 1963 r. wielu przywódców Północy postrzegało siebie jako cel wyrachowanej strategii dominacji południowych elit. Takiemu

spojrzeniu sprzyjał także nierówny status Północy i Południa, spowodowany wspomnianą wcześniej francuską polityką kolonialną. Południe wydawało się wówczas pod wieloma względami górować nad Północą. Jego „grzechy główne” to przede wszystkim porządek administracyjny, ustanowiony przez zdominowaną przez ludzi pochodzących z Południa władzę w 1962 r., rozmieszczenie prawie wszystkich inwestycji i bogactw w tej części kraju oraz wspomniany przed chwilą system oświaty i rozpowszechnienie języka francuskiego. Ten porządek administracyjny i oświatowy został wymuszony przede wszystkim przez władze kolonialne, które eksploatowały tę właśnie część kraju, wykorzystując ją jako rezerwar siły roboczej i poboru wojskowego, podczas gdy Północ, uważana za bardziej cywilizowaną, ale jednocześnie trudniejszą do rządzenia, otrzymała praktycznie wolną rękę. Na ten podział – postrzegany wewnątrz i zewnątrz – na pewno nakładały się także poprzednie wieki eksploatacji muzułmańskiej, polegającej głównie na grabieży i obracaniu w niewolę. Choć bowiem niewolnictwo skończyło się w praktyce w latach dwudziestych XX w., nie było ani woli kolonizatorów, ani dostatecznych środków materialnych i czasu, by w jakiś sposób zintegrować wydzielone administracyjnie terytorium Czadu. Skutki tego zaniedbania odczuwano głównie po uzyskaniu niepodległości, kiedy władza przypadła opozycyjnej wobec Francji i Francuzów Czadyjskiej Partii Postępowej (PPT). Jej sukces wyborczy zmusił ich do ostatecznego przekazania władzy elitom z południa kraju, a nie faworyzowanym przedstawicielom Północy. Ponadto niezadowolenie w pierwszych latach niepodległości budziły także nadmierne podatki oraz nieprzemyślana polityka gospodarcza i kulturalna. Doprowadziło to do buntu muzułmańskiej północy i nasilenia ruchu partyzanckiego (Lemarchand 1988; N’Gangbet 1984: 99–100; Magnant 1991: 180–181).

Zakusy dyktatorskie pierwszego prezydenta Czadu były kontynuowane – od czasów Hissène Habré – przez szereg jego następców, którzy na dodatek przejęli władzę nie na podstawie wyborów, ale przy użyciu siły zbrojnej. Wszyscy oni wywodzili się z północy kraju. W ich polityce też zawsze priorytet wiodła armia. W jej szeregach od początku można było zaobserwować współistnienie zawodowych żołnierzy i byłych rebeliantów, którzy doszli do władzy lub zostali ponownie zintegrowani w ramach porozumień pokojowych. Dzięki zamachom stanu i zmianom reżimu różne społeczności, takie jak Sara, Gorane, a dziś Zagawa, sukcesywnie zdobywały dominację, kontrolując większość odpowiedzialnych stanowisk. Towarzyszyła temu bezkarność przywódców, którzy dla władzy i zysku dopuszczali się często bezprawia, budząc sprzeciw i gniew różnych grup ludności. Armia jednak była wciąż gwarantem dyktatorskich rządów kolejnych prezydentów Czadu. Dlatego też państwo czadyjskie uległo w swojej krótkiej historii silnej militaryzacji, co spowodowało spektakularny skok budżetu przeznaczonego na obronę i bezpieczeństwo. W 1968 r. wydatki na armię wynosiły 18% wydatków państwa, by w połowie lat siedemdziesiątych wzrosnąć do ponad 40%. Dzisiaj także budżet obronny pochłania od 30 do 40 procent całego budżetu państwa, co czyni Czad jednym z najbardziej zmilitaryzowanych krajów w Afryce, także pod względem liczby żołnierzy na mieszkańca. Liczebność armii szacuje się na 40 000–65 000 żołnierzy (Intenational 2021: 1).

Za długiego panowania Idrissa Déby'ego (1991–2021) nie zmienił się ani styl prezydentury, ani relacje wewnątrz armii. Jego rządy dalej cechowały autorytaryzm oraz nepotyzm, które były powiązane z nadużyciami władzy, korupcją i bezwzględną walką z jakąkolwiek opozycją. Członkowie rodziny prezydenta awansowali na kluczowe stanowiska w aparacie bezpieczeństwa. I tak jego syn, Mahamat Idriss Déby (alias Kaka), obecny prezydent kraju, został

w wieku 36 lat generałem brygady, a następnie generałem porucznikiem. Inni synowie prezydenta także zrobili kariery wojskowe i zajmowali odpowiedzialne stanowiska. Wszystkie strategiczne pozycje w armii zajmowali członkowie jego rodziny. To rodowe zamknięcie kluczowych stanowisk w wojsku i aparacie bezpieczeństwa było siłą, ale i słabością rządu. Ten system kontroli bowiem zapewniał pewną stabilność, ale był często zakłócany przez niesnaski rodzinne (International 2021: 6–22).

Od 1990 r. wyżsi rangą funkcjonariusze mają możliwość nielegalnego wzbogacenia się, m.in. przez ułatwiony dostęp do zamówień publicznych, a nawet udział w handlu ludźmi. Nadużycia ze strony sił bezpieczeństwa nie są może dziś liczniejsze niż kiedyś, ale są bardziej nagłaśniane ze względu na coraz częstsze korzystanie z sieci społecznościowych.

W 2021 r., po śmierci Idrissa Déby'ego, kiedy rządy przejmował jego syn, panował powszechny nastrój chęci zmiany sytuacji w armii i w całym kraju. Wielu ludzi, zwłaszcza z południa, miało nadzieję, że ta zmiana przyniesie większą autonomię poszczególnym regionom Czadu, a nawet będzie pierwszym krokiem w kierunku federalizmu. Nowe władze nie pozostawiły jednak złudzeń. Nowa konstytucja, przyjęta w referendum w grudniu 2023 r., utrzymała jednolity, scentralizowany model państwa, choć znowelizowana ustawa zasadnicza wprowadziła niewielki stopień decentralizacji. Nie zmieniły się też relacje wewnątrz armii.

7.2. Polityka Francji

Republika Czadu – jako organizm państwowy o określonych granicach – została stworzona przez Francję. Podkreślenie raz jeszcze tego z pozoru tylko banalnego faktu ma podkreślić jego implikacje:

to państwo do dzisiaj jest tworzone, by służyć interesom Francji w tej części Afryki. Nawet przyłączenie – w przededniu niepodległości – dużej części terenów południowych (po uprzednim ich odłączeniu od terenów dzisiejszej Republiki Środkowoafrykańskiej) – miało ułatwić sprawowanie kontroli nad Czadem. Przekazanie władzy przez Francję politykom z Południa nie oznaczało bowiem wycofania się dawnej potęgi kolonialnej z Czadu czy szerzej z tego regionu Afryki. Francja zapewniła sobie swoją obecność w miejscowej polityce, chociażby poprzez traktaty o współpracy wojskowej podpisane z nowym rządem. Chad od początku miał dla Francji niemałe znaczenie strategiczne: znajdował się w centrum kontynentu, między światem arabskim i Afryką Subsaharyjską, na pograniczu kolonii angielskich i niemieckich. Wydaje się, że to położenie zostało zauważone zwłaszcza przez działania armii Wolnych Francuzów generała Filipa Leclerca, która wzięła udział w kampanii tunezyjskiej, wyruszając właśnie z Czadu w grudniu 1940 r. Obecność w tym miejscu pozwalała na zachowania trwającej wciąż dominacji Francji w Afryce Środkowej i Zachodniej. Był to także punkt strategiczny w kontroli jej kolonii i posiadłości na Oceanie Indyjskim. To znaczenie strategiczne zawsze przeważało – i przeważa do dzisiaj – nad znaczeniem gospodarczym kraju. Ale w latach dziewięćdziesiątych XX w. do tego dołączyły się bogate złoża ropy naftowej. Francja więc i tutaj chce łączyć – jak i w Afryce Zachodniej – interesy polityczne z gospodarczymi. Dlatego też kraj ten chce utrzymać integralność terytorialną, bazę wojskową i swoje wpływy w każdej dziedzinie życia państwowego. Wychodząc z tych pryncypiów, kolejne rządy francuskie realizowały taką właśnie politykę. Stąd też początkowo działania Francji nie uwzględniały zupełnie rozmów i kompromisów z rebeliantami z Północy.

O znaczeniu Czadu dla Francji mówi chociażby liczba ważniejszych interwencji zbrojnych. Jeszcze przez pięć lat po formalnym

uzyskaniu niepodległości (1960–1965) Francja utrzymywała bezpośrednią administrację nad północną połową kraju (region Borkou, Ennedi, Tibesti), wiedząc, iż nowa administracja czadyjska, wywodząca się głównie z terenów Południa, nie jest w stanie opanować tego terytorium. W lipcu 1968 r. Francja wysłała swoje oddziały, by pomóc stłumić rebelię w tym regionie. Po opanowaniu buntu François Tombalbaye został ponownie wybrany na prezydenta (czerwiec 1969). Wkrótce rozpoczął też – wzorem Moboutou Sese Seko – proces „autentyzmu afrykańskiego”, m.in. zmieniając imiona obywateli z chrześcijańskich (francuskich) na rodzime, zmieniając nazwy miast oraz powracając do inicjacji plemiennej, zaczerpniętej z tradycji Sara. Tym dyktatorskim zapędem sprzyjała silna władza prezydencka, przyjęta z modelu francuskiego. Ponadto we francuskiej koncepcji państwa – pozostawionej także jako model i strzeżonej militarnie – zdecydowanie dominuje koncepcja jakobińska, podkreślająca centralizm i autorytet władzy, przeciwna wszelkim formom pełnej lub nawet ograniczonej federacji. Taki model nie przystawał nigdy do Czadu, zróżnicowanego kulturowo, geograficznie, religijnie itp. Tendencje te widać w zmieniającej się – ze względu na interesy rządzących – ale wciąż w istocie takiej samej Konstytucji Republiki Czadu. Po uzyskaniu niepodległości, podobnie jak wiele innych państw afrykańskich, Chad przyjął model zarządzania i konstytucji wzorowany na dawnej metropolii. Jednak nowa konstytucja nie uwzględniała realiów społeczno-politycznych kraju, zupełnie odmiennych od tych panujących we Francji. Konstytucja z 28 listopada 1960 r. kładła nacisk na umocnienie władzy wykonawczej, podobnie jak i konstytucja z 16 kwietnia 1962 r., która osłabiła znacznie kompetencje Zgromadzenia Narodowego na rzecz władzy wykonawczej (Azvedo 1998a; Azvedo 1998b).

7.3. Polityka międzynarodowa

Czad był nie tylko przedmiotem zainteresowań politycznych Francji, chociaż przez długi czas wydawała się ona panować niepodzielnie nad wpływami obcymi w tym kraju. Wyraźnym wyłomem w tej dominacji stała się rebelia skupiona wokół Frontu Wyzwolenia Narodowego Czadu (*Front de libération nationale du Tchad* – Frolinat). Ruch ten zupełnie wymknął się w początkowej fazie spod wpływów francuskich. Był on w ostrej opozycji wobec władz w Ndżamienie. Został założony w 1966 r. w Sudanie i z założenia miał grupować muzułmanów z północy i środkowego wschodu Czadu, występujących przeciwko „dominacji Południa”. Wbrew ogłoszonym deklaracjom ruch ten tak naprawdę nigdy nie był ani frontem zjednoczonym, ani do końca lewicowym. Takie iluzje można było mieć w latach 1966–1968, kiedy Frolinat kierowany był przez założyciela Ibrahima Abatcha. U początków Frontu Wyzwolenia Narodowego leżały w rzeczywistości interesy rolników arabskich ze środkowego wschodu Czadu. Nie uwzględniały jednak już one do końca interesów arabskich koczowników, nie mówiąc o interesach Tubu, Zagawa czy też pozostałych grup etnicznych z Północy. Stąd też we Frolinat dominowały nieustannie małe grupy plemienne oraz osobiste ambicje przywódców, którzy weszli w skład tego ruchu. Czynnikiem, który mógł go najbardziej jeszcze zespałać i mobilizować, był oczywiście islam. I dlatego też Frolinat pozostawał od początku ruchem regionalnym, muzułmańskim, o charakterze plemiennym, wewnątrznie mocno podzielonym na jeszcze bardziej regionalne i rodowe niemal frakcje. Ruch ten znajdował poparcie przede wszystkim w Sudanie i Libii. Początkowo było to wsparcie tylko moralne, ale z czasem zaczęło się łączyć z coraz większym zaangażowaniem materialnym, głównie w postaci broni, ale także dyplomatycznym i nawet wojskowym. Sudan bowiem od początku

był żywo zainteresowany tym, co dzieje się w Czadzie, gdyż m.in. duża część populacji z Darfuru (m.in. Zagawa, Massalit, Arabowie z tej części kraju itd.) ciążyła językowo i kulturowo ku swoim pobratymcom zamieszkującym Czad. Z czasem doszła do tego obawa wobec wpływów Libii, rządzonej przez Kadafię, z którą Sudan rywalizował o panowanie w regionie. To zainteresowanie Sudanu wewnętrzną polityką Czadu widać m.in. w fakcie, iż to właśnie w Chartumie powstał w latach sześćdziesiątych „rząd na wygnaniu Muzułmańskiej Republiki Czadu” (*République musulmane du Tchad*) ściśle związany z miejscowymi Braćmi Muzułmańskimi.

Libia – zwłaszcza rządzona przez płk. Kadafię – od początku starała się realizować jego pomysły „rewolucji” i dominacji libijskiej (z Kadafim jako przywódcą), czy to w najbliższym regionie, w świecie arabskim, czy też wreszcie w całym wiecie muzułmańskim. Te wizje i koncepcje wiązały się także ze świadomością, że nie jest dobrze mieć u boku państwo, które jest związane politycznie i gospodarczo z Zachodem, co z czasem stało się nawet swego rodzaju obsesją przywódcy rewolucji libijskiej. Z pewnością w tej polityce nie można odrzucać ideałów rewolucji libijskiej, którą Kaddafi chciał upowszechnić koniecznie pod swoim przywództwem (International 2006: 16–22).

Przywołanie Francji, Sudanu i Libii w kontekście powiązań wewnętrznej polityki Czadu z wpływami zewnętrznymi jest tylko zapoczątkowaniem długiej listy wielu potężniejszych, politycznych graczy światowych, w tym Stanów Zjednoczonych i Chin. Ich związek z wewnętrznymi walkami, animozjami i sojuszami w Czadzie, słowem z całą polityką krajową są także niezwykle złożone i skomplikowane, podobnie jak złożone i skomplikowane są relacje polityczne w tym kraju.

7.4. Prawo do własności ziemi

Mówiąc o konfliktach etnicznych w Czadzie, najczęściej podkreśla się ich podłoże polityczne, kulturowe czy też religijne. Rzadziej wskazuje się na przyczyny ekonomiczne. A one w czasach niepodległości odgrywają najczęściej pierwszorzędą rolę. Bardzo poważnym zarzewiem tych konfliktów są sprzeczności między prawem zwyczajowym poszczególnych grup etnicznych a prawem państwowym, odziedziczonym po okresie kolonialnym. Do sfer bardzo wrażliwych pod tym względem należy prawo własności, zwłaszcza prawo regulujące własność ziemi. Tutaj różnice między państwowym systemem prawnym a systemami tradycyjnymi – zróżnicowanymi także regionalnie – są najbardziej widoczne.

Własność ziemi w prawie zwyczajowym w południowej części kraju (m.in. u Sara) miała charakter wspólnotowy. To wspólnota regionalna (etniczna, rodowa) rozdzielala ziemię i zapewniała zaspokojenie potrzeb. Praca miała charakter zespołowy i powiązana była z religią. Widoczne było przy tym wyraźne rozgraniczenie na prace typowe dla mężczyzn oraz kobiet. I tak np. dla mężczyzn zarezerwowane jest przygotowanie pola pod zasiew oraz uprawa prosa. Dla kobiet zaś uprawa orzeszków czy ketmia. Także dzielenie dóbr i owoców pracy miało na celu utrzymanie wspólnoty jako takiej. Działalność gospodarcza koncentrowała się przede wszystkim na kopieniackiej uprawie ziemi, związanej z porą deszczową, oraz – w mniejszym zakresie – na hodowli bydła, zbieractwie, rybołówstwie, łowiectwie i rękodzielnictwie. Za przydzielanie ziemi poszczególnym rodzinom odpowiadał wódz ziemi, czyli najstarszy z rodu, który jako pierwszy osiedlił się w wiosce. On rozdzielal ziemię przeznaczoną pod uprawę lub też do zamieszkania. On ustalał granice i był rozjemcą w przypadkach konfliktu związanego z ziemią. On także czuwał nad właściwym wykorzystaniem ziemi pod uprawę i rościł sobie prawo do powtórnego przydzielenia tej

samej ziemi, kiedy zachodziła taka potrzeba. Żaden obcy nie miał prawa do własności ziemi, chyba że wszedł do wspólnoty wiejskiej przez małżeństwo lub adopcję. Ziemia przydzielana była nie jednostkom, a całym rodzinom, które następnie prowadziły dalsze jej podziały. Zarówno na poziomie wspólnoty wsi, jak i rodziny, istniały z reguły pewne tereny upraw dla dobra wspólnego. W przekonaniu religijnym ziemia była dzierżawiona od duchów buszu, którzy są jej prawowitymi właścicielami. Znakiem tej przynależności ziemi do duchów były pozostawiane w wiosce drzewa, traktowane jako miejsce święte. Busz zatem (ziemia nieuprawna) mogli wykorzystywać wszyscy.

Inaczej do własności ziemi podchodziły ludy związane z bardziej koczowniczo-pasterskim trybem życia i zakorzenione w islamie. W historycznych państwach z terenu Czadu podejście do własności ziemi było zróżnicowane. I tak np. w Bornu struktura państwa opierała się na władzy, nie na własności ziemi. Była to struktura typowo feudalna, w której arystokrację stanowili wojskowi, zaś władcy państwa należało się wszystko. Niżsi rangą płacili trybut. Zyski płynęły z handlu, niewolników, podatku. Prestiż nie był powiązany z ziemią, lecz z posiadaniem władzy, drużyny. Działo się tak po części ze względu na przeszłość koczowniczo-pasterską, ale także i dlatego, że bogactwo wiązało się nie tyle z produktami ziemi, co z wymianą handlową, łupami wojennymi, narzucanym trybutem niewolnikami. To były prawdziwe dobra. Natomiast w miastach Kotoko (Gala, Sangaya, Ren, Kasa, Marte, Ndufu, Kusma) istniała prywatna własność ziemi, a ziemia nieuprawna wokół miasta była własnością wspólnoty. Te same tendencje pojawiły się także u Arabów czadyjskich, którzy w części stali się rolnikami i posiadaczami ziemi. Jeszcze inne zasady panowały w społecznościach pasterskich czy też np. w Borku, gdzie znajdowały się liczne źródła i plantacje palm daktylowych. System własności tych źródeł, pracy przy uprawie daktylowców i władzy, związanej znowu

bardziej z ludźmi niż z miejscem, znacznie ewaluował, zwłaszcza w XX w.

Z upływem lat miejscowe prawa w środkowej i północnej części Czadu zintegrowały się ściśle z prawem koranicznym, które przyjmowało i znacznie modyfikowało dawne prawa zwyczajowe. Według Koranu ziemia jest własnością Boga. Prawo do jej administrowania i rozdzielania należy do sułtana lub wodzów poszczególnych kantonów, jako reprezentantów Boga na ziemi. Oni rozdzielają ziemię między swoich współwyznawców. W zamian za przydzielenie ziemi pobierają zwykle podarunek w postaci byka czy też barana, w zależności od zamożności rolnika. Rolnik nabywa prawo używania swojej działki jako członek wspólnoty bądź też jako obcy, ale mieszkający na tym terenie. Zasadniczo prawo własności jest niezbywalne, wyjątek dotyczy jedynie dziedziczenia. Właściciel nie może sprzedać ziemi, a jeśli umiera bezpotomnie, ziemia staje się niczyją i ponownie jest w gestii wodza czy sułtana. Właściciel może też utracić prawo własności w przypadku, gdy dopuścił się ciężkiego przestępstwa, np. morderstwa lub cudzołóstwa, albo też wtedy, gdy opuścił zajmowany teren na dłużej niż trzy lata. Przypadek dłuższej nieobecności usprawiedliwia tylko pielgrzymka do Mekki lub też studia koraniczne. Po trzech latach ziemia ta przechodzi w posiadanie innej osoby, za co nie uiszcza ona z tego tytułu żadnej należności właścicielowi. Po powrocie pierwotny staje się znowu jej posiadaczem. Te prawa odnoszą się przede wszystkim do ziemi uprawnej. Jeśli chodzi o drogi i przejścia, ziemie nieuprawne, pozostają one do wolnego używania przez wspólnotę (*La question* 2004).

W świetle zarysowanej wyżej tradycyjnej relacji do ziemi w poszczególnych regionach Czadu wydaje się, że wiele pojęć prawnno-ekonomicznych (jak własność państwowa, prywatna, kapitalistyczna czy spółdzielcza) traci w ogóle rację bytu. Próba analizy stosunków własnościowych w oparciu o europejską, wywodzącą się

z tradycji rzymskiej teorię prawa lub za pomocą kategorii współczesnej myśli ekonomicznej niesie ze sobą istotne trudności pojęciowe. W rzeczywistości kulturowej badanej grupy bardzo trudno jest przeprowadzić rozgraniczenie pomiędzy dwoma modelowo przeciwstawnymi kategoriami własności: indywidualnej i grupowej. W opisach zawilego systemu własności plemiennej bardziej przydatne okazują się pojęcia „władanie” lub „posiadanie” ziemi niż „prawo własności”. Dlatego też tradycyjne prawa do ziemi pozostawały na ogół w sprzeczności z interpretacją francuskiego kodeksu cywilnego z początku stulecia, na który powoływali się kolonizatorzy¹. Zgodnie z nim ziemia, która była nieuprawiana i nie posiadała właściciela, należała do państwa. Tymczasem w świetle prawa zwyczajowego pozostawała ona własnością wspólną i stanowiła dla wspólnoty swego rodzaju zabezpieczenie na przyszłość. Dekrety z okresu kolonialnego zostały zmodyfikowane przez prawo Republiki Czadu w 1967 r., które przewidywało istnienie własności publicznej i własności prywatnej². Regułą było, że wszystkie dobra niezajęte należą do państwa. Ta decyzja miała swoje daleko idące konsekwencje, gdyż dawała państwu prawo do terenów według

¹ Prawa do ziemi i własności określały w przeszłości: dekret z 28 marca 1899 r., zmodyfikowany w grudniu 1920 r., dotyczący systemu własności ziemi; dekret z 20 lipca 1900 r. i dekret z 24 lipca 1906 r., tworzący system rejestracji i wprowadzania ksiąg wieczystych; dekret z 8 października 1925 r., uznający prawo zwyczajowe i pozwalający właścicielom na stwierdzenie ich prawa oraz wpis do księgi wieczystej; dekret z 4 września 1932 r., dotyczący sposobu rejestracji własności; dekret z 20 maja 1955 r., wnoszący reorganizację prawa do własności ziemskiej i majątkowej; dekret z 10 lipca 1956 r., wnoszący aplikację do dekretu z 20 maja 1955 r. (*Recueil* 2004).

² Były to trzy ustawy z 22 lipca 1967 r.: ustawa nr 23, wnosząca status dóbr majątkowych; ustawa nr 24, dotycząca zasad posiadania gruntów i praw zwyczajowych; ustawa nr 25 na temat ograniczeń w prawach własności ziemskiej. Ustawom tym towarzyszyły trzy dekrety o ich zastosowaniu z 1 sierpnia 1967 r.

prawa zwyczajowego uważanych za własność wspólnotową danej grupy wiejskiej czy etnicznej. Dawało także państwu prawo do bogactw znajdujących się pod ziemią, nie licząc się z posiadaczami powierzchni ziemi. By zająć dobra należące do państwa, potrzebny był odpowiedni kontrakt z ministerstwem finansów publicznych. Prawo czadyjskie domniemywało także, że wszelka własność, która nie mogła być udowodniona żadnym tytułem, przechodziła w posiadanie państwa. Te założenia prowadziły do licznych konfliktów, a także tworzyły możliwości nadużyć władzy, również na szczeblu centralnym. Widoczne to było zwłaszcza w bardziej współczesnych czasach, po odkryciu złóż ropy naftowej na południu kraju (Ablaye 2008).

7.5. Konflikt pasterzy i rolników

W Czadzie ludy pasterskie (nomadzi) odpowiadają aż za 80% hodowli bydła. Przesuwanie się nomadów z północy kraju na południe, gdzie znajdują się pola uprawne, spowodowane było w dużej mierze degradacją klimatyczną środowiska i licznymi suszami, które sprawiły, że strefa Sahelu przesunęła się znacznie na południe. Ponadto południe kraju było dla nomadów o wiele atrakcyjniejsze, gdyż oprócz pastwisk i wody były tam także miasta, a zatem mieli oni łatwiejszy dostęp do rynku zbytu dla swych towarów. Pasterze migrują teraz wcześniej i czasami docierają do obszarów rolniczych na południu kraju w czasie żniw. Powoduje to spięcia między nimi a rolnikami, które łatwo przeradzają się w otwarte starcia. Także relacje wewnętrzne między ludami pasterskimi są pełne konfliktów, szczególnie w okresach suszy, kiedy muszą dzielić te same pastwiska i studnie. I tak na przykład w 2008 r. w starciach między pasterzami Oulad Awada i Nawala w pobliżu jeziora Fitri o kontrolę nad studniami zginęło 28 osób. Dostęp do studni

jest często problematyczny, a pasterze ścierają się ze sobą, aby uzyskać pierwszeństwo lub wyłączność na korzystanie z nich. Ponadto przez lata wypas bydła na terenach de facto wojennych odbywał się w klimacie niepewności. Ludy pasterskie płaciły wysoką cenę za wojny domowe w Czadzie w latach 80. XX w. i wojnę w Darfurze: rebelianci często wymuszali od nich pieniądze, a siły zbrojne konfiskowały ich stada na potrzeby „działań wojennych”. Oprócz grup wojskowych pojawiły się także grupy przestępcze, które również za cel obrały rabunek bydła. Zmusiło to nomadów do zaopatrywania się w broń. Konflikty te powodowały o wiele mniejsze napięcia w przypadku hodowców bydła przebywających na stałe na danym terenie, w przeciwieństwie do hodowców, których stada należały np. do wojskowych znajdujących się w danej okolicy (Madjioudou Laounadam 2006 ; International 2014: 3–10).

Te konflikty nie należą do przeszłości. W 2019 r. setki osób straciły życie na wschodzie Czadu, w rejonie Wadai, Sila i i Wadi Fira, a zatem na terenie dawnego sultanatu Wadai. Konflikt wybuchł w ówczesnych podprefekturach Marfa, Chokoyane, Abdi, Abkar i Kimiti, a także w Abéché, kiedy to miejscowe społeczności zwróciły się przeciwko Arabom pasterzom. W obronie pasterzy stanęły zbrojnie arabskie grupy z Sudanu, które przekroczyły granicę, aby interweniować w lokalnych konfliktach. Konflikt ten miał też głębsze podłoże niż prosty schemat rywalizacji między pasterzami i rolnikami; dotyczył także tożsamości zbiorowej, tradycyjnych autorytetów władzy i bieżących wydarzeń politycznych, które związane były z toczącą się nieopodal wojną w sudańskim Darfurze. Jednak główne źródło – i pretekst do użycia przemocy – pochodziło właśnie z migracji i osiedlania się koczowniczych pasterzy z północy kraju. Nie było to nowe zjawisko, ale wywoływało ono wciąż niepokój wśród stanowiących większość społeczności rolniczych regionu. Miejscowe ludy osiadłe obawiały się utraty władzy i oskarżały nowo przybyłych Arabów o brak poszanowania dla ich

lokalnych praw. Rolnicy często podejrzewali ponadto lokalne władze narzucone z Ndżameny, w tym także żandarmerię i urzędników wojskowych, o faworyzowanie pasterzy, jako że oni sami często byli posiadaczami stad bydła i ze względu na ich powiązania z wpływowymi właścicielami tych stad. I pokrywa się to z prawdą, gdyż w Czadzie pojawia się coraz więcej ogromnych stad, pilnowanych przez płatnych pasterzy, którzy pracują dla bogatych właścicieli miejskich w Ndżamenie i dla dowódców armii. Ze względu na swoją wielkość stada te stanowią ważny kapitał ekonomiczny dla ich właścicieli. Pasterze mają często do dyspozycji telefony satelitarne i broń. Nie wahają się przy tym grozić innym pasterzom, rolnikom czy wodom wiosek, gdy dochodzi między nimi do sporu. Wprost też powołują się na ochronę wojskową lub polityczną. Tymczasem tradycyjni pasterze czuli się napiętnowani z dwóch stron, gdyż byli traktowani jak obcokrajowcy w regionie, w którym ich rodziny żyją od pokoleń. Dawne, lokalne mechanizmy rozwiązywania konfliktów stały się mniej skuteczne ze względu na rosnące stada, rozprzestrzenianie się różnych upraw i ciągle osiedlanie się pasterzy (International 2019: 4–7; International 2021: 20–21).

Rozwiązanie konfliktów między rolnikami a pasterzami wymaga reformy systemu własności ziemi, rozbrojenia miejscowej ludności oraz zwyczajowych, a także sądowych i administracyjnych mechanizmów regulacji konfliktów, których od początku brakuje w całym kraju.

7.6. Inne konflikty generowane przez różnice w prawie własności

Przejęcie przez Czad kolonialnego dziedzictwa prawnego napotykało na szereg trudności przy jego wdrożeniu, pozostawiając zapisy prawa niejako w zawieszeniu. Nie sprzyjała ich wcielaniu

w życie chociażby nieustanna walka o władzę. Jednolite struktury państwowe nie mogły się utrzymać w terenie, tym bardziej że bazowały one na rozwiązaniach europejskich, nieprzystosowanych do miejscowej kultury prawnej. Stąd też struktury te nastawione były w terenie bardziej na przetrwanie i osiągnięcie maksymalnych korzyści niż na odwoływanie się do nieistniejącego etosu służby publicznej. Rodziło to na każdym szczeblu możliwości korupcji. „Państwo” jako takie traktowane było przez wielu jako narzędzie zysku, a nie jako dobro wspólne. Widać to chociażby w Ndżame- nie – stolicy kraju i w innych dużych miastach, gdzie problemy związane z własnością ziemi wciąż są trudne do uregulowania, co prowadzi nieuchronnie do licznych nadużyć. Dochodzi tam często do pozbawienia kogoś prawa własności z powodu braku możliwości udowodnienia tytułu prawnego do ziemi. Nadużyciom sprzyja także prawo stanowiące, iż władza państwowa może zmusić osobę prawną czy fizyczną do zrzeczenia się ziemi lub nieruchomości w celu przeznaczenia jej dla użyteczności publicznej. Niestety jednak prawodawca czadyjski nie zdefiniował tejże „użyteczności publicznej”. Osoby te są rugowane i otrzymują tylko skromną rekompensatę za zajmowaną ziemię.

Inna strefa konfliktów, które wiąże się z życiem w miastach, ma związek z zapotrzebowaniem na opał. Jest nim z reguły węgiel drzewny jako środek najtańszy i najbardziej dostępny. Łączy się to z poszukiwaniem zasobów drzewnych w dość ubogim w roślinność terenie. Drewna na opał poszukuje się już w odległości ponad 100–150 km od miasta. Ta intensywna eksploatacja niszczy duże tereny i przyczynia się do pustynnienia kraju, ale także przynosi inny przykład konfliktu w zakresie zwyczajowego prawa własności, o którym wspomniano wcześniej. Powołując się na obowiązujące prawo, administracja centralna wydaje dostawcom drewna pozwolenia na eksploatację konkretnych terenów przynależących do wio- ski, bez zgody czy też konsultacji z jej mieszkańcami. Mieszkańcy

wsi traktują tego typu eksploatację jako zagarnianie ich własności. Ta działalność nie jest w żaden sposób kontrolowana przez bardzo słabą i skorumpowaną sieć urzędników leśnych.

Innym przykładem konfliktów związanych z prawem własności są spory między rolnikami i wędrownymi pasterzami. Na ich podłoże gospodarcze i etniczne nakładają się często także różnice religijne. Okolicą występowania tego konfliktu jest strefa Sahelu, gdzie zazębiają się pola uprawne rolniczych grup etnicznych oraz pastwiska nomadów. Konflikt ten trwa od kilkudziesięciu lat, ale nasilił się on zwłaszcza pod koniec lat siedemdziesiątych, głównie w Moyen Chari, w okolicach Sarh, Doba oraz Moundou. Przyczyną konfliktu z reguły była ta sama. Najpierw stado bydła niszczyło pole sorga lub bawełny. Było to tym bardziej bolesne dla rolników, którzy będąc u siebie, czuli się jak w kraju podbitym, wydziedziczeni ze swej ziemi. Konfrontacja, podobnie jak i sądy, przynosiły rolnikom rozczarowania. Coraz częściej konflikty te kończyły się krwawo. Byli zabici i ranni.

7.7. Problem państwa świeckiego i szkół muzulmańskich

W listopadzie 1958 r. Zgromadzenie Terytorialne proklamowało Czad jako jedną, niepodzielną, świecką i demokratyczną republikę, w której językiem urzędowym jest francuski. Później dołączono do niego także język arabski. Ale w północnej części kraju władze kolonialne pozwalały na przestrzeganie prawa koranicznego wszędzie tam, gdzie ono obowiązywało. Niekiedy w dość uproszczonym duchu tej reguły administratorzy kolonialni rozszerzyli stosowanie tego prawa nawet w miejscach, w których było ono nieznane. Tradycyjne prawo muzulmańskie w tych regionach wywodziło się z malikickiej szkoły prawnej i bazowało na najbardziej znanych

i rozpowszechnionych traktatach, m.in. autorstwa Sîdî Khalîla³. Zasadniczo prawo muzułmańskie obowiązuje i jest w pełni stosowane w miastach i wioskach byłych sułtanatów muzułmańskich, jak również w stolicy kraju. Są tam obecni sędziowie muzułmańscy (*faqîh*⁴). Jednak w wioskach, nawet w regionach od dawna muzułmańskich, często prawu koranicznemu towarzyszą ustalenia, które mają swoje korzenie w przedislamskim prawie zwyczajowym. Tak dzieje się nawet na terenie najstarszego państwa muzułmańskiego, czyli w Kanem, gdzie to wodzowie wiosek wymierzają sprawiedliwość, a nie sędziowie muzułmańscy (Cuoq 1975a: 302–305).

Z praktykowaniem prawa muzułmańskiego łączyła się jeszcze inna, o wiele szersza kwestia – świeckości państwa i jego dwujęzyczności. W oczach muzułmanów obydwie te kwestie faworyzują chrześcijan z południa kraju, chociaż *de facto* religijnie i kulturowo jest to obszar zdominowany przez tradycyjne religie afrykańskie. Jednak przejście struktur państwowych, stworzonych przez czasy kolonialne, sprawiło, że ta świeckość państwa, jak i język francuski traktowane były jako znaki dominacji nieislamskich wartości kulturowych i społeczno-politycznych. Skromne wciąż czadyjskie elity muzułmańskie otrzymały swoje wykształcenie przede wszystkim w krajach muzułmańskich, arabskojęzycznych. Zdecydowanie odrzucają one świeckość państwa, traktując ją jako model faworyzujący chrześcijan. Wielu jednak postrzega tę świeckość, wpisaną do Konstytucji, jako otwartą bramę dla ateizmu. Dla innych natomiast jest ona ostatnim szańcem przeciwko islamizmowi. Z pewnością w tradycyjnych ujęciach muzułmańskich brak jest przestrzeni dla świeckości państwa, gdyż ono może mieć tylko charakter islamski. Władza jest sprawowana w imieniu Boga i jej podporządkowana

³ Khalil ibn Ishaq al-Jundi, znany również jako Sîdî Khalîl, był egipskim prawnikiem, który wykładał w Medynie i Kairze.

⁴ *arab.* Fakih, *faqîh* – uczony muzułmański zajmujący się jurysprudencją.

jest umma, ponieważ w islamie sunnickim nie ma duchowieństwa ani władzy kościelnej na wzór zachodni. Świeckość odziedziczona po czasach kolonialnych jest dla nich nośnikiem moralności i cywilizacji judeochrześcijańskiej, stąd też trzeba to dziedzictwo odrzucić i wprowadzić prawo muzułmańskie. W takim duchu interpretują także historię walki, prowadzonej przez rebeliantów z północnego Czadu. Często też w miejscowych debatach pojawia się kwestia liczebności muzułmanów z podkreśleniem, że są oni większością w Czadzie (Centre Al-Mouna 2000; International 2005: 22–25; Ladiba 2011: 122–124).

Ze świeckością państwa łączy się także kwestia edukacji muzułmańskiej i języka arabskiego. Ma to związek z czasami kolonialnymi, kiedy w północnej części kraju nie rozwijano systemu edukacji zachodniej w języku francuskim, pozostawiając tradycyjne nauczanie muzułmańskie. Po uzyskaniu niepodległości, w Konstytucji z 1962 r. (art. 4 konstytucji) znalazł się zapis, który uznawał francuski za język urzędowy i przyznawał arabskiemu „znaczące miejsce”. Wtedy to z powodu braku wykwalifikowanych nauczycieli języka arabskiego, zarządzanie francusko-arabskimi szkołami na północy kraju powierzono marabutom. Ci zaś nie tyle uczyli języka arabskiego, ile tekstów Koranu (Pommerol 1997). Dzisiaj system szkół koranicznych bywa często przedstawiany jako ostoja przed zgrubnymi wpływami Zachodu (chrześcijaństwa). Tradycyjne nauczanie muzułmańskie rozpoczynało się od tzw. szkół koranicznych, znanych 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 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, a uczniowie nawiązywali z nimi bliskie relacje osobiste i intelektualne. Nauczanie to miało charakter całkowicie nieformalny. Odbywało się w meczetach lub w prywatnych domach. Szkołę koraniczną mógł założyć w domu każdy muzułmanin, nie odwołując się do żadnego autorytetu. Nauczyciel odgrywał zresztą rolę centralną w tej szkole. Miał on nauczyć dzieci recytacji Koranu. Szkoły koraniczne nie przygotowywały ani do zawodu, ani do żadnej innej roli społecznej, ale do bycia osobą wierzącą. Trzeba jednak zauważyć, że pośrednio stanowiły one przełożenie na życie codzienne, gdyż w islamie nie oddzielamy tego, co doczesne, od tego, co duchowe. Wielu muzułmanów woli ten typ szkoły od publicznego systemu edukacji. Wolą, aby ich dzieci uczyły się w ich własnych strukturach, w których będą wdrażane w islamskie wartości religijne. Z kolei inni, nawet gdy posyłają dzieci do szkół państwowych, chcą, by miały one także od najmłodszych lat kontakt z Koranem (Khayar 1976; Arditi 2003; Gandolfi 2003; Różański 2023: 116–120).

Absolwenci szkół koranicznych mogli dalej kształcić się w szkołach zwanych madrasami, które były już lepiej zorganizowane. Wzorowano się w nich na bardziej nowoczesnych, islamskich strukturach nauczania. To były miejsca, w których starano się kształtować świadomość ponadetniczną, przynależności do światowej ummy. Tego typu szkoły w Czadzie zapoczątkowali przedstawiciele nurtu reformatorskiego w islamie. Skupiały się one głównie w miastach, przede wszystkim w stolicy kraju, Ndżamenie.

Najwyższy poziom wiedzy prezentowano na uniwersytetach islamskich, które były z reguły zlokalizowane przy wielkich meczetach. Znajdujące się przy nich kompleksy zabudowań mieściły także sale wykładowe, miejsca spotkań i biblioteki. W Ndżamienie najbardziej prestiżowy uniwersytet muzułmański to Uniwersytet Króla Faisala⁵, utworzony w 1992 r., położony w dzielnicy Amri-guébé, nadający doktoraty państwowe oraz państwowy Uniwersytet Ndżameński (*L'Université de N'Djaména*). Uniwersytety te były powiązane Federacją Uniwersytetów Świata Islamu, utworzoną w 1987 roku i zajmującą się rozwojem islamskiego szkolnictwa wyższego. Uniwersytet ten posiada następujące jednostki: Wydział Języka Arabskiego, Kolegium Nauk o Wychowaniu „Szariat”, Kolegium Inżynierii Komputerowej i Technologii Informatycznej, Wydział Zarządzania i Ekonomii, Wydział Prawa.

⁵ Fajsal ibn Abd al-Aziz Al Su'ud – król Arabii Saudyjskiej w latach 1964–1975. Uniwersytet ten cztery jednostki: Wydział Języka Arabskiego, Kolegium Nauk o Wychowaniu ‘Szariat’, Kolegium Inżynierii Komputerowej i Technologii Informatycznej, Wydział Zarządzania i Ekonomii, Wydział Prawa.

8. Kraj w permanentnym stanie wojny

Historia kolonialna Czadu wyraziście ukazuje, że Francja nie zdołała stworzyć silnych struktur administracyjnych, które potrafiłyby objąć wszystkie regiony w państwie. Nie utworzono także w praktyce władzy sądowniczej na wzór europejski, zamiast tego oparto się na lokalnych sądach władz tradycyjnych, w tym na sądownictwie koranicznym. Ta niezdolność do stworzenia jednego państwa, a nawet ponadplemiennych związków zawodowych czy partii politycznych, mogłaby, wydawałoby się, wskazywać na zróżnicowanie plemienne jako główne źródło konfliktu. Jednak wiele argumentów podważa ten schemat. Duże, scentralizowane ośrodki władzy z przeszłości, charakterystyczne dla terenów szeroko pojętej Północy, zostały skutecznie osłabione przez kolonialne rządy francuskie. Ostały się jedynie słabsze ośrodki władzy tradycyjnej. Administracja kolonialna chciała mieć partnerów w terenie, zdolnych ściągać podatki i realizować skromny program gospodarczy, ale nie życzyła sobie silnych ośrodków władzy ze względu na możliwość wybuchu oporu zbrojnego. Ponadto nowe realia polityczne w czasach kolonialnych podzieliły wiele plemion, rodów, a nawet lineazy między państwa, jak to dzieje się na np. z Zagawa czy Mesalit, rozdzielonych granicą czadyjsko-sudańską. Także wprowadzenie do walki automatycznej broni palnej oraz nowoczesnego sprzętu wojskowego zmodyfikowało czy wprost uniemożliwiło stosowanie dawnych, jasnych zasad walki i sojuszy. Jedynym odnośnikiem i wyznacznikiem działania pozostawał najbardziej zaufany przywódca, związany najczęściej z własnym lineażem lub rodem. Wyływało to też

z doświadczenia historycznego. Przykładem tego mogą być Tubu, którzy odegrali zasadniczą rolę w historii niepodległego Czadu. Należą oni do tego typu społeczeństw segmentarnych, w których wodzowie nie mają określonej, stałej pozycji, co czasem może przypominać z pozoru anarchię. Tubu nigdy nie byli zjednoczeni – ani podczas pokoju, ani podczas wojny. Historia tworzenia i działalności czadyjskich ruchów politycznych i społecznych z reguły przebiega według jednego schematu, odwołując się ostatecznie do „swoich ludzi” i własnych interesów. Okazją do ich realizacji jest także udział we władzach regionalnych czy państwowych. Stąd też przywódcy poszczególnych partii czy też bardziej frakcji partyjnych okazują się bardziej „wodzami wojennymi” niż zwolennikami określonej polityki społecznej lub gospodarczej. Nie próbowali oni także budować swojego zaplecza wyłącznie w oparciu o religię, chociaż od końca lat siedemdziesiątych to muzułmanie dzierżyli główną władzę w państwie. Islam był dla nich ważny, ale nie potrafił on zintegrować frakcyjności opartej na więzach krwi. Dążenie do władzy i bogactwa było silniejsze od więzów religijnych, ale nie podważało wcale ani praktykowania islamu, ani nie zaniedbywało jego propagowania.

8.1. Walka o władzę za „rządów Sara” (1962–1979)

Walkę zbrojną na większą skalę rozpoczął w niepodległym kraju Front Wyzwolenia Narodowego Czadu – Frolinat. Miał on początkowo jedne siły zbrojne, tzw. I Armię, kierowaną przez Abba Siddicka. Szybko jednak nastąpiły w niej podziały. W 1970 r. z Frolinat wyłamała się Armia Wulkan, utworzona przez grupę Arabów czadyjskich, którym przewodził Mohammed El Baghalani. Armia Wulkan była w opozycji wobec Abba Siddicka, nie reprezentowała

jednak liczącej się siły w terenie¹. W 1972 r. z Frolinat wyłamali się także Tubu, tworząc tzw. II Armieję. Na dalsze, wewnętrzne podziały wpłynęła interwencja zbrojna Libii, która w 1973 r. zaanektowała strefę Aozou – najbardziej wysunięty na północ pas ziemi Czadu o powierzchni 114 000 km². Pułkownik Kaddafi rościł sobie prawa do tej strefy, przylegającej do granicy libijskiej, powołując się na ugodę Francji i Włoch z 1935 r. Francja zobowiązała się do oddania tych terenów Włochom okupującym Libię, ale ugoda ta nigdy nie została ratyfikowana. Ta ingerencja Libii doprowadziła do podziału w tzw. II Armii Frolinat na Ludowe Siły Zbrojne (*Forces Armées Populaires* – FAP), którymi dowodził Goukouni Oueddei z grupy etnicznej Tubu-Teda, oraz na Siły Zbrojne Północy (*Forces Armées du Nord* – FAN), którymi dowodził Hissène Habré z grupy etnicznej Tubu Daza. Ludowe Siły Zbrojne wspierane były przez Libię, natomiast Siły Zbrojne Północy – przez Sudan. W październiku 1976 r. Hissène Habré po zerwaniu z Goukouni Weddeye wycofał się z wraz z FAN do Sudanu (Buijtenhuijs 1984; Lemarchand 1988; Vandewalle 2005; Chapelle 2004).

Podczas gdy rebelia na Północy przybierała na sile dzięki wsparciu Libii i Sudanu, w Ndżamenie 1975 r. – w zamachu stanu – zginął Ngarta (François) Tombalbaye. Do przewrotu doszło po aresztowaniu za spisek wielu oficerów stojących na czele armii, w tym szefa sztabu, gen. Félix Mallouma, także z grupy etnicznej Sara. Brak bezpieczeństwa w armii skłonił młodych podoficerów, do których szybko dołączyli wyżsi oficerowie, do obalenia reżimu. W 1975 r. po raz pierwszy do gry politycznej wkroczyło wojsko i przejęło władzę. Prezydentem i premierem Republiki został gen. Félix Malloum, ministrem spraw zagranicznych Wadel Abdelkader Kamougué, pochodzący także z Południa. Zmiana władzy nie

¹ Kierował nią do swojej śmierci w marcu 1977 r. Mohammed El Baghailani.

powstrzymała jednak rebelii na Północy. W lipcu 1977 r. Goukouni Oueddei (FAP) zajął Bardaïi Zouar, a w lutym 1978 r. Faya, gdzie wziął do niewoli prawie 1200 żołnierzy armii rządowej. Opanował w ten sposób prawie całe terytorium BET (Borkou-Ennedi-Tibesti). Wraz z tymi sukcesami zmieniła się także pozycja Goukouni Oueddei we Frolinat, kierowanym oficjalnie przez Abba Siddicka. W marcu 1978 r. Goukouni Oueddei, na nadzwyczajnym zjeździe zarządu Frolinat w Faya, został przewodniczącym Rady Rewolucyjnej Frolinat i odsunął w ten sposób Abba Siddicka od kierowania ruchem. Goukouni Oueddei zdołał też zintegrować ze swoimi Ludowymi Siłami Zbrojnymi (FAP) „I Armie” i „Armie Wulkan”. Ale było to zjednoczenie pozorne, przeprowadzone pod wpływem Libii, która wołała mieć Frolinat zjednoczone i podporządkowane sobie. Trudne były też relacje między Teda dowodzonymi przez Goukouni Oueddei i Arabami czadyjskimi, dowodzonymi przez Ahmata Acyla. Arabowie czadyjscy wciąż bowiem wykazywali wielką rezerwę wobec rebelii Tubu. Już w sierpniu 1978 r. nastąpiło w Faya starcie oddziałów Ahmata Acyla z oddziałami FAP, którymi dowodził Goukouni Oueddei. On wyszedł z tego starcia zwycięsko. W 1979 r. Ahmat Acyl utworzył pod swoim przywództwem Demokratyczną Radę Rewolucyjną (*Conseil démocratique révolutionnaire* – CDR). Ten arabski odłam rebelii czadyjskiej zyskiwał coraz większe poparcie Libii (Buijtenhuijs 1987).

Zarysowane wyżej tendencje do tworzenia nowych frakcji w łonie Frolinat wpływały z braku ideologii integrującej cały ruch. Jedynymi czynnikami, które utrzymywały jego czasową jedność, były walka z opresyjnym reżimem oraz presja Libii i Sudanu. Historia tego konfliktu dowodzi także, że nie można go traktować według przyjmowanej często dychotomii – „Północ-Południe” czy też „chrześcijanie-muzułmanie”. Frakcyjny charakter czadyjskiej wojny domowej podkreślała między innymi skłonność do szukania

sojuszników wśród innych grup etnicznych, religijnych lub językowych. Nowy rząd prezydenta Mallouma starał się prowadzić politykę pojednania narodowego. Zmieniała się też sytuacja międzynarodowa. We wrześniu 1977 r., po konferencji w Chartumie, stolicy Sudanu, prezydent Félix Malloum zdołał przekonać – przy wsparciu Sudanu – Hissène Habré i jego Siły Zbrojne Północy do wspólnej walki z rebeliantami wspieranymi przez Libię. W następnym roku Hissène Habré został premierem Czadu. Jednak to wzmocnienie rządu o frakcję Frolinat nie powstrzymało rebelii. Oddziały Ludowych Sił Zbrojnych pod dowództwem Goukouniego Oueddeia utrzymały silną pozycję terytorialną i wojskową, a nawet w 1978 r. wyruszyły na podbój Ndżameny. W powstrzymaniu ich natarcia pomogły znacznie francuskie posiłki wojskowe (Martel 1991).

Jednak koalicja Habré-Malloum szybko zaczęła się rozpadać. Już w styczniu 1979 r. Hissène Habré (FAN) otwarcie sprzeciwił się prezydentowi Felixowi Malloum i wywołał tzw. pierwszą wojnę w Ndżamenie. Wsparł go czasowo Goukouni Oueddei i jego FAP. Doszło do walki między siłami prezydenckimi (Czadyjskie Siły Zbrojne – *Forces armées tchadiennes* – FAT) oraz Siłami Zbrojnymi Północy (FAN), wspieranymi przez Ludowe Siły Zbrojne (FAP) Goukouniego Oueddeia. Hissène Habré opanował stolicę kosztem kilku tysięcy ofiar – przy braku interwencji francuskiej. Tym samym wojna przeniosła się dalej na południe. 23 marca 1979 r. gen. Félix Malloum złożył rezygnację z urzędu i wycofał się z polityki. Na południu oficerowie Czadyjskich Sił Zbrojnych (FAT) przegrupowali armię, na której czele stanął płk. Abdelkader Kamougué. W Moundou, także na południu kraju, utworzono stały komitet, który przejął zarządzanie tą częścią kraju. Nie miał on jednak charakteru ruchu separatystycznego, bardziej skupiał się on na obronie (Brandily 1984; Lanne 1984; Gali Ngothe 1985; Debos 2013: 68–79).

8.2. Walka o władzę za „rządów Tubu” (1979–1990)

Po rezygnacji Mallouma z urzędu prezydenta nastąpiła seria konferencji pojednawczych, na które należała Francja. W ich rezultacie zawarto rozejm między jedenastoma grupami zbrojnymi oraz utworzono szeroki Przejściowy Rząd Jedności Narodowej (*Gouvernement d'union nationale de transition* – GUNT), jednoczący m.in. Czadyjskie Siły Zbrojne (FAT), Siły Zbrojne Północy (FAN) oraz Ludowe Siły Zbrojne (FAP). Prezydentem został Goukouni Oueddei (FAP), wiceprezydentem płk. Abdelkader Kamougué (FAT). Hissène Habré został ministrem obrony narodowej (FAN). Jednak rząd ten istniał tylko z nazwy, a wspomniane wyżej stanowiska były fikcyjne. Wojna domowa została szybko wznowiona. W marcu 1980 r. Hissène Habré oskarżył Goukouniego Ouedde i o sojusz z agresorem libijskim i wycofał z rządu swoje Siły Zbrojne Północy (FAN), łącząc się z częścią Czadyjskich Sił Zbrojnych (FAT). Jego bazą stał się ponownie Sudan, który wsparł go militarnie, by przeciwstawić się ingerencji libijskiej.

W 1981 r. prezydent Goukouni Oueddei proklamował fuzję Czadu z Libią. Wzbudziło to sprzeciw wielu państw, m.in. Francji, Sudanu, Egiptu, USA. Na dalszy przebieg wojny miało już wpływ przede wszystkim wielkie grono graczy zewnętrznych. Kaddafi zdecydował się na tymczasowe, taktyczne wycofanie się z konfliktu. Wzmocniony zabiegami dyplomatycznymi tajną pomocą wojskową – między innymi ze strony USA – Hissène Habré rozpoczął ofensywę z Biltine, rodzinnych stron Idrissa Déby'ego, dowódcy operacyjnego FAN. 7 czerwca 1982 r. jego oddziały wkroczyły do stolicy, a on sam formalnie objął rządy w kraju. Goukouni Oueddei utworzył opozycyjny rząd na północy kraju, skąd przy wsparciu Libii rozpoczął walkę z siłami nowego rządu. Frakcyjność charakterystyczna dla polityki czadyjskiej znowu zwyciężyła (Bouquet 1982; Lanne 1986).

W 1983 r. siły GUNT pod dowództwem Goukouniego Oueddeia, przy mocnym wsparciu Libii, rozpoczęły ofensywę, zajmując Faya-Largeau i Abéché – kluczowe miasta dla północnego i wschodniego Czadu. Przed zajęciem Ndżameny powstrzymała je dopiero interwencja francuskich spadochroniarzy. Wsparcia siłom rządowym udzielił także Zair. Hissène Habré utrzymał swoją pozycję. Jego rządy miały utwierdzać tzw. Zarząd Dokumentacji i Bezpieczeństwa (*Direction de la documentation et de la sécurité* – DDS), utworzony w 1983 r. i bezpośrednio podległy prezydentowi. W założeniach miał to być kontrwywiad, skierowany przeciw Libii, stąd też cały czas był finansowany przez USA i wspierany przez Francję. W praktyce była to jednak policja polityczna, mająca nieograniczony wpływ na władzę i dopuszczająca się potwornych zbrodni. Najgorsze jej więzienie znajdowało się w Ndżamenie. Było ono przerobione z dawnego basenu kolonialnego. Warunki przetrzymywania w nim były okrutne, stąd też duża śmiertelność. Więźniowie byli systematycznie torturowani. Większość z nich umierała z wyczerpania. Hissène Habré podczas swoich rządów w latach 1982–1990 uśmiercił ok. 40 000 ludzi. W samej tylko Ndżamenie zamordowano ok. 10 000 osób. Represje rządu Hissène Habré sprawiły, że oprócz działających na północy i wschodzie kraju zbrojnych sił opozycyjnych Goukouniego Oueddeia i Abba Mahamata opozycyjne zbrojne ugrupowania pojawiły się także na Południu. Zwykle tworzone je w kluczu etnicznym i nazywano *codos* ('komando'). Starły się one przejmować władzę w swoim regionie, i tak np. „Komando Nadziei” kontrolowało Logon zachodni (Moundou), „Komando Zielone” – Logon wschodni (Doba), „Komando Czerwone” działało w prefekturze Moyen-Chari itd. Pod koniec 1984 r. grupy te tworzą konfederację zarządzaną przez stały komitet. Znaczącym pośrednikiem między Południem i rządem Hissène Habré zaczął być płk Abdelkader Kamougué. Jego partia Ruch Rewolucyjny Ludu Czadyjskiego (*Mouvement révolutionnaire*

du peuple tchadien – MRP) była dość mocno osadzona na Południu (N'Gangbet Kosnaye 1984).

Wydaje się, że to właśnie te wydarzenia przyczyniły się do utrwalenia dychotomicznego podziału Czadu na opozycyjne względem siebie Północ i Południe. Do pewnego czasu ten podział wydawał się dość sztuczny, ale w okresie rządów Hissène Habré pojawił się jako realny. Hissène Habré oparł się bowiem na konserwatyźmie muzułmańskim i etnicznym, pomimo iż miał początkowo – wbrew temu, co się obiegowo sądzi – duże poparcie na Południu. Podczas walk w Ndżamienie w lutym i marcu 1979 r. najbardziej ucierpeli Sara – jak obiegowo nazywano wszystkich mieszkańców Południa – którzy w liczbie ok. 70–80 tys. uciekli z miasta, pozostawiając swoje dobra. Także w innych miastach na szeroko pojętej Północy urzędnicy z Południa byli masakrowani. Oszczędzano natomiast urzędników z Północy. Podbój Południa przez FAN latem 1982 r. zrodził pierwszy w historii niepodległości zbrojny opór Południa i przyczynił się do upowszechnienia tego podziału. Podczas tych walk media francuskie prześcigały się w mówieniu o masakrach muzułmanów, nie wspominając słowem o tych masakrach na Południowcach, które je zapoczątkowały. Wydarzenia te, jak również postawa Francji, z którą Południe było mocno związane pomimo kolonizacji, zmieniły zupełnie atmosferę polityczną i społeczną w tej części kraju. Podział na „Północ” nomadów i „Południe chrześcijańsko-tradycyjne” utrwalał się coraz bardziej (Mouric 1984; Ngansop 1986; Buijtenhuijs 1989; Lemoine 1997).

W 1986 r. Kadafi, po rozpatrzeniu bilansu działań Goukouniego Oueddeia, doszedł do wniosku, iż jest on negatywny, i postanowił wymienić przywódcę GUNT. Wtedy to zwrócił się on wraz ze swoimi bojownikami z Ludowych Sił Zbrojnych przeciwko Libii. Stworzyło to też nową perspektywę zjednoczenia sił czadyjskich w walce z Libijczykami. Sprzyjała temu Francja, która wspomagała wszystkie siły antylibijskie. W 1987 r. przy pomocy Francji Hissène

Habré przejął kontrolę nad Borkou-Ennedi-Tibesti na północy kraju, z wyjątkiem strefy Aozou, a pod koniec lat osiemdziesiątych pozyskał do współpracy także niektórych opozycjonistów z Południa, m.in. płk. Kamougué i Kotiga Guérina, przywódcę Komanda Czerwonego. Rozpoczął on także negocjacje z Goukounim Oueddeiem, który schronił się w Algierii. Po rozbrojeniu na terenie Sudanu bojowników Rewolucyjnej Rady Demokratycznej (*Conseil Démocratique Révolutionnaire* – CDR), dowodzonych przez Acheikha Ibn-Oumara, przywódca z części swych ludzi pojawił się w Ndżamenie i przystał do Hissène Habré, zostając ministrem spraw zagranicznych w jego rządzie. Wszystkich złączyła jedyna legalna partia, utworzona przez Hissène Habré – Narodowa Unia na Rzecz Niepodległości i Rewolucji (*Union nationale pour l'indépendance et la révolution* – UNIR). Te pozory demokracji nie ukrywały jednak dyktatury, której przejawem była władza wojskowych, podległych Hissène Habré w administracji lokalnej i niczym nieskrępowana działalność policji politycznej tajnej policji – DDS (Buijtenhuijs 1991; Bourdette-Donon 1998; Nebardoum 1998; International 2011b : 1–8).

8.3. Walka o władzę za „rządów Zagawa”

Hissène Habré wygrał walkę o władzę w oparciu o trzy ugrupowania zbrojne, bazujące na Tubu-Daza – jego grupie etnicznej, zróżnicowanych grup etnicznych zwanych Hadżaraj² (Guera – centrum kraju) oraz Zagawa. Od 1988 r. Hadżaraj coraz liczniej opuszczali szeregi Hissène Habré, widząc, że przy podziale władzy są pomijani.

² Hadżaraj (arab. *Hadjarai*) to termin oznaczający ‘tych z kamieni (górz)’, obejmujący wiele odrębnych grup, posługujących się różnymi językami, żyjących w okolicach Mongo (Guéra).

Inne zaniedbywane grupy, zwłaszcza Zagawa, miały swoich przywódców w ludziach bliskich prezydentowi, takich jak minister spraw wewnętrznych Mahamat Itno, Idriss Déby czy Hassan Djamous. Po ich nieudanym zamachu stanu przeżył tylko Déby, który uciekł najpierw do Libii, a następnie do Darfuru w zachodnim Sudanie. Tam zgromadził nowe siły, głównie w oparciu o Zagawa i Hadżaraj, tworząc Patriotyczny Ruch Ocalenia (*Mouvement patriotique du Salut* – MPS).

Odejście z rządów Zagawa, jak również optowanie Hissène Habré za firmami amerykańskimi, które chciały szukać w Czadzie ropy, przyczyniły się do upadku jego rządu. W Paryżu zaczęto patrzeć na niego nieprzychylnie. Francja zawsze starała się łączyć wpływy polityczne z korzystnymi dla niej interesami ekonomicznymi. W Afryce gospodarczym ramieniem polityki rządu francuskiego był koncern naftowy Elf, uwikłany od lat w bardzo nieprzejrzyste transfery finansowe, powiązane z racjami państwa i dyplomacją. Te transfery często łączyły w sposób skandaliczny interesy Francji, niektórych członków rządu francuskiego, dyktatorów afrykańskich czy też miejscowe ugrupowania zbrojne. Interesy tego przedsiębiorstwa nie mogły być lekceważone.

Już w październiku 1989 r. Idriss Déby na czele swoich bojowników zaatakował oddziały Hissène Habré. Drugi atak przypuścił 29 marca 1990 r. Obydwa jednak zostały odparte. Sukcesem zakończyło się trzecie natarcie, rozpoczęte na początku grudnia 1990 r. Hissène Habré opróżnił kasę państwową, stracił 300 opozycjonistów i ewakuował się na terytorium Kamerunu, a następnie znalazł azyl w Senegalu. Nowy przywódca Czadu bardzo szybko ogłosił potrzebę zerwania z historią zmonopolizowaną przez pojedyncze partie i watazków. Po zmianach w Europie Wschodniej i Środkowej, których symbolem stało się obalenie muru berlińskiego, Francja naciskała też coraz bardziej na wprowadzenie w kraju systemu wielopartyjnego i wolnych wyborów. Odpowiadając na te naciski,

Idriss Déby wprowadził w październiku 1991 roku system wielopartyjny³, zgodził się zorganizować Suwerenną Konferencję Narodową tak, jak zrobiły to inne kraje francuskojęzyczne, a w marcu 1996 roku uchwalił nową konstytucję, w dużej mierze opracowaną przez otoczenie prezydenta i jego francuskich przyjaciół. Wybory z czerwca i lipca 1996 r. pokazały już jednak jego zdolność do manipulowania zasadami wyborczymi i utrzymywania pod swoją kontrolą Niezależnej Narodowej Komisji Wyborczej. Były to zatem zmiany pozorne, gdyż nie wpłynęło to zasadniczo na poprawę w respektowaniu praw obywateli. Kraj był wciąż rządzony przez wojskowych, którzy doszli do władzy na drodze zamachu stanu, zalegalizowali swą władzę w nie do końca demokratycznych wyborach i za wszelką cenę chcieli tę władzę utrzymać. Wydaje się, że te gesty wskazujące na wprowadzanie demokracji zrobiono po to, by uspokoić zagranicę, zwłaszcza Francję, i skorzystać na tym finansowo. Władze po staremu bowiem na wszelki sprzeciw reagowały represjami, a w kraju panowały bezprawie i korupcja. Państwo pogrążyło się coraz bardziej w zupełnym regresie ekonomicznym – pomimo znacznych dochodów z wydobycia ropy naftowej (od 2003 r.) – do tego stopnia, że wielu traktowało ten proces nie jako przejściowy kryzys, ale jako obumieranie państwa, niezdolnego do pełnienia podstawowych funkcji publicznych (Bangui-Rombaye 1999; Buijtenhuijs 1993; Arditi 2000; Saleh Yacoub 2005).

Według powszechnej opinii Francja nie pomogła Idrissowi Déby'emu dojść do władzy w Ndżamenie, ale jedynie „pozwoliła mu na to”. Jednak po jego dojściu do władzy jej poparcie dla niego było oczywiste. Wkrótce też Elf, Shell i Exxon – przedsiębiorstwa naftowe zwykle konkurujące ze sobą – utworzyły wspólne konsorcjum do wydobywania ropy na południu Czadu, w okolicach Doba.

³ Od tego czasu w Czadzie powstało i zalegalizowano ponad 160 partii politycznych. Większość z nich miała bardzo krótką żywotność.

Zaplanowano ok. 300 szybów wiertniczych, które miały uczynić Czad czwartym afrykańskim producentem ropy naftowej. Jednym z projektów towarzyszących była budowa rurociągu naftowego Doba–Kribi o długości 1050 km, w tym 880 km na terytorium Kamerunu. W projekt włączył się także Bank Światowy, gdyż w założeniach podział zysków dla Czadu miał się przedstawiać procentowo według schematu: 80% na miejscowy rozwój; 10% na koncie bankowym; 5% na rozwój regionalny; 5% dla państwa. Bank światowy wycofał swoje poparcie dla tego projektu, ale w chwili, kiedy nie było już ono potrzebne (Petry, Bambe 2005; International 2008: 4–5).

Po umocnieniu się przy władzy Idriss Déby parł zdecydowanie ku dyktaturze, rozpoczynając dominację mniejszościowych Zaga-wa, a nawet głównie jednego – swojego – klanu nad resztą społeczeństwa. Wyniki wyborów prezydenckich w 2001 r. i parlamentarnych w 2002 r. były jeszcze bardziej wątpliwe niż te z 1996 i 1997 r., które także były kwestionowane przez opozycję. Tylko francuscy obserwatorzy nie mieli większych zastrzeżeń. W styczniu 2002 r. Patriotyczny Ruch Ocalenia (MPS) – partia prezydencka – zdobyła 110 ze 155 mandatów, a jej sojusznicy kolejne 12. Opozycja została zniszczona. Protesty, zarówno w kraju, jak i na arenie międzynarodowej, sprawiły, że prezydent Déby obiecał przestrzegać konstytucji i nie ubiegać się o trzecią kadencję. Jednak w listopadzie 2003 r. Kongres MPS zmienił konstytucję, aby umożliwić prezydentowi kolejną kadencję. Zmiana została zatwierdzona w referendum w czerwcu 2005 r., w dużej mierze zbojkotowanym przez ludność (mniej niż 30% frekwencji). Wybory prezydenckie 3 maja 2006 r. odzwierciedlały bardziej polityczny impas w Czadzie niż popularność Idrissa Déby'ego. Zostały one zbojkotowane przez całą opozycję, która uznała je za „wyborczą maskaradę” (Buijtenhuijs 1998; May & Massey 2002; Bangoura 2006; International 2006: 3; Debos 2013: 88–98).

Pomimo dyktatorskiego utrzymywania się u władzy Idriss Déby nie położył kresu wewnętrznej destabilizacji kraju i walkom zbrojnym. Wpływała na to z pewnością trudna sytuacja gospodarcza i polityczna w kraju, ale bunty i rebelie wybuchały także z powodu osobistych ambicji i dążenia do maksymalizacji zysków przywódców partii politycznych, które zresztą partiami były tylko z nazwy. Jak w odległej i niedalekiej przeszłości w czasie wojen domowych w Czadzie partie te (czy raczej ugrupowania wojskowe, skupione wokół jednego przywódcy) zmieniały wciąż sojusze i nazwy. Ich trzon stanowili przeciwnicy prezydenta, wywodzący się także z jego grupy etnicznej. Ta rzucająca się w oczy wielość uzbrojonych dysydentów łączyła także z chęcią przełamania absolutnego monopolu na zasoby państwowe. A dochody państwa zwiększyły się niebotycznie – jak na warunki czadyjskie – od 2004 r., kiedy pełną parą ruszyło wydobycie ropy naftowej. Krajowy budżet wzrósł czterokrotnie z około 670 milionów dolarów do ponad 2,8 miliarda dolarów w latach 2004–2014. Reżim początkowo wykorzystał ten nowy dochód do zapewnienia sobie przetrwania poprzez rekrutację większej liczby personelu wojskowego i zakup sprzętu. Druga faza podziału dochodów z ropy naftowej rozpoczęła się w 2007 r., umożliwiając rządowi zatrudnienie większej liczby urzędników państwowych i rozpoczęcie dużych projektów infrastrukturalnych. Jednak to kontrakty i przyznawane fundusze miały nieprzejrzyste procedury i w praktyce umożliwiały one reżimowi przekazywanie dochodów swoim zwolennikom, nie tylko z grupy etnicznej Zaga-wa, chociaż ta korzystała najwięcej. Kryzys pojawił się w 2015 r., kiedy to – według szacunków międzynarodowych agencji – dochody z ropy naftowej spadły z ok. 1,02 miliarda dolarów w 2014 r. do ok. 450 milionów dolarów (Petry & Bambi 2005; International 2016: 23).

Wielość uzbrojonych dysydentów w Czadzie wypływa także z faktu, że ich przywódcy zostali wcześniej wynagrodzeni przez

prezydenta stanowiskiem wojskowym czy też posadą rządową, mając przy tym zapewnioną bezkarność przy jawnych nadużyciach władzy. Dotyczyło to także z reguły ich podwładnych. O skali tego procederu może świadczyć chociażby fakt, że w 2006 r. w armii czadyjskiej było prawie tyle samo oficerów i podoficerów co żołnierzy. W takiej atmosferze zdobywania i sprawowania władzy trudno jest odwoływać się do jakiegokolwiek etosu wojskowego czy urzędniczego, jak również do dobra publicznego. O tej bezkarności wojskowych, zwłaszcza z otoczenia prezydenta, mówią liczne przykłady, chociażby ten z 4 sierpnia 1993 r., kiedy to żołnierze Zagawa zabili wielu cywilów podczas ataku na małą wioskę Gni-guilim, w podprefekturze Wadi Hamra, na wschodzie kraju. Bezkarność odpowiedzialnych za masakrę spowodowała gwałtowne protesty wielu mieszkańców Wadai, zwłaszcza Maba, ważnej grupy etnicznej w tym regionie. Demonstranci zaatakowali nawet koszary wojskowe w Abéché. Reżim odpowiedział z niezwykłą brutalnością, aby stłumić powstanie. Armia zastrzeliła wielu protestujących w Abéché i okolicach, a wiele lat później, bo w 2008 r., Ibni Oumar Mahamat Saleh, przywódca opozycji w regionie, zniknął po aresztowaniu przez siły bezpieczeństwa (Favre 2007; International 2019: 1–2).

Stąd też co chwilę pojawiały się różne próby zamachów stanu, rzeczywiste lub sprowokowane przez reżim, w celu pozbycia się niewygodnych sojuszników. Odpowiedzią na potencjalny nawet bunt były także arbitralne aresztowania i przemoc, która im towarzyszyła. Ich skala nie była co prawda porównywalna z praktykami reżimu Hissène Habré, ale politycy lub ich krewni, dziennikarze i liderzy organizacji społecznych żyli wciąż w zagrożeniu. Prezydent Idriss Déby już we wrześniu 1991 r. walczył zbrojnie ze zwolennikami Hissène Habré w Tibesti. Miesiąc później, 13 października 1991 r., doszło do rozłamu wśród jego sojuszników – Abbas Maldoum, wiceprezydent MPS i zarazem minister spraw

wewnętrznych, walczący u boku Idriss Déby wraz z podległymi mu bojownikami Hadzaraj, został oskarżony o spisek i uwięziony bez oporu. Kilka godzin później w Ndżamenie rozpoczęły się rabunki i stracono ok. 50 bojowników Hadzaraj. W sumie naliczono ok. 100 ofiar. W 1992 r. o spisek został także oskarżony Abbas Koty, Zagawa (Kobe), minister obrony, zamordowany rok później w kilka dni po podpisaniu porozumienia z Idriss Déby. Ponownie zaczęła zwyciężać frakcyjność, nawet w łonie samych Zagawa. Zbuntowane grupy najczęściej przejmowały władzę na swoich terenach pochodzenia. Narodowy Front Czadu (*Le Front national du Tchad* – FNT) Bishara Idrissa ugruntował swoją pozycję głównie w regionie Wadai. Porozumienie o pojednaniu, zawarte w 1992 r., zostało zerwane w 1994 r. Od tego czasu część bojowników ruchu przyłączyła się do reżimu, podczas gdy inna część utworzyła odnowiony FNT (FNTR). Zamachowcy pod przywództwem Moïse Kette Nodji wycofali się na południe kraju i utworzyli Narodowy Komitet Odnowy na rzecz Pokoju i Demokracji (*Le Comité de sursaut national pour la paix et la démocratie* – CSNPD), który działał w szczególności w regionie Doba, gdzie znajdują się pola naftowe. Pod koniec 1994 r. inna frakcja CSNPD utworzyła Siły Zbrojne Republiki Federalnej (*Les Forces armées de la République fédérale* – FARF) dowodzone przez Laokeina Bardé Frissona, które działały w rejonie Moundou i w masywie Bakoro w Republice Środkowoafrykańskiej. Jedną z największych rebelii wywołał Ruch na rzecz Demokracji i Sprawiedliwości w Czadzie (*Le Mouvement pour la démocratie et la justice au Tchad* – MDJT), utworzony w październiku 1998 r. przez byłego sędziego i ministra obrony, Youssoufa Togoïmi. Ruch ten, który rekrutował się spośród Tubu i był aktywny tylko w regionie Tibesti, miał jednak silne powiązania w sąsiedniej Libii. Z tymi oraz innymi mniejszymi ruchami i rebeliami prezydent Idriss Déby prowadził negocjacje, kończące się z reguły najpierw pojednaniem, a później nowym podziałem w rebelianckim

w ruchu. Podobne procesy wydawały się nie mieć końca. W funkcjonowaniu państwa czadyjskiego w przeszłości i obecnie wciąż występuje cienka granica między żołnierzem bandytą i powstańcem, a te role niejednokrotnie odgrywane są przez tych samych aktorów (Haggar 2003; International 2006: 4–6). W licznych przypadkach także, zwłaszcza północno-wschodniej części Czadu, wielu młodych mężczyzn musi łączyć ekonomię przetrwania, pracę najemnika w Libii i mniej lub bardziej długie okresy bycia rebeliantem po to, by zgromadzić odpowiedni kapitał. Upadek Kaddafiego w 2011 r. stworzył nowy regionalny system konfliktów i przyczynił się do powstania tutaj rynku bojowników. Dla części młodzieży w Czadzie bycie bojownikiem nie jest już dzisiaj sposobem na zdobycie władzy, ale raczej drogą awansu społecznego. W południowej Libii walczy obecnie przynajmniej kilka tysięcy czadyjskich bojowników (International 2018: 17–18).

Jak podkreślano wcześniej, na politykę czadyjską, w tym także na politykę Idrissa Déby'ego, trzeba też spojrzeć przez perspektywę podziałów na rody (klany) i lineaże. Można ją zrozumieć dopiero, gdy wie się o dołączeniu przez prezydenta do swojego imienia i nazwiska niezrozumiałego na Zachodzie członu 'Into', który miał przypominać „swoim” o zobowiązaniach wypływających z „więzów krwi”. W tym kluczu też trzeba byłoby rozpatrzyć udział Zagawha w wojnie Darfurze, a także opozycję wobec prezydenta Czadu Idrissa Déby'ego, osadzoną właśnie w Darfurze, gdzie ma on swoich popleczników Zagawha, walczących obecnie z rządem w Chartumie, jak i przeciwników politycznych z tego samego plemienia, najeżdżających zbrojnie Czad⁴. Od 2004 r. w Sudanie bowiem bojówki dżandżawidów⁵ przeprowadzają naloty na miasta

⁴ Bardzo dobrą systematykę podziałów rodowych i lineażowych wśród Zagawha z Czadu i Sudanu podaje Roland Marchal (Marchal 2006). Jednak zastrzeżenia budzi we mnie używanie w tym artykule nazwy „Goran”.

⁵ arab. *dżandżawid* dosłownie oznacza 'konnego strzelca'.

i wsie nie tylko w Darfurze, ale także we wschodnim Czadzie, zabijając ludność cywilną, kradnąc bydło i paląc domy. Ponad 200 000 mieszkańców Darfuru udało się na uchodźstwo do Czadu. Wśród ofiar nadużyć było wielu Zagawa. Stąd też ich zaangażowanie w tym konflikcie. Można także twierdzić, że ta wojna graniczna miała w dużej mierze charakter wojny zastępczej między Czadem a Sudanem, które materialnie wspierały zbrojną opozycję swojego sąsiada. Głównymi siłami opozycji w północnej części kraju była koalicja trzech ugrupowań, kierowanych przez Unię Sił na rzecz Demokracji i Rozwoju (*Union des forces pour la démocratie et le développement* – UFDD). Ugrupowanie to zostało stworzone pod koniec 2006 r. przez gen. Mahamata Nouri, ministra obrony w rządzie Idrissa Déby'ego w latach 2001–2003, jednego z bliskich dawnego dyktatora Hissène Habré. Drugim ugrupowaniem koalicji było Zgromadzenie Sił na rzecz Zmian (*Rassemblement des forces pour le changement* – RFC), dowodzone przez Timan Verdimi, bratanka prezydenta Idrissa Déby'ego, który wraz ze swoim bratem bliźniakiem oraz innymi Zagawa przeszedł do opozycji w 2005 r. Obydwaj bliźniacy byli członkami gabinetu prezydenta, odpowiadali za wydobycie ropy oraz produkcję bawełny. Trzecią grupę stanowiła Unia Sił na rzecz Demokracji i Rozwoju Podstawowego (*Union des forces pour la démocratie et le développement fondamental* – UFDDF), kierowana przez Abdelwahida Abouda, a złożona zasadniczo z Arabów czadyjskich (International 2006: 8–13). Punktem kulminacyjnym tej wojny były ataki rebeliantów czadyjskich z terenu Sudanu na Ndżamenę w lutym 2008 r., po których nastąpił atak rebeliantów z Darfuru z terenu Czadu na Chartum w maju 2008 r. Ndżamenę przed zajęciem przez wojska rebeliantów uchroniła znowu interwencja Francji, która wprowadziła do walki swoje samoloty, stacjonujące opodal miasta. (Bangoura 2006; Tubiana 2011; International 2011: 25–28).

Od lutego 2008 roku sytuację na pograniczu czadyjsko-sudańskim próbowała opanować społeczność międzynarodowa, rozpoczynając dwie misje pokojowe: tę prowadzoną przez siły Unii Europejskiej (EUFOR) oraz Misję Narodów Zjednoczonych w Republice Środkowoafrykańskiej i Czadzie (MINURCAT). Jednak żadna z nich nie poprawiła znacząco sytuacji w zakresie bezpieczeństwa. 15 marca 2009 r. MINURCAT przejął obowiązki EUFOR, ale działania ograniczały się do zmniejszenia niepewności w obozach dla uchodźców i osób wewnątrznie przesiedlonych (International 2009: 18–24).

Kres tej wojnie położyła dopiero porażka czadyjskich rebeliantów w bitwie pod Am Dam 5 maja 2009 r. oraz porozumienie rządów obydwu państw, podpisane 15 stycznia 2010 r. (International 2011a: 3–11). Porozumienie to wygasiło wojnę, nie zakończyło jednak konfliktu. Odnawiał się on czasowo, a ponownie wybuchł w 2019 r. Sudańskie oddziały džandżawidów, rekrutowanych głównie wśród Arabów, atakowały nie tylko wioski w Darfurze, ale także regionach Wadai i Sila, zmuszając wielu mieszkańców do ucieczki i generując niechęć do Arabów w ogóle. Wobec nowego zagrożenia wojną rząd zdecydował się wprowadzić w sierpniu 2019 r. stan wyjątkowy w regionie Wadai i Sila, podobnie zresztą jak i w Tibesti, gdzie wybuchły walki antyrządowe. Ten konflikt na pograniczu sudańskim niepokoił władze w Ndżamenie, zwłaszcza z powodu szybkiego awansu przywódcy džandżawidów, Mohameda Hamdana Dagalo (alias Hemedti) do ścisłego grona władz Sudanu. Hemedti niegdyś blisko współpracował z sudańskim prezydentem Omarem al-Basziirem, by później przyczynić się do jego obalenia 11 kwietnia 2019 r. Jego zaangażowanie w walki w Darfurze niepokoiło także władze w Ndżamenie. Jeden z współpracowników prezydenta Déby'ego powiedział: „Władza jest jak pory roku. Kiedyś dostęp do władzy mieli Południowcy, podobnie jak

ludność Gorane i Zagawa. Teraz Arabowie, najliczniejsza grupa, oczekują swojej kolejki” (International 2019: 9). Ten niepokój ma swoje korzenie w relacjach personalnych, które miały od wieków znaczenie nie tylko w Czadzie, ale także w sąsiednim Darfurze i całym Sudanie. Przywódcy Czadu często odnosili się do „arabskiego zagrożenia”, które miało miejsce w przeszłości. Po objęciu władzy w 1982 r. Hissène Habré rozwinął antyarabski dyskurs w ramach sporu z Trypolisem, przedstawiając arabską ludność Czadu jako libijskich popleczników. Wywołało to serię prześladowań politycznych, wskutek których wielu młodych Arabów wyjechało do Libii oraz do Darfuru. W Nyali w południowym Darfurze schroniła się także Awlad Mansour z rodu Mahariya na czele z Jumą Dongolo – wujem Hemedtiego. Został on tam także jednym z przywódców džandżawidów. Co prawda Idriss Déby – jako głowa państwa – mianował kilku arabskich członków Partii na rzecz Wolności i Rozwoju (*Parti pour les libertés et le développement*) na stanowiska rządowe, co przyniosło mu długotrwałe poparcie Arabów, ale w 2001 r. Oumar Mahamat Saleh, założyciel tej partii i przywódca Arabów, zgłosił swoją kandydaturę na prezydenta kraju. Po tej deklaracji jednak zaginął, co zniweczyło sojusz jego partii arabskiej z rządzącą partią Déby’ego (International 2019: 4–10).

8.4. Walka z ekstremizmem muzułmańskim poza granicami kraju i z opozycją wewnętrzną

Pomimo wewnętrznych walk i napięć Czad stał się w ostatnich latach podstawowym wsparciem dla Francji i Zachodu w walce z islamskim ekstremizmem. Początkiem zagranicznego zaangażowania militarnego była interwencja militarna – na prośbę Francji – w Republice Środkowoafrykańskiej (od końca 2012 r. do kwietnia

2014 r.). Interwencja bardzo kontrowersyjna zresztą, ze względu na okrucieństwa popełnione przez czadyjskich żołnierzy i ich kontakty z przywódcami Séléka. Następne zaangażowanie było już z dala od granic kraju. W 2013 r. wojska czadyjskie – u boku sił francuskich – wzięły udział w walkach z ugrupowaniami muzułmańskimi na północy Mali, w ramach Operacji Serval. W walce tej wziął udział dość duży oddział czadyjski, zdolny do walki na pustynnym terenie. Akcja ta formalnie zakończyła się w lipcu 2014 r., kiedy siły zaangażowane w kraju dołączyły do regionalnej Operacji Barkhane (od 1 sierpnia 2014 r.). Ta akcja wojskowa w regionie Sahelu i Sahary prowadzona była przez Francję we współpracy z Mali, Burkina Faso, Mauretanią, Nigrem i Czadem. Jej oficjalnym celem było odparcie ofensywy uzbrojonych grup islamistycznych, które przejęły kontrolę nad Azawadem, północną częścią kraju. Ale była to część strategii politycznej Francji, dla której ta część Sahelu wciąż pozostawała regionem strategicznym dla jej interesów gospodarczych i politycznych. Przez utworzenie tych sił Francja i inne zainteresowane tym regionem państwa europejskie starały się ograniczyć swoją obecność wojskową na miejscu i obniżyć koszty finansowe operacji zewnętrznych, delegując część z nich swoim afrykańskim partnerom oraz dronom. Dla Francji i Niemiec Sahel to także potencjalne zagrożenie dla własnego bezpieczeństwa, ze względu na rozwój migracji i terroryzmu. Formalny mandat tych sił obejmował walkę z terroryzmem, przestępczością zorganizowaną i handlem ludźmi, jak również przywrócenie władzy państwowej i pomoc w powrocie wysiedleńców. W rzeczywistości działania tych sił przypominały typową operację przeciwpartyzancką, a nie klasyczną misję pokojową. Ważną rolę w tej walce odgrywały francuskie siły powietrzne, które swoją główną bazę miały właśnie na międzynarodowym lotnisku w Ndżamenie. Stolicę Czadu też Francja wybrała na główną kwaterę Operacji Barkhane (International 2017c; Carayol 2023).

Czad zdecydowanie zaangażował się także – wraz z wojskami sąsiadujących Kamerunu, Nigerii, Nigru oraz nieco dalekiego Beninu – w walkę z islamistyczną grupą terrorystyczną Boko Haram, z którą walczył od 2015 r. Przyłączył się ponadto do koalicji utworzonej przez Arabię Saudyjską do walki z bojownikami Huthi w Jemenie, choć wielkość tego wkładu nie jest znana. Powyższe zaangażowania militarne ostatnich lat miały uwiarygodnić państwo, będące *de facto* w agonii, na arenie międzynarodowej, i potwierdzać ambicje jego przywódców do stania się regionalną potęgą militarną. W ten sposób też Idriss Déby skutecznie zacieśniał swoje sojusze z państwami zachodnimi, głównie z Francją. Niektórzy Czadyjczycy postrzegali to jako polisę ubezpieczeniową dla reżimu, który nie miał społecznej legitymizacji (International 2016: 1–3). To międzynarodowe zaangażowanie nie przekładało się jednak ani na większe bezpieczeństwo wewnętrzne, ani na reformy gospodarcze czy społeczne. Czad wciąż był niestabilny wewnętrznie i na dodatek prowadził asymetryczną walkę z brutalnym ruchem dżihadystycznym Boko Haram. Mimo że ugrupowanie to nie zbudowało swojego silnego zaplecza w społeczeństwie czadyjskim, to jednak w jego w szeregach byli też mieszkańcy Czadu. Niestabilność panowała także w Libii, Sudanie i Republice Środkowoafrykańskiej, czyli w najbliższym sąsiedztwie kraju.

Dzięki swojej umiejętnej, chociaż brutalnej i depreczującej prawa człowieka polityce, oraz dzięki wsparciu z Zachodu, głównie Francji, Idriss Déby Itno doprowadził do tego, że został wybrany na kolejne trzy kadencje prezydenckie (w roku 2011, 2016 i 2021). W każdym z tych głosowań osiągał imponujący wynik – w ostatnim z 2021 r. zdobył prawie 80% głosów. W tych wyborach aż trzech z dziesięciu kandydatów opozycyjnych zdecydowało się wycofać z walki o prezydenturę, wzywając do bojkotu głosowania, które ich zdaniem było farsą. Jednak w 2021 r., zaledwie godzinę po reelekcji na prezydenta kraju, Idriss Déby Itno zmarł wskutek ran odnie-

sionych w walce na północy kraju pomiędzy armią Czadu a rebeliantami z Frontu Na Rzecz Przemiany i Porozumienia w Czadzie (*Front pour l'alternance et la concorde au Tchad* – FACT), organizacji politycznej z siedzibą w Libii, utworzonej w 2016 r., składającej się głównie z członków grupy etnicznej, do której należał Hissène Habré. Emmanuel Macron był jedyną głową państwa Zachodu obecną na jego pogrzebie. Po śmierci Idrissa Déby'ego władzę w kraju przejął – jako tymczasowy prezydent – Mahamat ibn Idriss Déby Itno, jego syn. Wykorzystał on swoją przejściową władzę m.in. do fizycznej eliminacji Yaya Dillo Djerou, głównego przeciwnika reżimu, przewodniczącego Socjalistycznej Partii bez Granic (PSF), spokrewnionego zresztą ze zmarłym prezydentem. 20 października 2022 r. na jego rozkaz wojsko dokonało także masakry setek demonstrantów. Ponad 250 z nich znalazło się w więzieniu. Mimo to 6 maja 2024 r. został wybrany na prezydenta, zdobywając 61% głosów. Opozycja zakwestionowała wyniki tych wyborów.

Przez długie lata Idriss Déby zapewniał sobie utrzymanie się u władzy, bazując przede wszystkim na silnej armii i na tworzeniu lokalnych sojuszy. Dlatego od czasu dojścia do władzy w 1990 r. wciąż wzmacniał swoją politykę kontrolowania i zawierania lokalnych sojuszy z tradycyjnymi wodzostwami, zwłaszcza na północy kraju. Miejsowych wodzów kusił obietnicami, umiejętnie poróżniał ich z najbliższymi krewnymi, także kandydatami do władzy, lub też groził aresztowaniem i ostrzejszymi represjami. W ten sposób zmusił on wszystkich ważniejszych notabli w północno-wschodniej części kraju do współpracy pod przywództwem sułtana Kanem. Tak było również na początku XXI w., chociaż wodzowie starali się umiejętnie lawirować między obozem prezydenckim i rodzącymi się w regionie rebeliami. By osłabić ich wpływy i zwiększyć kontrolę nad regionem, Idriss Déby w ostatnich latach władzy dążył do rozdrobnienia kantonów lub sułtanatów na kilka podmiotów

z nowymi wodzami. Ta praktyka burzyła odwieczne etniczne i rodowe porozumienia i załamywała tradycyjną sukcesję po zmarłych lub odwołanych wodzach kantonów. Tę politykę ojca zaczął kontynuować także jego syn – Mahamat ibn Idriss Déby Itno. O instrumentalizacji podziałów administracyjnych, a co za tym idzie o ich małej funkcjonalności, świadczy liczba reform podziałów administracyjnych w niepodległym Czadzie. Tylko w obecnym stuleciu było ich pięć. W 2002 r. Czad został podzielony na 18 regionów administracyjnych. W 2008 r. zwiększono liczbę regionów do 22, a następnie 4 września 2012 roku do 23. Pod koniec 2017 roku Czad rozpoczął reformę instytucjonalną ustanawiającą nową organizację administracyjną terytorium: liczbę regionów zmniejszono do 12. 10 sierpnia 2018 r. władze opublikowały nowe zarządzenie o utworzeniu jednostek administracyjnych i wspólnot autonomicznych, które dzieliło kraj na 23 prowincje, 107 departamentów i 377 gmin.

Ostatnie lata rządów Zagawa stanowią kolejną lekcję z historii Czadu, pokazującą bardzo jasno, że łatwiej jest wygrać wojnę i zdobyć władzę, niż zaprowadzić konkretny program społeczny i gospodarczy. Z pewnością z tą pierwszą lekcją powiązana jest i druga, która inaczej patrzy na zawiązywanie i działalność partii politycznych. W Czadzie także co rusz partie polityczne pojawiały się i znikaly, pozornie przyjmując programy, wzorowane na partiach Zachodu czy też partiach dawnego Bloku Wschodniego. Jednak rzeczywistość, która się za kryła za tymi nazwami, daleko odbiegała od pierwowzorów. Z pewnością decydowały w nich przede wszystkim przywództwo i związki krwi oraz związki terytorialne. Ale ich krótka z reguły historia świadczy także o tym, że pewnych idei oraz programów politycznych, społecznych i gospodarczych nie da się tak po prostu przenieść na odmienny obszar kulturowy bez wyraźnych, nieraz zasadniczych modyfikacji. Ponadto tak

bardzo zróżnicowani mieszkańcy Czadu nigdy nie byli i nie są nadal społeczeństwem, w którym realia gospodarcze, zawodowe czy klasy społeczne potrafią zintegrować ludzi pochodzących z różnych regionów i kultur. Nawet realna opozycja gospodarcza nomadów-pasterzy i rolników, powodująca liczne konflikty, nie była i nie jest w stanie utworzyć ponadplemiennych struktur do obrony własnych interesów.

9. Stare i nowe ruchy w łonie islamu w Czadzie

Przedstawiony w poprzednim rozdziale zarys dziejów Republiki Czadu uwypuklił zwłaszcza nieustanną walkę o władzę. Od początku lat osiemdziesiątych XX w. bitwa ta dotyczyła głównie środowisk muzułmańskich, wywodzących się z szeroko pojętej północy kraju. W tej bardzo frakcyjnej walce zauważyć można, że ideały tworzenia jednej społeczności muzułmańskiej (ummy), która – zgodnie z założeniami Koranu – miała teoretycznie zastąpić likwidowane przez islam dotychczasowe więzy społeczne, dalekie były od jakiegokolwiek realizacji. Różnice etniczne, społeczne, ekonomiczne czy wreszcie najbardziej podstawowe dążenie do przejęcia władzy były silniejsze od idealistycznych założeń teologiczno-prawnych islamu. Mimo to w polityce zwalczających się stron muzułmańskich zauważyć jednak można troskę o propagowanie islamu, gdyż każde z tych ugrupowań, *de facto* etnicznych, budowało swoją tożsamość właśnie w oparciu o islam. Będąc jednak przy władzy państwowej, poszczególni prezydenci – na czele z najdłużej rządzącym Idrissem Débym – starali się to czynić w sposób nieco dyskretny, oficjalnie popierając świecki model państwa. Polityka rządu, a także relacje graniczne i dalsze z państwami muzułmańskimi sprawiały jednak, że do Czadu przenikały także grupy i idee muzułmańskie, głoszące potrzebę reformowania islamu przez powrót do jego (idealnych) źródeł – myśli i życia „przodków” (*salaf*) w wierze, czyli pierwszej wspólnoty muzułmańskiej. Nurty reformatorskie wyłonione z tych idei w połowie XX w. nabierały charakteru fundamentalistycznego.

W imię więzi spraw świeckich i spraw religijnych, wyrażonych w Koranie i sunnie, wrogo odnosiły się do relatywistycznej etyki i obojętności państwa w stosunku do religii. Krytykowały także miejscowy islam, związany mocno z sufickim nurtem Tidżaniji. Często w nauczaniu reformatorów islamu pojawiała się koncepcja *takfiru*, która uznawała muzułmanina niepodzielającego myśli i życia muzułmańskich „przodków” za niewierzącego, poganina. Ta krytyka dotyczyła także praktyk tidżaniji i podważała – z muzułmańskiego punktu widzenia – legitymizację świeckich władz Republiki. Prezydent Idriss Déby w tych ideach dostrzegał zagrożenie dla swej władzy, opartej zresztą na mocnym sojuszu wojskowym z Francją. Jego reakcja na reformistyczne nurty islamu nie odbiegała od metod wypraktykowanych przez lata, opartych na próbie podporządkowania sobie przeciwnika, a w razie sprzeciwu – na otwartej walce.

9.1. Cechy charakterystyczne tradycyjnego islamu

W stworzonej przez politykę kolonialną Republice Czadu językiem urzędowym stał się język francuski, który dzięki szkolnictwu i administracji upowszechnił się niemal w całym Czadzie. Jednak w społecznościach z północnej części kraju oraz w środowiskach handlowych od wieków rolę języka komunikacyjnego pełnił język arabski czadyjski. W jakimś stopniu język ten – jako język nadlu – przetrwał do dzisiaj. Używa się go głównie w miastach, położonych w północnych regionach, zwłaszcza w Ndżamenie. Jest on związany ze nurtem islamu, który przywędrował na tereny Czadu wraz ze wspomnianymi w pierwszym rozdziale Arabami sudańskimi, którzy na miejscu już ukształtowali społeczność Arabów czadyjskich. Tak język, jak i ich etnos bardzo mocno nasycił się lokal-

nymi elementami do tego stopnia, że poziom zdialektyzowania języka arabskiego jest bardzo wysoki. Drugi nurt islamu przywdrował z północnego zachodu i tam z wolna ewoluował, m.in. na terenie Kanen, Bagirmi i Wadai. Język arabski mocno zespolił się z miejscowym islamem, tak że współcześnie wielu mieszkańców południa jego nauczanie przyjmuje jako pierwszy etap islamizacji, mimo że Konstytucja z 1996 r. przyjęła dla Czadu dwa języki urzędowe, francuski i literacki arabski. Ten drugi, zwłaszcza w jego klasycznej formie, ma nadal drugorzędne znaczenie i dominuje tylko w kręgach muzułmańskich. Jego nauczanie wprowadzane jest jednak do systemu szkolnictwa francuskojęzycznego, a dominuje on w tradycyjnym nauczaniu w szkołach koranicznych, które grupują znaczną liczbę dzieci i młodzieży, zwłaszcza na wiejskich terenach Północy. Bardziej rozwinięte nauczanie języka arabskiego i zasad islamu ma miejsce w ośrodkach miejskich w Abéché, Ndżamenie, Ati, Moussoro, Iriba, Faya oraz w mniejszych ośrodkach, wśród Arabów. Wielu młodych czadyjskich muzułmanów wyjeżdża także na studia za granicę. Najstarszym centrum ich wyjazdu był uniwersytet al-Azhâr w Egipcie. Wielu młodych Kanuri z terenów Czadu wyjeżdżało na studia do Nigerii, zwłaszcza do Maiduguri, i powróciło. Spora grupa młodzieży wyjeżdżała także niegdyś do Libii, gdzie studiowała m.in. na Islamskim Uniwersytecie al-Baida. Ostatnie lata wojny domowej skutecznie zablokowały jednak tę drogę edukacji, natomiast jej miejsce przejęły kraje Zatoki Perskiej.

Handel i szkoły koraniczne przyczyniły się także do rozpowszechnienia się w Czadzie sufickiej filozofii życia, gdyż to sufickie bractwa religijne odegrały bardzo ważną rolę w propagowaniu islamu i kształtowaniu jego miejscowego oblicza. Najstarszym z nich jest Kadirijja, ale najbardziej rozpowszechnionym jest tidżanijja. Kadirijja rozprzestrzeniła się w pierwszej połowie XIX wieku, prawdopodobnie pod wpływem Sokoto i innych emiratów Fulbe, które

dołączyły do bractwa Kadirijji. Obecnie to bractwo ma już niewiele zwolenników; znajdują się oni głównie na dawnych terenach Wadai (Abéché, Abkar), Bagirmi oraz w dolnym Szari. Bractwo tidżanijja także przybyło wraz z Fulbe z północnej Nigerii, gdzie zaczęło się rozprzestrzeniać w czasach Muhammada Bello (1818–1837) (Różański 2023: 101–103). To bractwo można znaleźć niemal we wszystkich środowiskach muzułmańskich, a zwłaszcza w Ndżamenie. Jego zwolennikami byli tradycyjnie sułtani Kanem, Wadai, Tama, Bagirmi, Dar Sila, Borku. Do niedawna jeszcze bardzo wpływowe, dzisiaj prawie zapomniane jest bractwo sanusijja. Postępy francuskiej okupacji zniszczyły zawaja tego bractwa, które były głównymi ośrodkami propagowania jego myśli, i zmusiły bractwo do wycofania się na północ, skąd ostatecznie musiało odejść w latach 1913–1914 do Cyrenajki. W Libii wślawiło się nieugiętą i skuteczną walką z Włochami. W Czadzie przedstawiciele tego bractwa znaleźć można głównie w Borku i Tibesti. Pomimo iż bractwa muzułmańskie dość mocno wpłynęły na doktrynę i życie codzienne muzułmanów w Czadzie, to jednak można odnaleźć w lokalnych praktykach wiele elementów z tradycyjnych religii afrykańskich. Także obowiązek pielgrzymki do Mekki – jeden z filarów religijnych islamu – należał w przeszłości do wyjątków, gdyż tak dawniej, jak i dzisiaj, obowiązkowi temu mogli zadośćuczynić tylko ludzie bogaci i politycy (dawniej władcy), którym odbycie pielgrzymki przynosi prestiż. Mimo to przez wieki Czad leżał na trasie tej pielgrzymki dla muzułmanów mieszkających w Afryce Zachodniej, m.in. Fulbe i Hausa (Yamba 1995).

Tak jak w wielu krajach Afryki Subsaharyjskiej, przynależność i zaangażowanie w życie bractwa Tidżanijji, które ugruntowało swoją pozycję dopiero w XX w., z reguły ograniczało się do sieci uczonych i mniej lub bardziej ograniczonej grupy ich zwolenników.

Okres rządów Hissène Habré (1979–1990) nie tylko utrwalił dychotomiczny podział na Północ–Południe, ale także powiązał go

z podziałem religijnym muzułmanie–chrześcijanie, chociaż wciąż jeszcze spory procent populacji Południa wyznaje tradycyjne religie afrykańskie. Przyczyną tego była przede wszystkim silna „arabskomuzułmańska” penetracja południa, zwłaszcza po zakończeniu wojny z lat 1980–1982. Sprawiało to wrażenie zaplanowanej islamizacji Południa, którą pogłębiały ponadto konflikty ludów pasterskich i rolniczych. Z tego też powodu w czadyjskich elitach katolickich w latach osiemdziesiątych krytycznie patrzono na dialog katolicko-muzułmański, twierdząc, że Kościół porzucił miejscowe społeczności na rzecz islamu. Chociaż oficjalnie władza w Czadzie definiowała się jako świecka, to jednak za czasów długiej prezydentury muzułmańskiej podjęto szereg kroków w celu wzmocnienia społeczności muzułmańskiej, co wyrażały m.in. umowy z międzynarodowymi islamskimi organizacjami pozarządowymi, które mogły osiedlić się w kraju i szerzyć islam. Korzystały z tego najpierw organizacje powiązane z Libią, a następnie te związane z innymi krajami muzułmańskimi, m.in. Arabią Saudyjską, Kuwejtem i Katar. Te właśnie grupy podejmują się szkolenia imamów i budowy meczetów także na południu kraju, nawet takich w miejscach, w których społeczność muzułmańska jest reprezentowana niemal symbolicznie. Ta współpraca okazała się w dłuższej perspektywie nieco zgubna, gdyż niosła ze sobą nowe, radykalne idee. Reżim Idrissa Déby’ego starał się niwelować promowanie radykalnego islamu sprawdzonymi środkami – kontrolą i represjami. Pojawił się na przykład rządowy zakaz noszenia burki, promowano także „czadyjski” islam suficki, prezentując go jako islam tolerancyjny.

Oficjalne utworzenie struktur i zarządzanie islamem czadyjskim, związanym z bractwem tindżanijja, zostało oficjalnie powierzone w 1990 r. przez rząd Wysokiej Radzie do Spraw Muzułmańskich (*Conseil Supérieur des Affaires Islamiques* – CSAI), która w ten sposób stała się organem przedstawicielskim muzułmanów w Czadzie. Z pewnością w ten sposób rząd chciał przejąć kontrolę

nad islamem w Czadzie, a nawet tym samym stworzyć rodzaj duchowieństwa muzułmańskiego w tym kraju, co stało w sprzeczności z tradycją sunnicką, która traktuje imama przede wszystkim jako kogoś, kto ma wykształcenie w prawie muzułmańskim, prowadzi modlitwy piątkowe i wygłasza uroczyste kazanie (*chutba*)¹.

Historia powstania Wysokiej Rady do Spraw Muzułmańskich sięga końca lat siedemdziesiątych, kiedy to tworzono w każdym regionie Czadu Wysokie Islamskie Komitety Fatwy², których celem była ochrona miejscowego islamu przed nowymi tendencjami w interpretacji Koranu. 22 października 1974 r., za zgodą ówczesnego prezydenta Czadu, Wyższy Islamski Komitet Fatwy (*Comité Islamique Supérieur de la Fatwa*) został oficjalnie uznany. Dwa lata później, 25 czerwca 1976 r., w Ndżamenie odbyła się pierwsza konferencja islamska, potwierdzająca rolę Komitetu Fatwy jako strażnika spraw muzułmańskich w Republice Czadu. W 1990 r. komitet ten przekształcił się we wspomnianą wyżej Wysoką Radę do Spraw Muzułmańskich. W dekrete rządowym z 2000 r. Rada ta została zadekretowana jako oficjalna i prawowita struktura odpowiedzialna za zarządzanie i kontrolowanie islamu w Czadzie.

Składała się z Biura Wykonawczego, w skład wchodziło 45 członków, w tym ulemowie, intelektualiści i czadyjscy biznesmeni. Radzie przewodniczył imam Wielkiego Meczetu w Ndżamenie. Do jej zadań należy m.in. promowanie języka arabskiego i kultury islamskiej, wzmacnianie wiary muzułmanów poprzez edukację, kaznodziejstwo, badania naukowe, tłumaczenie i nauczanie Koranu oraz rozwój społeczno-gospodarczy, a także organizowanie piel-

¹ Arab. *imām* – ‘ten, kto stoi na przedzie’. Termin wieloznaczny, określający rozmaite funkcje w islamie.

² Arab. *Fatwā* – opinia wydawana przez uczonego prawnika muzułmańskiego, dotycząca nowych problemów pojawiających się w trakcie rozwoju prawa islamskiego.

grzymek, w tym hadżdżu³ (Wielkiej Pielgrzymki) i umry⁴ (Małej Pielgrzymki). Działalność ta była zarządzana przez Dyрекcję ds. Pielgrzymek – jeden z departamentów Rady – i częściowo finansowana przez rząd Czadu, który także dotował pielgrzymów (Ladiba 2011: 84–86).

Pomimo tych działań Rada jednak nie cieszy jednomyślnym poparciem. Można bez trudu zauważyć ukryty konflikt między reformatorami islamu a zwolennikami tradycyjnego islamu czadyjskiego, który oficjalnie reprezentuje Rada. Władze islamskie kierowane przez sufich krytkowały bowiem ekspansję wahhabizmu. Twierdziły one, że odbywa się ona w tajemnicy. Wyższa Rada ds. Spraw Islamskich nie ma także kontroli nad budową niektórych meczetów i finansowaniem szkół koranicznych. Członkowie Rady wskazywali ponadto na propagowanie importowanej wersji islamu i oczernianie praktyk rodzimych, czadyjskich. Niekiedy nawet mużulmańscy przywódcy religijni porównywali pewne stowarzyszenia o przekonaniach zbliżonych do wahhabizmu do „ruchów terrorystycznych”. Tymczasem reformatorskie nurty islamskie w Czadzie, w tym wahhabici, odpowiadały także ostrą krytyką sufich za ich praktyki, które według nich są sprzeczne z zasadami islamu. Próby przejęcia kontroli nad meczetami przez rząd i sufich spowodowały napięcia, w tym na przykład w regionie Guéra. Fundamentalistyczni imamowie kilkakrotnie grozili imamowi Hassanowi Husseinowi Abakarowi, przewodniczącemu czadyjskiej Wyższej Rady ds. Spraw Islamskich. Zaatakowali oni także zakaz noszenia burki, który nastąpił po atakach terrorystycznych w Ndżamenie w czerwcu 2015 r. Ten opór mniejszości fundamentalistycznych, związanej z nurtami

³ Hadżdż to pielgrzymka do świątyni Al-Kaba w Mekce, jeden z głównych obowiązków mużulmanina. Odbywa się ona corocznie od 7. do 13. dnia miesiąca *zu al-hidżdża*.

⁴ Umra to odwiedzenie Mekki i Medyny poza czasem hadżdżu.

salafickimi, znajdował też niekiedy postronnych muzułmanów, zwłaszcza wśród ludzi młodych (International 2016: 22–24).

9.2. Przebudzenie muzułmańskie w Czadzie

W połowie XX w. nastąpiła intensyfikacja procesu, który często nazywany jest bardzo ogólnikowym terminem „islamskiego przebudzenia”, które badacze chętniej nazywają ogólnym ruchem reislamiacji. Przebudzenie to dotknęło cały świat muzułmański od czasu wydarzeń na Bliskim Wschodzie w latach siedemdziesiątych XX w. Wtedy też popularności nabrało pojęcie ekstremizmu muzułmańskiego, które jednak nie jest jednoznaczne. Może być rozpatrywane w dwóch perspektywach: po pierwsze, jako synonim fundamentalizmu muzułmańskiego, inaczej ruchów znanych w świecie muzułmańskim pod hasłem *salafijja*, ale niestosujących przemocy, który wiążą się z tzw. renesansem islamu; po drugie, jako stosowanie przemocy w celu realizacji zakładanych celów (politycznych – rzekomo) związanych z islamem. Ale w ujęciu prawnym brakuje wciąż jednolitej definicji terroryzmu obowiązującej w całym świecie. Tego rozwiązania nie dostarczają też podziały terroryzmu muzułmańskiego na polityczny (w tym lewicowy i prawicowy), etnonacjonalistyczny/separatystyczny oraz religijny, tym bardziej że ten ostatni w sposób oczywisty zawiera się w dwóch poprzednich (Bury 2016: 138–139). Procesy ekstremizmu muzułmańskiego można było również zaobserwować w Czadzie, zwłaszcza w tworzeniu się organizacji pozarządowych, działających w dziedzinie pomocy społecznej, edukacji islamskiej i nauczania szkolnego, a także w sektorach opieki zdrowotnej. Zaczęły one zatem przenikać do przestrzeni, która przez długi czas była wyłączną domeną organizacji zachodnich. Były zresztą wyraźnie tworzone z inspiracji Zachodu, ale ich celem było wypracowanie alternatywy, pozwala-

jącej na kontrolowanie edukacji i zaangażowania społecznego islamu. Ich stworzenie zawierało w sobie wyraźne cechy prozelityzmu. Organizacje te były najczęściej zakładane i finansowane przez inne kraje muzułmańskie, zwłaszcza Arabię Saudyjską, Egipt, Zjednoczone Emiraty Arabskie i Kuwejt, co znacznie ułatwiało im prawne uznanie czy też podpisywanie oficjalnych umów o współpracy z rządem Czadu, pomimo że ich ośrodki decyzyjne były z reguły poza granicami kraju. W ten sposób znalazły się one poza władzą Wysokiej Rady do Spraw Muzułmańskich (CSAI), czyli oficjalnie utworzonego islamskiego ramienia władzy państwowej. Najbardziej spektakularnym osiągnięciem Arabii Saudyjskiej w Czadzie, poza jej działalnością charytatywną i edukacyjną, było rozpoczęcie w 1972 r. budowy Wielkiego Meczetu Króla Faisala w najbardziej centralnej lokalizacji w Ndżamenie. Arabia Saudyjska zbudowała również szkołę średnią, liceum i uniwersytet o tej samej nazwie, nauczający wyłącznie w języku arabskim.

Dynamika rozwoju muzułmańskich organizacji pozarządowych w latach 1962–1990 była jeszcze dość skromna. Tylko 92 oficjalnie zarejestrowane organizacje były uprawnione do działania. Sytuacja ta zmieniła się już w 1982 roku, kiedy to ówczesny rząd Czadu, na czele z nowo mianowanym prezydentem Hissène Habré, podczas obrad Okrągłego Stołu w Genewie, skierował do społeczności międzynarodowej apel o pomoc dla Czadu. W latach 1990–2000 liczba tych organizacji wzrosła dziesięciokrotnie. Było to związane z pewnością z omawianą liberalizacją życia politycznego w latach dziewięćdziesiątych, przejawiającą się także m.in. we wprowadzeniu systemu wielopartyjnego w życiu politycznym kraju. Wśród organizacji islamskich pojawiły się wtedy także stowarzyszenia na rzecz obrony i promocji praw człowieka, niezależne związki zawodowe, partie polityczne, sieci spółdzielni i organizacji gospodarczych. Ich głównym polem działalności były miasta, zwłaszcza Ndżamena, zdominowana do końca lata siedemdziesiątych przez

elity z południa kraju. Ponieważ prawo czadyjskie – prawo państwa świeckiego – nie sprzyjało tworzenia stowarzyszeń czy organizacji o charakterze czysto religijnym, ich działalność prezentowano w oficjalnych statutach jako świecką i apolityczną. Była to najczęściej dobrze wypracowana strategia kamuflażu, gdyż wiele z tych organizacji na pierwszym miejscu stawiało sobie cele religijne. Osoby odpowiedzialne za nie czasami nawet korzystały ze statusu dyplomatycznego.

Do międzynarodowych organizacji islamskich o reformistycznych poglądach należą m.in. Afrykańska Organizacja Muzułmanów (*Lajmat Muslīmī Ifriqiyja*)⁵, Światowa Liga Muzułmańska (*Rabitāt al-alam al-islamī*), Światowe Biuro Pomocy Islamskiej, Koło Islamskie (*Al-Muntad al-Islamī*), Fundacja Charytatywna al-Limar i Światowe Zgromadzenie Młodzieży Muzułmańskiej (*World Assembly of Muslim Youth – WAMY*)⁶.

Afrykańska Organizacja Muzułmanów zbudowała w Ndżame nie m.in. rozległy kompleks szkolny i meczet w dzielnicy Amriguébé. W skład tego kompleksu wchodzi także ośrodek umiejętności czytania i pisania w języku arabskim oraz ośrodek szkoleniowy dla kobiet. Organizacja ta prowadzi również placówkę w Goudji, zwaną Centrum Kuwejckim. Pracownicy tej organizacji nazywają siebie *du'at*, to znaczy 'kaznodzieje'. Większość z nich ukończyła studia w Sudanie, Egipcie lub Kuwejcie. W Arabii Saudyjskiej natomiast powstała Światowa Liga Muzułmańska, która postawiła sobie ambitny cel jednoczenia islamu i wzmocnienia jego społeczno-kulturowego świata, ale też z założenia walczyła ona ze szkodliwymi prądami, czyli modernizmem i chrześcijaństwem. Liga

⁵ Organizacja została założona w 1982 r. w Kuwejcie. Działa obecnie w 34 krajach Afryki, ale także w Europie Wschodniej i Azji Środkowej.

⁶ WAMY to saudyjska organizacja pozarządowa założona w 1972 r. w Rijadzie.

została akredytowana przy Organizacji Narodów Zjednoczonych. W latach 70. rozszerzyła ona działalność w zakresie propagowania islamu, orzecznictwa prawnego i opieki społecznej. Grupa działała jako rzecznik rządu Arabii Saudyjskiej, który ją finansuje. Także Światowe Biuro Pomocy Islamskiej zostało utworzone w Arabii Saudyjskiej (1978) z inicjatywy jej króla. Jego głównym celem była pomoc muzułmanom dotkniętym kataklizmami, wojnami lub klęskami żywiołowymi. Natomiast Koło Islamskie (*Al-Muntada al-Islami*), działające w Czadzie od 1997 r., zajmowało się przede wszystkim promocją islamu w duchu ideologii wahabickiej.

Fundacja Charytatywna al-Limara z kolei posiada również swoją siedzibę w Londynie i definiuje się jako humanitarna organizacja pozarządowa prowadząca działalność pomocową. W Czadzie była obecna od 1999 r. Budowała ona meczety, szkoły koraniczne i ośrodki islamskie. Jej dziełem była m.in. budowa ośrodka dla nowo nawróconych w Guelengdeng, w części Mayo-Kébi, w południowo-zachodniej części kraju. Wyraźnie wahabicki charakter ma także Światowe Zgromadzenie Młodzieży Muzułmańskiej (Ladiba 2011: 102–104).

Zagraniczne organizacje muzułmańskie w Czadzie powstawały także z inspiracji Sudanu i Libii, propagując przede wszystkim islam ideologiczny. Do takich należą na przykład *Da'wa* (*Munamat al-da'wa al-islamiyyd*) oraz Islamska Agencja Pomocy (al-Whikalat al-islamijya al-Ifriqiyya li-Ighâta), obydwie pochodzenia sudańskiego. Pierwsza z nich specjalizuje się w nauczaniu islamu w środowiskach niemuzułmańskich i niearabskich, w których walczy z „inwazją ateistów i krucjatą chrześcijaństwa”. W Czadzie pojawiła się ona w 1986 r., ale rozwój jej działalności nastąpił dopiero po 1990 r. Obydwie organizacje są religijnym odpowiednikiem ciągłych ingerencji Sudanu w konflikty polityczno-wojskowe w Czadzie.

Reformatorzy muzułmańscy byli z reguły wrogo nastawieni do wszystkich lokalnych praktyk określanych jako niedozwolone innowacje w islamie, do których zaliczano np. uroczystości religijne z okazji rocznicy narodzin Proroka (*mawlid*, *maouloud*). Ta grupa reformatorów nie rościła sobie jednak pretensji do władzy politycznej, dlatego trzeba ją odróżnić od tych, których powszechnie określa się mianem „islamistów”. Prowadziła ona jednak kampanię na rzecz silnej obecności islamu w życiu publicznym. Nieco inne nurty islamu przeniknęły do Czadu z północnej Nigerii, która stała się kolebką reformistycznej i wahhabickiej próby odnowy islamu.

9.3. Nurty salafistyczne w miejscowym islamie

W przedstawionym w poprzednich rozdziałach zarysie dawnej i najnowszej historii Czadu jego pustynną, północno-zachodnią część charakteryzują specyficzne dzieje. Znajdowały się tam dzisiejsze administracyjne regiony Tibesti, Borkou, Kanem, Bahr El Gazal, Batha, Lac i Hadjer Lamis, geograficznie i ekonomicznie oderwany od reszty kraju, politycznie zaś wciąż niespokojny, wydający licznych przywódców i bojowników różnych grup zbrojnych zaangażowanych w wojny domowe w Czadzie. Ich celem było zawsze zdobycie jak największej władzy dla siebie i oddanych im ludzi. Tam właśnie, w cieniu wojny, wyrastały całe pokolenia. Niestety ich przywódcy, dla których walczyli, często zapominali o dzieleniu się władzą i dochodami z tymi, którzy pozostawali na miejscu. To budziło poczucie niesprawiedliwości i nowe rebelie. Te nieustanne walki sprawiały, że region ten tak naprawdę nigdy nie był kontrolowany administracyjnie i wojskowo. Nawet armia libijska, która okupowała północny Czad, nie zdołała narzucić tam swojej kontroli, ograniczając wpływy do większych miejscowości. Ta niestabilność regionalna, ubóstwo, brak perspektyw zawodo-

wych i możliwości kształcenia⁷ sprawiały, że region stał się podatny na wpływy radykalnych ruchów islamskich, zwłaszcza Boko Haram. Położenie wyżej wymienionych regionów administracyjnych na styku granic Czadu, Libii, Nigru, Nigerii i Kamerunu czyniło z nich ważny punkt strategiczny także w lokalnej polityce międzynarodowej, tym bardziej że niektóre grupy etniczne (jak np. Tubu czy Tuaregowie) nieustannie migrowały przez granice i od wieków wchodziły w lokalne sojusze transgraniczne. Z północnego zachodu pochodzili m.in. Goukouni Oueddei i Hissène Habré – dwaj politycy, którzy odegrali zasadniczą rolę w pierwszych dziesięcioleciach niepodległego Czadu. Podobną specyfikę miała też w dużej mierze północno-wschodnia część Czadu, bardziej jednak powiązana z Libią i Sudanem (Darfurem). Już od lat dziewięćdziesiątych z terenów Nigerii, przez północny-zachód Czadu, do krajów Maghrebu, Europy i Bliskiego Wschodu prowadził szlak wykorzystywany przez handlarzy do transportu narkotyków i broni. Nabrał on znaczenia po upadku reżimu Muammara Kaddafiego w 2011 r. Od tego czasu południowa Libia stała się „szarą” strefą skupiającą lokalne i zagraniczne ugrupowania islamistyczne, w której przybrał na sile handel bronią i ludźmi. Szlak ten prowadził także przez północny Niger, gdzie grupy islamistyczne, takie jak Al-Kaida w Islamskim Maghrebie (AQIM), wykorzystwały nieobecność państwa, i dalej, na tereny Mali. Na zachodzie zaś, w okolicach jeziora Chad, działało Boko Haram, które zadeklarowało wierność Państwu Islamskiemu. To wszystko czyniło Chad podatnym na wpływy islamskich ruchów fundamentalistycznych (*An Atlas* 2024).

Rozwijaniu się ruchów salafickich na północnym wschodzie Czadu sprzyjały zarysowane we wstępie sytuacja gospodarcza

⁷ Na przykład, podczas gdy średni wskaźnik ukończenia szkoły podstawowej w Czadzie do 2007 r. wynosił 38%, na północnym zachodzie było to tylko 10%, a na południu 80% (International 2011: 4).

i polityczna, a także fakt, że region ten od wieków był nominalnie muzułmański. Pomagały też temu odwieczne transgraniczne kontakty handlowe i rodzinne (etniczne). Północno-zachodni Czad dość wcześnie stał się regionem zaopatrzeniowym w broń dla rebeliantów, np. dla Tuaregów z Nigru. W 2005 r. salaficka Grupa Modlitwy i Walki (*el-Jama'at es Salafiyya li Da'wa wal Qital GSPC*), pochodząca z Algierii, próbowała stworzyć na terenie Czadu swoje zaplecze. To zbrojne ugrupowanie zostało założone w 1998 roku przez Hassana Hattaba, dysydenta z algierskich Zbrojnych Grup Islamskich. W 2007 r. zmieniło ono nazwę – ponoć za zgodą Usamy Ibn Ladina – na Al-Kaida Islamskiego Maghrebu (AQIM).

W 1991 r. z Sudanu przeniknęło do Czadu także Bractwo Muzułmańskie, utworzone w Egipcie w 1928 roku po zniesieniu kalifatu przez władzę turecką. Członkowie bractwa wzywają także do zmiany Konstytucji Czadu na konstytucję państwa islamskiego i domagają się stosowania prawa szariatu. Hassan El Turabi, wpływowo polityk sudański, twierdził nawet, że islam czadyjski jest skażony „animizmem”, a Czad jest tylko z pozoru muzułmański. Dlatego nawoływał do ponownej islamizacji Północy, aby na jej terenie żyli prawdziwi muzułmanie. To wywołało potężny kryzys w łonie islamu czadyjskiego i w latach 1992–1993 doszło do gwałtownych starć, podczas których palono meczety, a nawet dupuszczano się zabijania imamów. Na co dzień zwolenników Bractwa Muzułmańskiego wyróżniają m.in. krótkie spodnie i dobrze przystrzyżona broda oraz trzymanie się za ręce podczas modlitwy.

Od lat dziewięćdziesiątych także w południowym Czadzie pojawiają się widoczne znaki ekspansji islamu. Widoczne jest to między innymi we wspomnianej budowie meczetów, które można już liczyć w tysiącach. Jest to stara metoda słamizowania przestrzeni, wzmacniana głośnikami transmitującymi modlitwy na całą dzielnicę miasta czy też wioskę, chociaż mieszka tam z reguły niewielka liczba praktykujących muzułmanów. Następuje także islamizacja

moralności i zwyczajów w jedzeniu i ubiorze, np. kobiety ubrane na czarno, mężczyźni w charakterystycznych spodniach itp. Podejmowane są także kroki bardziej wyrafinowane, jak np. rozdawanie pługów, ubrań czy nawet pieniędzy. To powoduje częste konflikty, które wybuchają między innymi w Bamgok, Pala, Moundou, Sarh, Bébédjan i innych miastach na południu.

Władze Czadu zareagowały ostro na tę obcą obecność. Były jednak o wiele mniej skuteczne przy rozprzestrzenianiu się innego ruchu salafistycznego, wywodzącego się z Nigerii – Boko Haram. Ta najpowszechniej stosowana w literaturze światowej nazwa oznacza „Zakazanie Edukacji Europejskiej”⁸, ale pełna nazwa ruchu to 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. W islamie dominującym na północy kraju pojawiały się od dawna różne ruchy o charakterze społeczno-gospodarczym i politycznym, które widzą panaceum w powrocie do pierwotnej czystości islamu i walce z naleciałościami oraz z grzesznikami. 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. Do 2006 r. wokół niego zgromadziło się ok. 2000 zwolenników. Pochodzili głównie z pogranicza nigeryjsko-czadyjskiego. Byli to młodzi ludzie, często

⁸ W j. hausa edukacja świecka typu europejskiego określana jest terminem *karatun boko*. Termin *haram* w islamie odnosi się do oceny ludzkich uczynków, 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).

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 jego śmierci przywódcą ruchu został Abubakar Shekau, który w swoich poglądach był bardziej radykalny od mistrza. Dążąc do obalenia muzułmańskich rządów w Nigerii i mając za przeciwników wielu tradycyjnych, muzułmańskich przywódców, Shekau odwoływał się do koncepcji *takfiru*, czyli uznania drugiego muzułmanina za „niewiernego”. Społeczność Ludzi Sunny, Misji i Dżihadu (Boko Haram) atakowała nie tylko nie-muzułmanów (pierwotnych niewiernych), ale także muzułmanów, którzy stali się częścią niewiernych. W ten sposób w praktyce bycie muzułmaninem oznaczało 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* (Róžański 2023: 47–48).

9.4. Wojna z Boko Haram

Rebelia rozpoczęta przez Boko Haram w stanie Borno, na północnym wschodzie Nigerii i w sąsiedztwie jeziora Czad, szybko nabrała zasięgu regionalnego i objęła także obszary przygraniczne Nigru, północnego Kamerunu i Czadu. W latach 2014–2015 przejęła ona kontrolę nad dużymi połaciami terytorium w północno-wschodniej Nigerii. Zagrożone nową rebelią państwa zareagowa-

ły zbrojnie. Idriss Déby szybko włączył swoje oddziały do walki z Boko Haram jeszcze przed pierwszymi zamachami tej grupy terrorystycznej na terenie Czadu. Okazją ku temu było utworzenie w 2014 r. Wielonarodowych Połączonych Sił Zadaniowych (*Multinational Joint Task Force* – MNJTF). Ta nowa, wojskowa jednostka zadaniowa była następczynią Wielonarodowych Połączonych Sił Zadaniowych, utworzonych w 1998 roku przez Nigerię przy wsparciu Czadu i Nigru. Jednostka ta została rozwiązana w 2000 roku, a następnie reaktywowana po ofensywie Boko Haram w kotlinie jeziora Czad. Siły te w 2015 r. składały się z 3750 żołnierzy nigeryjskich, 3000 czadyjskich, 2650 kameruńskich, 1000 nigryjskich oraz 750 benińskich. Na kwaterę główną wybrano Ndżamenę. Pierwsze miesiące 2015 r. okazały się sukcesami sił czadyjskich w walce z Boko Haram na terenie Nigerii, gdzie – paradoksalnie – nie radziły sobie tak dobrze nawet oddziały nigeryjskie. Idriss Déby kilkakrotnie przechwalał się tymi sukcesami na spotkaniach międzynarodowych: „Wszyscy pytają, dlaczego armia nigeryjska, która jest bardzo dużą armią [...], nie jest w stanie poradzić sobie z niewyszkolonymi dzieciakami uzbrojonymi w kałasznikowy” (International 2016: 6). Ta nieudolność nigeryjskiej armii w walce z Boko Haram wzmocniła dawne partnerstwo między Czadem a Stanami Zjednoczonymi, które wysłały kilkudziesięciu amerykańskich wojskowych do Czadu w celu przeprowadzenia operacji wywiadowczych, obserwacyjnych i rozpoznawczych w północno-wschodniej Nigerii. Czad był też gospodarzem międzynarodowych, antyterrorystycznych ćwiczeń wojskowych (Pham 2010; Cooke 2013).

Jednak te sukcesy poza granicami kraju miały także swoją ciemną stronę. Boko Haram odpowiedziało na nie atakami samobójczymi na terenie Czadu. Także reputacja żołnierzy czadyjskich, chociażby w bazach w Mora i Fotokol w północnym Kamerunie,

nie była dobra. Miejscowi wodzowie tradycyjni skarżyli się m.in. na dokonywane przez nich kradzieże. Także w Czadzie armia była postrzegana bardziej jako milicja pracująca dla reżimu prezydenckiego niż jako prawdziwa armia państwowa. Używanie broni przez żołnierzy było bowiem także w rodzimym Czadzie wykorzystywane do różnych celów, także wzbogacenia się, gdyż „między wojnami” żołnierze mieli wiele do powiedzenia w rządzeniu i prowadzeniu gospodarki, zacierając tym samym granice między rebeliantami a żołnierzami właśnie. Znane było także skorumpowanie armii oraz jej porządek hierarchiczny, na którego czele stali dowódcy z rodu Bideyat, do którego należał Idriss Déby (Debos 2013).

Początkowo obecność Boko Haram po czadyjskiej stronie nie była znacząca, chociaż można było ją zauważyć nad brzegami jeziora Czad, które leży głównie na terytorium Czadu. Bojownicy Boko Haram szukali schronienia na jego licznych wyspach, które są trudne do kontroli i mało dostępne. Pierwsze zbrojne ataki bojówek w Czadzie nastąpiły w nocy z 12 na 13 lutego 2015 r. w Ngouboua⁹, na północ od jeziora Czad, w wyniku których zginęło pięciu mieszkańców, w tym szef kantonu. Od tego czasu częstotliwość ataków wzrosła. 15 czerwca 2015 r. w Ndżamenie doszło do trzech samobójczych zamachów bombowych na komendę główną policji i akademię policyjną, w wyniku których zginęło 35 osób, a około stu zostało rannych. Niecały miesiąc później, 11 lipca, zamachowiec-samobójca przebrany za kobietę wysadził się w powietrze na centralnym rynku stolicy Czadu, zabijając piętnaście osób i raniąc ponad osiemdziesiąt. Pod koniec 2015 r. Boko Haram uderzyło nad jeziorem Czad, przeprowadzając bezprecedensową liczbę ataków, w tym zamachy samobójcze. W dniu 5 grudnia 2015 r. potrójny samobójczy zamach bombowy na targu, na wyspie Loulou Fou

⁹ W listopadzie 2022 r. w tej samej miejscowości w walce z Boko Haram zginęło 10 czadyjskich żołnierzy.

na jeziorze Czad, zabił około dwudziestu osób i ranił około stu. Po podwójnym samobójczym zamachu bombowym w wioskach Guié i Miterine w dniu 31 stycznia 2016 r. sytuacja uległa poprawie, a liczba ataków się zmniejszyła, nigdy nie osiągając poziomu obserwowanego w Nigerii, Kamerunie czy Nigrze. Przemoc rozpętała przez Boko Haram doprowadziła jednak do przesiedlenia się na terytorium Czadu – na początku 2017 r. – ponad 100 000 osób (International 2016: 3).

Działalność Boko Haram w rejonie jeziora Czad wpływała nie tylko na zagrożenie dla obywateli, ale także wprowadzała niebezpieczeństwo na drogach między Ndżamena i Maiduguri w Nigerii i Maroua w Kamerunie, co do pewnego stopnia gospodarczo osłabiło obszar wokół stolicy. Towarzyszyło temu zamknięcie granicy Czadu z Nigerią od stycznia 2015 r. To wszystko osłabiło i tak będącą już w opłakanym stanie lokalną gospodarkę: dostawę towarów do kraju oraz czadyjski eksport, zwłaszcza żywego inwentarza. Zwiększyły się przez to koszty żywności i produktów przemysłowych, gdyż musiano korzystać z trudniejszej trasy Ndżamena–Moundou–Ngaoundéré.

Ataki terrorystyczne w czerwcu i lipcu 2015 r. skłoniły rząd do zintensyfikowania działań wojskowych, w tym rozmieszczenia 5000 żołnierzy w rejonie jeziora Czad. Zwiększono także kontrole społeczności „zagrożonych” i miejsc, które mogą stać się celem ataków, wydalono nielegalnych imigrantów, zakazano organizowania dużych zjazdów rodzinnych w miejscach publicznych itp. Temu nadzorowi towarzyszyło rozbudowywanie sieci wywiadowczej, do której angażowano tradycyjnych wodzów. Chociaż ten wzrost kontroli zyskał społeczne poparcie, to jednak ostre niezadowolenie wywoływała brutalność przeszukiwań obywateli. Ponadto te operacje policyjne stały się także okazją do wymuszeń i wyrównywania rachunków. W końcu w listopadzie 2015 r. w rejonie jeziora Czad

ogłoszono stan wyjątkowy i zakazano działalności kilku stowarzyszeń muzułmańskich pod pretekstem „zagrożenia dla porządku publicznego”¹⁰.

W walce z Boko Haram pojawił się jeszcze jeden, bardzo ważny sprzymierzeniec na terenie wszystkich dotkniętych konfliktem krajów – tradycyjne, odwieczne systemy władzy lokalnej. Tworzenie oddziałów samoobrony wokół jeziora Czad zyskiwało na znaczeniu już wcześniej, chociażby w latach osiemdziesiątych XX w., kiedy dawał się we znaki brak bezpieczeństwa, spowodowany m.in. wzrostem liczby ludności, problemami budżetowymi państw, napływem broni automatycznej i zaprawionych w boju mężczyzn z pokonanych armii czy też zwykłym bandytyzmem, zwanym na terenie Nigerii *kwanta kwanta*, a na terenie Kamerunu *zargina*. W Czadzie do tworzenia takich formacji skłaniało pojawianie się różnej maści zbrojnych rebelii, a w Nigrze powstania Tuaregów. Miejscowe, zwarte społeczności reaktywowały więc dawne lub tworzyły nowe lokalne struktury bezpieczeństwa, tolerowane, a nawet legalizowane przez siły rządowe, chociażby w Nigerii i Kamerunie. W lutym 2015 r., wzorem sąsiadów, także minister administracji terytorialnej Czadu wezwał lokalnych przywódców do „zwiększenia czujności”, a podczas wizyty prezydenta Idrissa Déby’ego w Baga Sola w październiku 2015 r. władze wezwały wioski wokół jeziora do utworzenia własnych komitetów nadzoru, gdyż w zróżnicowanych warunkach geograficznych dorzecza jeziora Czad bardzo trudno wojsku poruszać się bez lokalnego wsparcia, nie mówiąc już o walce (International 2017a).

O sile miejscowych oddziałów samoobrony świadczą chociażby starcia wojsk czadyjskich w 2018 r. w Tibesti, w pobliżu granicy

10 W 1997 r. z tych samych powodów rozwiązano 30 stowarzyszeń religijnych. W maju 2006 r. zakazano lub zawieszono działalność kolejnych stowarzyszeń muzułmańskich, oskarżając je o promowanie przemocy w celach religijnych.

z Libią i Nigrem. Ich przyczyną była przede wszystkim gorączka złota, która ogarnęła region, ale także militaryzacja tych terenów oraz zadawniona nieufność miejscowej ludności (Teda). W 2012 r. odkryto w regionie złoża złota i rozpoczęto ich wydobywanie w kopalniach w Kouri Bougoudi i Miski. Te złoża zainteresowały oczywiście tysiące ludzi, w tym także władze centralne w Ndżamenie, czadyjskich żołnierzy oraz członków czadyjskiej i sudańskiej zbrojnej opozycji. Punktem zapalnym była podjęta w sierpniu 2018 r. decyzja władz Czadu o administracyjnym przyłączeniu obszaru Miski do innego regionu – Borkou, gdzie Teda stanowią mniejszość i nie mają wielkich wpływów. Miejscowe władze administracyjne sprzeciwiły się tej decyzji i potępili podział Tibesti, a miejscowe komitety nadzorcze, utworzone w 2013 r., by kontrolować wydobywanie złota i ściągać podatki, przekształciły się następnie w komitety samoobrony, skupione wokół dwóch zdymisjonowanych szefów departamentów. Dołączyli do nich także byli żołnierze i rebelianci. Pod koniec 2018 r. prezydent Idriss Déby skierował przeciw nim armię pod dowództwem swojego syna Mahamata Idrissa Déby'ego. Po miesiącu starć oraz dziesiątkach zabitych i rannych, zwłaszcza w szeregach armii, wojsko wycofało się i postanowiło zmusić region do uległości poprzez blokowanie głównych dróg i zamykanie studni w regionie, niezbędnych do życia w tym pustynnym obszarze (International 2019).

Jednak głównie działania wojsk czadyjskich wymierzone były w Boko Haram, w którym w 2016 r. nastąpił wewnętrzny rozłam. Był on wynikiem jeszcze większego umiędzynarodowienia konfliktu. Zauważalne było to już w lipcu 2014 r., kiedy to Shekau opublikował wideo, w którym wyraził swoje poparcie dla Abu Bakra al-Baghdadi, przywódcy Islamskiego Państwa w Iraku i Lewancie (ISIL) oraz przywódcy Al-Kaidy Aymana al-Zawahiriiego i przywódcy afgańskich talibów mułły Omara. Jednak Al-Baghdadi

– jako zwierzchnik Islamskiego Państwa – mianował na miejsce Shekau nowego przywódcę. Został nim Abu Musabem al-Barnawim, syn Muhammada Yusufa. 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 szariatu. 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-Bagdadię, oraz grupa wierna kalifatowi (Duhem 2016; Zenna & Pierib 2017: 283–284; Różański 2023: 154–173).

W 2020 r. oddziały Boko Haram nasiliły ataki na ludność cywilną, ale także na cele wojskowe. Pod koniec marca 2020 r. na półwyspie Bohoma, nad jeziorem Czad, bojownikom Boko Haram udało się zadać armii czadyjskiej najbardziej śmiertelny cios. Po siedmiu godzinach walk napastnicy rozgromili czadyjski garnizon, po czym wycofali się z bronią. Według władz Czadu życie straciło blisko 100 żołnierzy, około 50 innych zostało rannych, a część dostała się do niewoli. Dżihadysty zniszczyli 24 pojazdy wojskowe, których nie mogli zabrać ze sobą. Po tym śmiertelnym ataku Boko Haram Idriss Déby poprowadził osobiście kontrofensywę przeciwko dżihadystom podczas operacji pod kryptonimem Gniew Bohomy. Przez to osobiste dowodzenie prezydent starał się również zmobilizować żołnierzy i ludność wokół swojej armii. Wielu tego oczekiwało, jeszcze inni krytykowali go ostro za akcję przeciwko oddziałom samoobrony w 2018 r. w Miski (Tibesti). Prezydent starał się również przemówić do swoich partnerów międzynarodowych, których wsparcie finansowe było dla niego ważniejsze niż kiedykolwiek ze względu na poważny kryzys gospodarczy,

wywołany między innymi skutkami pandemii Covid-19 i spadkami cen ropy naftowej. Po kilku dniach walk Déby powiedział, że ścigał dżihadystów na terytorium Czadu, przejął punkty dowodzenia nad jeziorem z rąk frakcji Boko Haram i rozmieścił swoich ludzi w Nigrze i na terytorium Nigerii, aby wyłapywać bojowników, którzy uciekli, i „oczyścić” obszary przygraniczne. Wezwał też armie sąsiadów do wysłania na front walki z Boko Haram swoich oddziałów. Na wezwanie to odpowiedziała najszybciej Nigeria (International 2021: 10–11).

Wydaje się, że ten ostatni zmasowany atak powstrzymał, na jakiś czas przynajmniej, ataki Boko Haram na terenie Czadu, który po śmierci Idrissa Déby’ego w 2021 r. jest rządzony przez jego syna – Mahamata ibn Idrissa Déby’ego Itno. Ten jednak, zagrożony podziałami wewnętrznymi i utratą władzy, stara się zmieniać swoją politykę wewnętrzną i zewnętrzną, m.in. wykorzystując relacje z Rosją i obietnice wysłania do Czadu wojsk węgierskich jako kartę przetargową w relacjach z Zachodem, przede wszystkim zaś z Francją, która stworzyła Republikę Czadu i wciąż traktuje ją swój najważniejszy punkt strategiczny w Afryce.

Zakończenie

Po wielu wiekach wewnętrznych zmagania chrześcijaństwo wniosło do kultury europejskiej dualistyczną koncepcję relacji między religią i polityką, wychodząc z zawartego w Ewangelii rozróżnienia tego, co „boskie”, i tego, co „cesarskie”. Ale nigdy nie oznaczało to też, że religia nie miała wymiaru politycznego, chociaż współcześnie to bardziej polityka wchodzi na teren religii niż odwrotnie. Te wzajemne relacje we współczesnym państwie przekształciły się raczej w dylemat, co w działalności człowieka należy do sfery publicznej, a co do sfery prywatnej, przy wyjściu z założenia, że kwestia religijności czy areligijności jako takiej powinna być pozostawiona prywatności danego obywatela państwa. Proces przekierowywania religii tylko do sfery prywatnej nabrał przyspieszenia zwłaszcza w drugiej połowie XX w. i jest on związany z coraz bardziej postępującą sekularyzacją życia, która w skrajnych przypadkach – procesy takie możemy zaobserwować współcześnie we Francji – może prowadzić nawet do fundamentalizmu areligijnego, który dąży do całkowitego usunięcia religii z przestrzeni publicznej, nie wspominając już o działaniach państwa. Większość jednak modeli relacji państwa i religii nie dąży do zdecydowanej wrogiej separacji, o ile raczej do życzliwego rozdzielenia tych dwóch sfer, czyli w praktyce funkcjonowania państwa i funkcjonowania związków wyznaniowych. W modelu tym żadna religia nie jest określana jako oficjalna religia państwa, zaś na zasadzie równości uznaje się status prawny wszystkich religii i tworzonych przez nie wspólnot

organizacyjnych. Oprócz wspomnianych wyżej relacji państwa i wspólnoty religijnej pojawia się także szereg innych pytań i wyzwań, związanych z religią i polityką, jak chociażby problem tożsamości narodowej (etnicznej) a religii.

W kontekście roli islamu w życiu państwowym w kotlinie jeziora Czad pojawiają się inne odwieczne pytania związane z jego powstaniem i rozwojem, które w dużej mierze wypływają z faktu, że w jego początkach i źródłach oraz w świętej księdze (Koranie) nie można było znaleźć żadnych podstaw do wypracowania rozróżnienia między religią a polityką, sferą duchową i świecką. Religia w tradycji islamu reguluje wszystkie sprawy, także sprawy gospodarcze, społeczne i polityczne. Jej nakazy zawierają nie tyle inspiracje, kierunki rozwiązań, ile bardzo konkretne normy moralne i prawne, wyrastające dość bezpośrednio z realiów życia społecznego i politycznego w pierwszych wiekach kształtowania się oblicza islamu. Z tego też okresu wyrasta skupienie w rękach przywódcy – najpierw Mahometa, a później jego politycznych następców i naśladowców – władzy politycznej, wojskowej i religijnej. W skąpych przekazach na temat życia Mahometa przed 610 r. znajduje się niewiele wiadomości, które na dodatek mają niejednokrotnie charakter legendarny. Wynika z nich jednak, że prowadził on początkowo skromne życie, zajmując się pasterstwem i pracując jako przewodnik karawan do Syrii. W wieku 25 lat poślubił starszą od siebie wdowę Chadidżę, z którą miał kilkoro dzieci. Około 610 r., podczas rozmyślań w jaskini Al-Hira koło Mekki, otrzymał on pierwsze objawienie *Koranu*, co zainicjowało nową religię, początkowo bez większego powodzenia. Około 620 r. udało mu się zawrzeć przymierze z mieszkańcami miasta Jasrib, które wkrótce zmieniło nazwę na *Madinat an-Nabi*, czyli „Miasto Proroka”. Islam zaczął swoją ekspansję, triumfując politycznie jeszcze za życia swojego założyciela. Mahomet pragnął, by nowa religia, łącząca funkcje

proroka i wodza w jego ręku, wprowadziła jednakowe regulacje polityczne, społeczne i gospodarcze dla wszystkich wyznawców – muzułmańskiej ummy. W jego ujęciu wszystkie te regulacje – także polityczne – miały wagę objawienia boskiego. Jednak po jego śmierci wymarzony kalifat nie zachował jedności, a u podstaw podziału nie leżały kwestie religijne, ale właśnie różnice polityczne – kto i w czym „ziemskim” imieniu ma sprawować władzę? Te pierwsze spory o sukcesję były przejawem trwającego przez długie wieki zjawiska polityzacji islamu, której towarzyszyła zasada stosowania przemocy, także wobec współwyznawców. Kalif formalnie tylko był zwierzchnikiem całej ummy, odpowiedzialnym za obronę i rozwój wiary, organizację życia społecznego oraz przestrzeganie prawa religijnego (szari’atu). Wśród jego „poddanych” był szereg samodzielnych sułtanów, emirów, gubernatorów i innych władców, *de facto* niezależnych w swoich poczynaniach, a jeśli już nawet uznających władzę kalifa, to tylko w sferze symbolicznej.

Tak tworzone struktury muzułmańskie szybko ogarnęły Afrykę Północną, gdzie często wzmacniały swoją odrębność przez przyjmowanie nieortodoksyjnej doktryny muzułmańskiej, jak uczynili to na przykład ibadyccy Berberowie, sąsiedzi państwa Kanem, które prowadziło z nimi ożywiony handel. Z czasem te relacje skłoniły władców Kanem do otwarcia się na nowe religie, związane z nimi prawo oraz język komunikacyjny (arabski), otwierający na szeroki świat. Islam stał się najpierw religią władcy i jego dworu, a następnie wpływał na jego wasali i urzędników administracji państwowej. Islamizacja zataczała coraz szersze kręgi. Nie była ona jednak prostym przejściem arabskiej tradycji muzułmańskiej, ale znacząco adaptowała się do miejscowych zwyczajów, w których reguły życia dyktowała tradycja przodków. Ona była przez długie wieki decydująca, co w dużej mierze tłumaczy jednoczącą siłę islamu, ale mającą znaczenie przede wszystkim jednak w obrębie własnego

etnosu, a nawet jego części. Gdyż ani Kanem, ani inne państwa muzułmańskie na terenie dzisiejszego Czadu nie zdołały wyeliminować alternatywy – struktur rodowych i plemiennych. Dlatego też – jak podkreślano wielokrotnie w niniejszej monografii – państwa powstawały, opanowywały militarnie i politycznie rozległe nawet obszary, ale nie krzepły instytucjonalnie i wciąż były narażone na rozpadnięcie się. Islam, wbrew nadziejom przyjmujących go władców, nie radził sobie z tymi tradycyjnymi strukturami, opartymi o więzy krwi. Stąd też na marginesie islamu wciąż był pielęgnowany bardziej lub mniej otwarty tzw. kult przodków, podtrzymujący jedność wewnętrzną i zaznaczający granice z innymi (odrębności). O sile tego elementu świadczy chociażby historia Kanem, ukazana w rozdziale drugim niniejszego opracowania. Islam niczego w tej materii nie zmienił. Dawne podziały wcale nie zostały zlikwidowane, a zaproponowany nowy model wspólnoty został umiejętnie wkomponowany w stare schematy. To m.in. ten kult przodków, umacniany także przez bractwa sufickie, które przyjmowały wiele cech afrykańskich społeczności inicjacyjnych, skłaniał wielu badaczy do mówienia o tzw. czarnym islamie¹.

Paradoksalnie jednak nie powstrzymywało to coraz szerszego rozpowszechniania się islamu. Początkowo jego krzewicielami byli przede wszystkim handlarze, rzemieślnicy i duchowni muzułmańscy, którzy migrowali na nowe tereny. Było to z reguły przenikanie w miarę bezkonfliktowe. Proces ten wspomagany był przede wszystkim przez handel karawanowy, któremu obecność islamu zapewniała pewien porządek przy kończeniu kolejnych etapów podróży, związanej ze wspólnymi zasadami prawnymi oraz językiem kontaktowym – arabskim, językiem Koranu. W drugim okresie rozwoju islamu, kiedy to w Afryce Zachodniej i po sąsiedzku

¹ Termin używany często na określenie islamu w Czarnej Afryce, na wzór pojęć islam arabski czy inny.

w północnym Kamerunie i Nigerii, powstały – w wyniku dziha-dów – muzułmańskie państwa teokratyczne, na ziemiach współczesnego Czadu rozwój państw odbywał się dalej według starych zasad, chociaż do upowszechniania islamu przyczyniły się znacznie sufickie bractwa muzułmańskie. Miejscowi władcy nie koncentrowali się jednak na jego upowszechnianiu, ale wciąż na utrzymaniu władzy i kontroli handlu transsaharyjskiego, który opierał się głównie na niewolnikach. Pojawienie się Francuzów było zagrożeniem dla miejscowych władców i w dłuższej perspektywie także dla tego intratnego handlu. Stąd też pojawił się zbrojny opór, który jednak był systematycznie osłabiany przez dawne animozje i rywalizacje poszczególnych grup plemiennych, rodowych, a nawet ambicje jednostek. Walkę z Francuzami prowadzono w imię islamu, wydobywając z jego korpusu teologicznego potrzebne argumenty.

Francuzom, nowym władcom Czadu, bardzo trudno było uporać się z dawnymi strukturami, dlatego też nie mogli oni powtórzyć w sposób prosty schematu z sąsiedniego Kamerunu, gdzie kame-runscy *lamibe*² 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 Kir-di, ale ich atutem był sam fakt istnienia i funkcjonowania. W Czadzie jednak sytuacja była nieco odmienna, stąd też polityka Francji skierowała swoją uwagę ku ludności Południa. Społeczeństwo tej części kraju wydawało się w czasie kolonizacji bardziej otwarte na charakter „globalizujący” wprowadzanych europejskich struktur społecznych. Miało to swoje korzenie w większej słabości politycznej ludności Południa, dotąd żyjącej w małych społecznościach

² W lokalnym języku francuskim *lamibe* (l.p. *lamido*) oznacza ‘przywódca’, ‘dowódca’ u Fulbe. W ich języku (w fulfulde): l.p. *laamiidô*, l.mn. *laamiibe*,

akefalicznych, wykorzystywanych i prześladowanych przez bardziej zorganizowane struktury polityczne Północy. Stąd też większe otwarcie na nowy, narzucony porządek, oparty o gospodarkę pieniężną, szkolnictwo, które dawało nowe horyzonty, administrację centralną itp. Jednak to otwarcie i proces „globalizacji” struktur i myślenia okazał się zbyt mały wobec wyzwań bardziej złożonych, jakimi była różnorodność kulturowa i rozległość geograficzna Czadu, by skutecznie nim rządzić po uzyskaniu niepodległości. Dlatego też bardzo szybko jedyny wybrany prezydent Republiki Czadu został obalony i ta praktyka przejmowania władzy siłą utrwalała się. Zdobycie władzy przez północne elity w 1979 r. zapoczątkowało jednak krwawą fazę kryzysu w Czadzie. Żaden z polityków, którzy doszli do władzy od tego czasu, nigdy nie próbował poważnie zmierzyć się z przyczynami konfliktu i jego przejawami w życiu codziennym. Pojawił się wprost podręcznikowy przypadek konfliktu frakcyjnego i cykli przemocy, w których islam, powiązany ze strukturami władzy poszczególnych frakcji, stanowił ważne umocnienie legitymizacji władzy oraz platformę porozumienia z innymi frakcjami, często rezydującymi poza granicami państwowymi. Granice międzynarodowe bowiem, stworzone przez państwa kolonialne, nie miały dla nich większego znaczenia w historii i obecnie. Nowego konkurenta w walce o władzę – państwo, podobnie jak i powiązane z nim inne państwa, traktowano po prostu jako nowych graczy na arenie odwiecznych walk o władzę i źródła dochodów. Ciekawym przykładem może tutaj być peryferyjny północny region Czadu, przywoływany wielokrotnie w treści niniejszej książki, którego stolica – Bardaï – znajduje się ponad 1000 kilometrów od stolicy Ndżameny. Region Tibesti i jego mieszkańcy Teda – główni gracze regionalni – mają znacznie silniejsze powiązania gospodarcze, kulturowe i etniczne z Libią niż z resztą Czadu. Są też obecni we wschodnim Nigrze, potrafią wykorzystać gry polityczne

w sąsiednim Sudanie. Ani w czasach kolonialnych, ani po uzyskaniu niepodległości władze centralne w Ndżamenie nigdy nie miały realnej kontroli nad tym regionem, który był zawsze skuteczniej kontrolowany przez różne grupy rebeliantów. Kilkakrotnie nawet – już w okresie niepodległości – grupy te ustanowiły formę równoległej administracji regionu, opierając się w szczególności na tradycyjnych władzach.

Dotychczasowa historia niepodległego Czadu wskazuje jednoznacznie, że ze względu na wielkie zróżnicowanie nie można nim rządzić w oparciu o jedno plemię czy jedną religię. A tym bardziej w oparciu o wybrane rody z jednego plemienia, jak to usiłował czyścić chociażby długoletni prezydent Idriss Déby Itno i co stara się kontynuować jego syn. Ponadto pozostaje wiele innych, dość fundamentalnych pytań: czy jest to możliwe, by po tak wielu przewrotach i walkach, związanych z zabójstwami i masakrami, mogły się utrzymać struktury państwowe w terenie, gdzie zostały one dość sztucznie utworzone przez państwo kolonialne? Czy jest możliwe, by przy braku tradycji, finansów, etosu i stabilnej władzy utworzona administracja państwowa nie służyła bardziej sobie, przetrwaniu „z dnia na dzień”, niż Republice Czadyjskiej? Jak w takich warunkach mogą rozwijać się czy nawet egzystować gospodarka, oświata, służba zdrowia? Dzisiaj wydaje się, iż państwo jako takie w rzeczywistości funkcjonuje bardziej w oparciu o lokalne struktury, związane z wiejską (niekiedy „miejską”) władzą tradycyjną niż w oparciu o lokalne ruchy zbrojne czy też w oparciu o władzę centralną w Ndżamenie, która dotychczas nie zdołała nigdy być władzą państwowotwórczą w europejskim sensie tego terminu.

Nieustanne rebelie i walka o władze sprawiły, że Chad niepodległy stał się państwem silnie zmilitaryzowanym, ale przy tym bardzo biednym. Nie zmieniło tego odkrycie dużych zasobów ropy naftowej. Pomimo wprowadzenia systemu wielopartyjnego nie

powstała demokratyczna arena polityczna ani nie udało się stworzyć solidnych instytucji państwowych. Zauważyć można wyraźny rozpad tkanki państwowej („narodowej”), degradację systemu państwowego i usług publicznych oraz zanik samej koncepcji armii narodowej. Jednak wspomniana wyżej militaryzacja państwa czyniła z niego potencjalnego sojusznika Zachodu w walce z rodzącymi się, ponadpaństwowymi tendencjami fundamentalistycznymi w islamie, walczącymi o władzę z miejscowymi rządami, traktowanymi jako bezbożne. Te nowe tendencje o podłożu salafistycznym pojawiły się także w Czadzie, podobne oskarżenia kierując pod adresem władz tego kraju. Były one wspierane nie tylko przez państwa Bliskiego Wschodu i Egipt, ale także podobne ugrupowania w Sudanie i Libii. Krytykowały one podtrzymywanie świeckiego charakteru państwa, jak i miejscowego islamu, uważanego za nieortodoksyjny. To zaangażowanie militarne wojska czadyjskiego najbardziej widoczne było w wojnie prowadzonej przez Francuzów w Mali, a także w regionalnej kolacji, zwalczającej Boko Haram – jedną z regionalnych grup o podłożu salafistycznym, prowadzącą niszczyielską walkę wokół jeziora Czad. Boko Haram umiejętnie wykorzystywało istniejące granice państwowe jako strategiczny atut, ponieważ ograniczały one ruchy wojsk rządowych, które muszą prosić o pozwolenie na ich przekroczenie. W polityce wewnętrznej i propagandowej władze Czadu opierały się przy tym na tradycyjnym, sufickim islamie czadyjskim, podkreślając jego tolerancyjny charakter i rodzimość (afrykańskość). Jednak to rozróżnienie opierało się na dość wyidealizowanej wizji sufizmu, w przeciwieństwie do mniej lub bardziej wyimaginowanego wahhabizmu. Miejscowi muzułmanie bowiem, może poza imamami, grupą ludzi wykształconych religijnie, nie postrzegali siebie w tych wyróżnionych kategoriach. Ta opozycja między sufizmem a salafizmem była konsekwencją zintegrowania się sufizmu

z porządkiem kolonialnym, a następnie jego sprzymierzania się z władzą państwową. W ten sposób stała się ona bardzo użyteczna dla utrzymania władzy i usprawiedliwienia zaangażowania militarnego u boku Francji, od lat dominującej w polityce czadyjskiej. Chociaż tym tradycyjnym wpływom dawnego mocarstwa kolonialnego zagrażają inne, konkurujące ze sobą imperializmy – arabski, rosyjski i amerykański – wszystkie one postrzegają islam jako niezwykle ważny czynnik w miejscowej i regionalnej polityce.

Bibliografia

- Ablaye, R.T. (2008). *L'accès à la terre au Tchad*. [Ndzamena: b.w.].
- Adler, A. (1982). *La mort est le masque du roi: la royauté sacrée des Moundang du Tchad*. Paris: Payot.
- Adler, A. (2000). *Le pouvoir et l'interdit: royauté et religion en Afrique noire: essais d'ethnologie comparative*. Paris: Éditions Albin Michel.
- Aminu, M. (1981). The Place of Mahrams in the History of Kanem-Borno. *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 10(4): 31–38.
- An Atlas (2024). *An Atlas of the Sahara-Sahel, Geography, Economics and Security*. Organization for Economic Cooperation and Development, https://www.oecd.org/en/publications/an-atlas-of-the-sahara-sahel_9789264222359-en.html (2024-07-10).
- Arditi, C. (2000). Du 'prix de la kola' au détournement de l'aide internationale : clientélisme et corruption au Tchad (1900–1998). W: G. Blundo (red.), *Monnayer les pouvoirs. Espaces, mécanismes et représentations de la corruption*. Paris: PUF, IUED: 249–267.
- Arditi, C. (2003). Les conséquences du refus de l'école chez les populations musulmanes du Tchad au XXe siècle. *Journal des africanistes*, 73 (1): 7–22.
- Austen, R.A. (1992). The Mediterranean Islamic Slave Trade out of Africa: A Tentative Census. W: E. Savage (red.). *The Human Commodity: Perspectives on the Trans-Saharan Slave Trade*. London: Frank Cass: 214–248.
- Azevedo, M.J. (1978). *Sara demographic instability as a consequence of a French colonial policy in Chad (1890–1940)*. Ann Arbor: Michigan Univ. Microfilm International.

- Azevedo, M.J. (1981). The human price of development: The Brazzaville railroad and the Sara of Chad. *African Studies Review*, 14(1): 1–18.
- Azevedo, M.J. (1998a). *Chad: A Nation in Search of Its Future*. Boulder, Colo: Westview Press.
- Azevedo, M.J. (1998b). *Roots of Violence: A History of War in Chad*. Amsterdam: Gordon and Breach Publishers.
- Bangoura, M.T. (2006). *Violence politique et conflits en Afrique: le cas du Tchad*. Paris: L'Harmattan.
- Bangui-Rombaye, A. (1999). *Tchad, élections sous contrôle (1996–1997)*. Paris: L'Harmattan.
- Banque Mondiale (2024). Group de la Banque Mondiale, *Tchad*. <https://donnees.banquemondiale.org/pays/tchad> (2024-07-10).
- Barbier, J.-C. (1982). Pot de terre contre pot de fer: les sociétés dites acéphales et l'Etat. W: *Nature et formes du pouvoir dans les sociétés dites acéphales. Exemples camerounais. Compte rendu de la journée scientifique de Yaoundé, 1er mars 1978*. Paris: ORSTOM: 31–69.
- Barth, H. (1857a). *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-afrika in den Jahren 1849 bis 1855*. Vol. 1. Gotha: J. Perthes.
- Barth, H. (1857b). *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-afrika in den Jahren 1849 bis 1855*. Vol. 3. Gotha: J. Perthes.
- Barth, H. (1857c). *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-afrika in den Jahren 1849 bis 1855*. Vol. 4. Gotha: J. Perthes.
- Barth, H. (1858a). *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-afrika in den Jahren 1849 bis 1855*. Vol. 2. Gotha: J. Perthes.
- Barth, H. (1858b). *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-afrika in den Jahren 1849 bis 1855*. Vol. 5. Gotha: J. Perthes.
- Baumann, H., Westermann, D. (1957). *Les peuples et les civilisations de l'Afrique suivi de les langues et l'éducation*. (przeł. H. Homburger). Paris: Payot.
- Behrends, A., Heiss, J.-P. (2007). Crisis in Chad: Approaching the Anthropological Gap. *Sociologus*, 57(1): 1–7.
- Bielawski, J. (1986). Komentarz, wprowadzenie, przypisy. W: *Koran*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy: 739–970.

- Bobboyi, H. (1993). Relations Borno 'Ulama' with the Sayawa Rulers: The Role of the Mahrams. *Sudanic Africa: A Journal of Historical Sources*, 4: 175–204.
- Bouquet, Ch. (1982). *Tchad, genèse d'un conflit*. Paris: L'Harmattan.
- Bourdette-Donon, M. (1998). *Tchad 1998*, Paris: L'Harmattan.
- Brachet, J., Scheele, J. (2019). *The Value of Disorder: Autonomy, Prosperity, and Plunder in the Chadian Sahara*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brakoniecka, S. (2018). *Boko Haram: koncepcja reformy islamu w północnej Nigerii*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.
- Brandily M. (1984). Le Tchad face au nord 1978–1979. *Politique Africaine*, 16: 45–65.
- Bret, R.-J. (1987). *Vie du Sultan Mohamed Bakhit 1856–1916*. Paris: Éditions du CNRS.
- Bruel, G. (1918). *L'Afrique Équatoriale Française: le pays, les habitants, la colonisation, les pouvoirs publics*. Paris: E. Larose.
- Bruel, G. (1930). *Afrique Equatoriale Française*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Buijtenhuijs, R. (1984). Le FROLINAT à l'épreuve du pouvoir. L'échec d'une révolution africaine. *Politique Africaine*, 16: 15–29.
- Buijtenhuijs, R. (1987). *Le Frolinat et les guerres civiles du Tchad (1977–1984). La révolution introuvable*. Paris: Karthala.
- Buijtenhuijs R. (1989). La rébellion tchadienne: guerre Nord-Nord ou guerre Nord-Sud?. *Politique Africaine*, 33: 130–135.
- Buijtenhuijs, R. (1991). Les Toubou dans la guerre civile du Tchad. *Politique Africaine*, 42: 131–133.
- Buijtenhuijs, R. (1993). *La conférence nationale souveraine: Un essai d'histoire immédiate*. Paris: Karthala.
- Buijtenhuijs R. (1998). *Transition et élections au Tchad 1993–1997. Restauration autoritaire et recomposition politique*. Paris: Karthala.
- Bury, J., Kasprzak, J. (2007). *Prawo karne islamu*. Warszawa: Centrum Doradztwa i Informacji Difin.

- Bury, J. (2016). Polityczno-międzynarodowe uwarunkowania ekstremizmu muzułmańskiego w dobie globalnej wojny z terroryzmem. W: J. Róžański (red.), *Ekstremizm muzułmański – nowe wyzwanie do dialogu?*. Warszawa: Instytut Dialogu Kultury i Religii, Wydział Teologiczny UKSW, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego: 137–159.
- Cabot, J., Bouquet, C. (1973). *Le Tchad*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Carayol, R. (2015). *Le mirage sahélien: La France en guerre en Afrique. Serval, Barkhane et après?*. Paris: La Découverte 2023.
- Carbou, H. (1912). *La région du Tchad et du Ouaddaï. Etudes ethnographiques. Dialecte toubou*. Paris: Ernest Leroux.
- Centre Culturel Al-Mouna (2000). *Quelle laïcité pour un Tchad pluriel?* N'Djamena: Centre Culturel Al-Mouna.
- Chapelle, J. (1957). *Nomades Noirs du Sahara*. Paris: Plon.
- Chapelle, J. (1980). *Le peuple tchadien, ses racines, ses combats et sa vie quotidienne*. Paris: L'Harmattan.
- Chapelle, J. (1987). *Le peuple tchadien: ses racines et sa vie quotidienne*. Paris: L'Harmattan.
- Chapelle, J. (2004). *Nomades noirs du Sahara: Les Toubous*. Paris: L'Harmattan.
- Cooke, J.G. (2013). De Clinton à Obama, les Etats-Unis et l'Afrique, *Politique Etrangère*, 2: 67–79.
- Cordell, D.D. (1977). Eastern Libya, Wadai and the Sanūsiya: A Tariqa and a Trade Route. *The Journal of African History*. 18(1): 21–36.
- Cordell, D.D. (1985). The Awlād Sulaymān of Libya and Chad: power and adaptation in the Sahara and Sahel. *Canadian Journal of African Studies*, 19(2): 319–343.
- Coudray, H. (1992). Chrétiens et musulmans au Tchad. *Islamochristiana*, 18: 175–234.
- Cuoq, J.M. (1975a). *Les Musulmans en Afrique*. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose.

- Cuoq, J.M. (1975b). *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIe au XVIe siècle (Bilad al-Sudan)*. Paris: Éd. du C.N.R.S.
- Cuoq, J.M. (1984). *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest, des origines la fin du XVIe siècle*. Paris: Paul Geuthner.
- Curtin, P.D. (1969). *The Atlantic Slave Trade. A Census*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Danecki, J. (1998a). *Podstawowe wiadomości o islamie. [T.] 1*. Warszawa: „Dialog”.
- Danecki, J. (1998b). *Podstawowe wiadomości o islamie. [T.] 2*. Warszawa: „Dialog”.
- Cyffer, N., Hutchison, J. (red.) (1990). *Dictionary of the Kanuri language*. Maiduguri, Nigeria; Dordrecht, Holland; Providence, RI, U.S.A: University of Maiduguri, Foris Publications.
- Dalton, G. (1974). *Economic Systems and Society: Capitalism, Communism and the Third World*, Harmondsworth: Penguin Education.
- Debos, M. (2013). *Le métier des armes au Tchad. Le gouvernement de l'entre-guerres*. Paris: Kathala 2013.
- Decalo, S. (1977). *Historical Dictionary of Chad*. Metuchen (NJ): The Scarecrow Press.
- Denhan, D., Clapperton, H., Oudney, W. (1826). *Narrative of Travels and Discoveries in Northern and Central Africa, in the Years 1822, 1823, and 1824*. London: John Murray.
- Deschamps, H. (1962). *L'Afrique noire précoloniale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Dewière, R. (2017). *Du lac Tchad à La Mecque. Le sultanat du Borno et son monde (16e-17e siècle)*. Paryż: Éditions de la Sorbonne.
- Dingammadji, A. (2005). Bouna: chronique d'un crime colonial oublié. W: Centre Culturel Al-Mouna, *Tchad. Page d'histoire: Les évènements*. N'Djamena: Éditions Al Mouna: 52–60.
- Djekouada Mbai-Ornum, D. (2019). *Aux sources du peuple ngambaye*. Paris : L'Harmattan.
- Djongang, E. (2004). *Au pays des Mundang*, Paris: L'Harmattan.

- Doun, J., Vanderkooi, M., Chesley, W. (1990). *Rapport d'une enquête linguistique parmi les langues Gabri dans le sud du Tchad*, N'Djaména: Institut National des Science Humaines.
- Drakel, N., Bristow, C. (2006). Shorelines in the Sahara: geomorphological evidence for an enhanced monsoon from palaeolake Megachad. *The Holocene* 16(6): 901–911.
- 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*. <https://www.jeuneafrique.com/346823/politique/boko-haram-abubakar-shekau-reagit-a-nomination-dal-barnaoui-a-tete-de-lei-afrique-de-louest/> (2023-07-13).
- Draman Odial, L. (1975–1976). *Symbole religieux dans l'ethnie Ngambay*. [mps] Ottawa: Université St. Paul.
- Duveyrier, H. (1884). La confrérie musulmane de Sidi Mohammed ben Ali Es-Senoûsi et son domaine géographique en l'année 1300 de l'Hégire: 1883 de notre ère. *Bulletin de la Société de géographie*: 145–226.
- Ehrenkreutz, A.S. (1990). *The Year 414/1023–4 in the Commercial Life of Zawila*. W: J.A. Bellamy (red.). *Studies in Near Eastern Culture and History*. Ann Arbor, Mich.: Center for Near Eastern and North African Studies.
- Evans-Pritchard, E.E. (1940). *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.
- Favre, J. (2007). Marginalité de l'Etat et violences sociales au Far Est (Tchad oriental). *Bulletin de l'association des géographes français*, 84: 357–365.
- Ferrandi, J. (1930). *Le Centre-Africain français: Tchad, Borkou, Ennedi; leur conquête*. [Panazol:] Charles-Lavauzelle.
- Fisher, A.G.B., Fisher, H.J. (1977). *Slavery and Muslim Society in Africa*. London: C. Hurst.
- Fortier, J. (1982). *Histoire du pays Sara (Sar du Moyen-Chari)*, Sahr: [b.w.] 1982.

- Gabri, <https://www.ethnologue.com/language/gab/> (2024-07-10).
- Gagsou Golvang Bayo. (2006). Le Logone géographique. *Cahier d'histoire*, 2: 6–46.
- Gali Ngothe, G. (1985). *Tchad: guerre civile et désagrégation de l'Etat*. Paris: Presence Africaine.
- Gandolfi, S. (2003). Enseignement islamique en Afrique noire. *Cahiers d'études africaines*, 1(169–170), 261–278.
- Gardet, L. (1954). *La cité musulmane*. Paris: Vrin.
- Gaufrey-Demombynes, M. (1988). *Narodziny islamu* (przeł. H. Oleńska). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gauthier, J.-G. (1972). La civilisation São: recherches archéologiques en pays Fali (Nord Cameroun). *Archeologia*, 49: 45–56.
- Gauthier, J.-G. (1977). L'étonnante sculpture São, *Archeologia*, 103: 60–71.
- Gauthier, J.-G. (1979). *Archéologie du pays Fali, Nord Cameroun*. Paris: CNRS.
- Gide, A. (2004). *Voyage au Congo suivi de Le retour du Tchad*. Paris, Folio.
- Goep, J.-C. (1980). Rites, mythe et cohésion sociale dans une société du Sud-Ouest du Tchad: les Ngambays. *Journal des Africanistes*, 50(2): 59–71.
- Gordon, M. (1989). *Slavery in the Arab World*. New York: New Amsterdam.
- Haberlandt, A. (1922). Afrika. W: G. Buschan (red.), *Illustrierte Völkerkunde in zwei banden. Vol.1, Vergleichende Völkerkunde Amerika-Afrika*. Stuttgart: Verlegt von Strecker und Schroder: 428–612.
- Hagenbucher, F. (1977). Les Arabes dits a suwa du Nord Cameroun. *Cahiers de l'ORSTOM. Série sciences humaines*, 14(3): 223–249.
- Hagenbucher, F. (1968). *Notes sur les Bilala du Fitri*. *Cahiers de l'ORSTOM. Série sciences humaines*, 5(4): 40–75.
- Haggar, B.I. (2003). *Tchad, Témoignage et combat politique d'un exilé*. Paris: L'Harmattan.

- Hallam, W.K.R. (1977). *The Life and Times of Rabih Fadl Allah*. Ilfracombe, Australia: Arthur H. Stockwell.
- Horowitz, M.M. (1970). Ba Karim: An Account of Rabeh's Wars. *African Historical Studies*, 3(2) 391–402.
- Hugot, P. (1965). *Le Tchad*. Paris, Nouvelles éditions latines.
- Ibn Fatwa (1928). Historiographie d'Idriss Alaoma. The Kanem Wars. W: H.R. Palmer. *Sudanese Memoirs. Being Translations of Arabic Manuscripts Relating to the Central and Western Sudan. Vol. 1*. Lagos: Government Printer 1928: 67–69.
- International Crisis Group (2005). *Islamist Terrorism in the Sahel. Fact or Fiction? Africa Report N°92 – 31 March 2005*. [Dakar/Brussels: International Crisis Group].
- International Crisis Group (2006). *Tchad: vers le retour de la guerre? Rapport Afrique N°111 – 1er juin 2006*. [Nairobi/Bruxelles: International Crisis Group].
- International Crisis Group (2008). *Chad: a New Conflict Resolution Framework. Africa Report N°144 – 24 September 2008*. [Nairobi/Bruxelles: International Crisis Group].
- International Crisis Group (2009). *Chad: Powder Keg in the East. Africa Report N°149 – 15 April 2009*. [Nairobi/Bruxelles: International Crisis Group].
- International Crisis Group (2010). *Tchad: au dela de l'apaisement. Rapport Afrique N°162 – 17 août 2010*. [Nairobi/Bruxelles: International Crisis Group].
- International Crisis Group (2011a). *Le Nord-ouest du Tchad: la prochaine zone à haut risque? Briefing Afrique N°78, 17 février 2011*. Nairobi/Bruxelles: International Crisis Group.
- International Crisis Group (2011b). *Africa without Qaddafi: The Case of Chad. Africa Report N°180 – 21 October 2011*. Nairobi/Bruxelles: International Crisis Group.
- International Crisis Group (2014). *The Security Challenges of Pastoralism in Central Africa. Africa Report N°215 – 1 April 2014*. Nairobi/Bruxelles: International Crisis Group.

- International Crisis Group (2016). *Chad: Between Ambition and Fragility. Africa Report N°233 – 30 March 2016*. Brussels: International Crisis Group.
- International Crisis Group (2017a). *Watchmen of Lake Chad: Vigilante Groups Fighting Boko Haram. Africa Report N°244 – 23 February 2017*. Brussels: International Crisis Group.
- International Crisis Group (2017b). *Fighting Boko Haram in Chad: Beyond Military Measures. Africa Report N°246 – 8 March 2017*. Brussels: International Crisis Group.
- International Crisis Group (2017c). *Finding the Right Role for the G5 Sahel Joint Force. Africa Report N°258 – 12 December 2017*. Brussels: International Crisis Group.
- International Crisis Group (2018). *Chad: Defusing Tensions in the Sahel. Africa Report N°266 – 5 December 2018*. Brussels: International Crisis Group.
- International Crisis Group (2019). *Tchad: sortir de la confrontation à Miski. Rapport Afrique de Crisis Group N°274 – 17 mai 2019*. Brussels: International Crisis Group.
- International Crisis Group (2021). *Les défis de l'armée tchadienne. Rapport Afrique N°298 – 22 janvier 2021*. Brussels: International Crisis Group.
- Jaulin, R. (1971). *La mort Sara: l'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad*. Paris: Plon.
- Joubert, G. (1937). Le faki Naïm. *Bulletin de la société des recherches congolaises*, 24: 5–63.
- Jungraithmayr, H. (1981). Généralité (langues tchadiques). W: J. Perrot (wyd.), *Les langues dans le monde ancien et moderne. Première partie: Les langues de l'Afrique subsaharienne*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique: 401–405.
- Jungraithmayr, H., Shimizu K. (1981). *Chadic Lexical Roots. Vol. 2: Tentative reconstruction, grading and distribution*. Berlin: Reimer.
- Kalck, P. (1974). *Histoire de la République Centrafricaine des origines préhistoriques à nos jours*, Paris: Berger-Levrault.

- Kalck, P. (1974). *Histoire de la République Centrafricaine des origines préhistoriques à nos jours*. Paris: Berger-Levrault.
- Kalck, P. (1993). *Un explorateur du centre de l'Afrique: Paul Crampel (1864–1891)*, Paris: L'Harmattan.
- Kapteijns, L. (1983). Dâr Silā, the Sultanate in Precolonial Times, 1870–1916. *Cahiers d'Études Africaines*, 23(92): 447–470.
- 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: 498–544.
- Khayar, I.H. (1976). *Le refus de l'école. Contribution à l'étude des problèmes de l'éducation chez les musulmans du Ouaddaï*. Paris: A. Maisonneuve.
- Khayar, I.H. (1984). *Tchad: Regards sur les élites ouaddaïennes*. Paris: Éditions du CNRS.
- Kimré. <https://www.ethnologue.com/language/kqp/> (2024-07-10).
- Klobb; M. (2009). *À la recherche de Voulet: Sur les traces sanglantes de la mission Afrique centrale*. Paris: Cosmopole.
- Kłosowicz, R. (2017). Afrykanistyczny dorobek naukowy Tadeusza Lewickiego. W: R. Kłosowicz (red.). *Pionierzy krakowskiej afrykanistyki*. Kraków: Księgarnia Akademicka: 105–127.
- Komorowski, Z. (1994). *Kultury Czarnej Afryki*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Koran. (1986). Z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył J. Bielawski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kościelniak K. (2012). The contribution of prof. Tadeusz Lewicki (1906–1992) to Islamic and West African Studies. *Analecta Cracoviensia*, 44: 247–248.
- La question (2004). *La question foncière au Tchad. Actes du colloque scientifique de N'Djamena du 28 juin au 1er juillet 2004*. N'Djaména: Centre d'Étude et de Formation pou le Développement.
- Ladiba, G. (2011). *L'émergence des organisations islamiques au Tchad. Enjeux, acteurs et territoires*. Paris: L'Harmattan.

- Lange, D. (1977). *Le Dīwān des sultans du (Kānēm-) Bornū: chronologie et histoire d'un royaume africain (de la fin du Xe siècle jusqu'à 1808)*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Lange, D. (1978). Progrès de l'islam et changement politique au Kānem du XIe au XIIIe siècle: Un essai d'interprétation. *The Journal of African History*, 19(4): 495–513.
- Lange, D. (1980). La région du lac Tchad d'après la Géographie d'Ibn Sa'īd. *Annales islamologiques*, 16: 149–181.
- Lange, D. (1982). L'éviction des Sēfuwa du Kānem et l'origine des Bulāla. *The Journal of African History*, 23(3): 315–331.
- 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.
- Lange, D. (2006). The Mune-Symbol as the Ark of the Covenant between Dugawa and Sefuwa. *Borno Museum Society Newsletter*, 66–67: 15–25.
- Lange, D. (2010). An introduction to the history of Kanem-Borno: the prologue of the Diwan. *Borno Museum Society Newsletter*, 76–84: 79–103.
- Lange, D. (2011). The Founding of Kanem by Assyrian Refugees ca. 600 BCE: Documentary, Linguistic, and Archaeological Evidences. *Working Papers in African Studies*, 265: 1–43.
- Lanne, B. (1984). Le Sud, l'État et la révolution. *Politique Africaine*, 16: 30–44.
- Lanne, B. (1986). *Tchad-Libye. La querelle des frontières*, Paris: Karthala.
- Lanne, B. (1993). Résistances et mouvements anticoloniaux au Tchad (1914–1940). *Revue d'histoire d'Outre-mer*, 80(300): 425–442.
- Lanne, B. (1998). *Histoire politique du Tchad de 1945 à 1958. Administration, partis, élections*, Paris: Karthala 1998.
- Laoust, H. (1977). *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*. Paris: Payot.

- Largeau, V.-E. (2001). *À la naissance du Tchad (1903–1913). Présenté par Louis Caron, préface de Joseph Tubiana*. Saint-Maur-des-Fossés: Éditions Sépia.
- Law, R.C.C. (1967). The Garamantes and Trans-Saharan Enterprise in Classical Times. *Journal of African History*, 8: 181–200.
- Law, R. (1980). *The Horse in West African History. The Role of the Horse in the Societies of Pre-colonial West Africa*. Oxford: Oxford University Press.
- Le Rouvreur, A. (1962). *Sahariens et Sahéliens du Tchad*. Paris: Berger-Levrault.
- Lebeuf, A.M.D. (1959). *Les populations du Tchad (Nord du 10e parallèle)*. Paris: P.U.F.
- 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.
- Lebeuf, A.M.D. (1978). L'ancien royaume du Baguirmi. *Mondes et Cultures*. 38 (3): 437–443.
- Lebeuf, A., Lebeuf, J.-P. (1977). *Les Arts des Sao: Cameroun, Tchad, Nigeria*, Paris: Chêne.
- Lemarchand, R. (1988). *The green and the black: Qadhafi's policies in Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lemarchand, R. (1988). The Politics of Sara Ethnicity: A Note on the Origins of the Civil War in Chad. *Cahiers d'Études Africaines*, 20: 449–472.
- Lemarchand, R. (1980). The politics of Sara ethnicity: A note on the origins of the civil war in Chad. *Cahiers d'Études Africaines*, 20(80): 449–471.
- Lemoine, T. (1997). *Tchad 1960–1990. 30 années d'indépendance*. Paris: Lettres du monde.
- Lewicki, T. (1960-61). *Quelques extraits inédits relatifs aux voyages des commerçants et des missionnaires ibddites nord-africains au pays du Soudan occidental au moyen-âge*, *Folia Orientalia*, II (1960–61), 1–27.

- Lewicki, T. (1961) Z dziejów handlu transsaharyjskiego: kupcy i misjonarze ibadyccy w zachodnim i środkowym Sudanie w VIII–XII w. *Przegląd Orientalistyczny*, 1(37): 3–18.
- Lewicki, T. (1962). L'Etat nord-africain de Tahert et ses relations avec le Soudan occidental a la fin du VIIIe et au IXe siècle. *Cahiers d'Études Africaines*, 2/4: 513–535.
- Lewicki, T. (1964). Traits d'histoire du commerce transsaharien. Marchands et missionnaires ibadites au Soudan occidental et central au cours des VIIIe–Xe siècles. *Etnografia Polska*, 8: 291–311.
- Lewicki, T. (1965). Z przeszłości Afryki zachodniej. *Materiały Zachodniopomorskie*, 9: 679–717.
- Lewicki, T. (1971). The Ibadites in Arabia and Africa. *Journal of World History*, 13: 3–81.
- Lovejoy, P.E., Hogendorn, J.S. (1993). *Slow Death for Slavery: The Course of Abolition in Northern Nigeria, 1897–1936*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lyon, G.F. (1821). *A narrative of travels in Northern Africa, in the years 1818, 19, and 20: accompanied by geographical notices of Soudan*. London: John Murray.
- Madjidouou Laounadam, L. (2006). *Résolution des conflits agriculteurs-éleveurs. Actes du colloque de N'Djamena (03 au 06 juillet 2006)*. N'Djaména: Centre d'Étude et de Formation pour le Développement.
- Magnant, J.-P. (1990). L'Islamisation au Tchad: questions et hypothèses. W: J. Magnant (red.). *L'Islam au Tchad*. Bordeaux: Centre d'Étude d'Afrique noire: 7–24.
- Magnant, J.-P. (1991). *Tchad crise de l'État ou crise de gouvernement?* W: J.-F. Médard, (red.). *États d'Afrique noire. Formation, mécanismes et crise*. Paris: Karthala: 173–203.
- Magrin, G. (2001). *Le Sud du Tchad en mutation: Des champs de coton aux sirènes de l'or noir*. Saint-Maur-des-Fossés: Éditions Sépia.
- Maikoubou, D. (2005). *Proverbes et dictionnaires Ngambayes, Tchad*. Paris: L'Harmattan.

- Maikoubou, D. (2006). *La femme ngambaye (Tchad) dans la société pré-coloniale*. Paris: L'Harmattan.
- Maikoubou, D. (2010). *Su et Njamgodo, contes Ngambayes du Tchad*. Paris: L'Harmattan.
- Maikoubou, D. (2012). *Les noms des personnes chez les Ngambayes du Tchad*. Paris: L'Harmattan.
- Maïkoubou, D. (2015). *Les Ngambayes: une société de la Savane arborée du Tchad*. Paris: L'Harmattan.
- Maikoubou, D. (2022). *La musique traditionnelle ngàmbáye – Tchad*. Paris: L'Harmattan.
- Malinowski, B. (1984). *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego: pogląd na genezę religii ze szczególnym uwzględnieniem totemizmu; O zasadzie ekonomii myślenia*. Teksty na nowo przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył A.K. Paluch. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Malval, J. (1974). *Essai de chronologie tchadienne, 1707–1940 (préf. Marie-José Tubiana)*. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique.
- Małowist, M. (1987). Niewolnictwo: średniowiecze i czasy nowożytne. W: I. Biezuńska-Małowist, M. Małowist. *Niewolnictwo*. Warszawa: Czytelnik: 239–409.
- Marchal, R. (2006). Tchad/Darfour: vers un système du conflits. *Politique Africaine*, 102: 135–154.
- Martel, A. (1991). *La Libye 1835–1990: essai de géopolitique historique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Martin, B.G. (1969). Kanem, Bornu and the Fazzan: notes on the political history of a trade route. *The Journal of African History*, 10: 15–27.
- Martin, B.G. (1992). A Future Sanusi Caliphate? Muhammad Ali al-Sanusi and his „Durar al-Saniya”. *Journal of Asian History*, 26(2): 160–168.
- Masson Detourbet, A. (1951). Essai d'ethnographie des Kotoko. *Population*: 445–458.

- Masson Detourbet, A. (1953). Croyances relatives à l'organisation politique du royaume Lagouane. *Journal de la Société des Africanistes*, 23: 7–34.
- Mathieu, M. (1996). *La mission Afrique Centrale*. Paris: L'Harmattan.
- May, R., Massey, S. (2002). The Chadian party system: rhetoric and reality. *Democratization*, 9(3): 72–91.
- Mbiti, J. (1980). *Afrykańskie religie i filozofia* (przeł. K. Wiercińska). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Meillassoux, C. (1986). *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*. Paris: Presses universitaires de France.
- Meunier, O. (1997). *Les routes de l'Islam. Anthropologie politique de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest en général et du pays hawsa en particulier du VIIIe au XIXe siècle*. Paris: L'Harmattan.
- Meynier, O. (1923). *Les conquérants du Tchad*. Paris: Flammarion.
- Miège, J.-M. (1975). La Libye et le commerce transsaharien au XIXe siècle. *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 19: 135–168.
- Mollion, P. (1992). *Sur les pistes de l'Oubangui-Chari au Tchad, 1890–1930: le drame du portage en Afrique centrale*. Paris: L'Harmattan.
- Mouric, N. (1984). La politique tchadienne de la France sous Valéry Giscard d'Estaing. *Politique Africaine*, 16: 86–101.
- Murdock, G.P. (1959). *Africa: Its Peoples and their Culture History*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- N'Gangbet Kosnaye, M. (1984). *Peut-on encore sauver le Tchad?* Paris: Karthala.
- Nachtigal, G. (1879). *Sahara und Sudan, Ergebnisse sechsjähriger Reisen in Afrika. Bd. 1.*, Berlin.
- Nachtigal, G. (1881a). *Sahara und Sudan, Ergebnisse sechsjähriger Reisen in Afrika. Bd. 2.*, Berlin.
- Nachtigal, G. (1881b). *Sahara et Soudan. Thum. Jules Gourdault*. Paris: Hachette.
- Nachtigal, G. (1889). *Sahara und Sudan, Ergebnisse sechsjähriger Reisen in Afrika. Bd. 3.*, Leipzig.

- Nebardoum, D. (1998). *Le labyrinthe de l'instabilité politique au Tchad*. Paris: L'Harmattan.
- Ngansop, G.J. (1986). *Tchad, vingt ans de crise*. Paris: L'Harmattan.
- Nzabakomada-Yakoma, R. (1986). *L'Afrique centrale insurgée: la guerre du Kongo-Wara, 1928–1931*. Paris: L'Harmattan
- Palmer H.R. (1929). Two Sudanese Manuscripts of the Seventeenth Century. *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*, 5(3): 541–560.
- Petry M., Bambe N. (2005). *Le pétrole du Tchad – Rêve ou cauchemar pour les populations?*. Paris: Karthala.
- Pham, J.P. (2010). U.S. Interests in Promoting Security across the Sahara. *American Foreign Policy Interests: The Journal of the National Committee on American Foreign Policy*, 32(4): 242–252.
- Piłaszewicz, S. (1994). *Potęga Księgi i Miecza Prawdy. Religia, cywilizacja i kultura islamu w Afryce Zachodniej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Piłaszewicz, S. (1998). *Języki czadyjskie*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG.
- Piłaszewicz, S. (2000). *Religie Afryki* (wyd. 2 zmienione). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Pommerol, P.J. (de) (1997). *L'arabe tchadien. Emergence d'une langue vernaculaire*. Paris: Karthala.
- Ratajski, L. (1967). Region Sudanu. W: A. Zierhoffer (i in.), *Geografia Powszechna. T. 4, Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich, Azja, Afryka*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe: 487–496.
- Recueil* (2004). *Recueil de textes sur le droit foncier au Tchad*, N'Djaména: Centre d'Étude et de Formation pour le Développement.
- Rohlf, G. (1881). *Kufra: Reise von Tripolis nach der Oase Kufra*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Różański, J. (2018). Nigrycy z Bahr el Ghazal i Ekwatorii – dawny rezerwuar niewolników. W: W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – Rodzime kultury a islam*. Pelplin: Bernardinum: 137–160.

- Róžański J. (2020). *Kościół katolicki w dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi*. Pelplin: Bernardinum.
- Róžański, J. (2023). *Religia i władza. Główne nurty islamu kameruńskiego*. Pelplin: Bernardinum.
- Róžański, J. (2024). *Życie w świecie proza i słowa. Kirdi z północnego Kamerunu między tradycją a współczesnością*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Saleh Yacoub, M. (2005). *Tchad. Des rebelles aux seigneurs de la guerre*. N'djamena: Editions al-Mouna.
- Schilder, K. (1994). *Quest for Self Esteem: State, Islam, and Mundang ethnicity in Northern Cameroon*. Leyden: African Studies Centre.
- 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.
- Simiti, B. (2014). *Le Dar-El-Kouti: Empire oubanguin de Senoussi (1890–1911)*. Paris: Editions L'Harmattan.
- Skicki, G. (2007–2008). Dawny pieniądz Afryki Środkowej (część II). Szkic numizmatyki przedkolonialnej. *Afryka*, 26: 5–28.
- Smogorzewski, Z. (1926). *Źródła abadyckie do historii islamu (w zarysie)*. Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Stapelton, T.J. (2016). *Encyclopedia of African Colonial Conflicts. Vol. 1–2*. Santa Barbara, CA: ABC-Clio.
- Stride, G.T., Ifeka, C. (1971). *Peoples and Empires of West Africa: West Africa in History 1000–1800*. New York: Africana Publishing Corporation.
- Taithe, B. (2009). *The Killer Trail: A Colonial Scandal in the Heart of Africa*, Oxford: Oxford University Press.
- Taithe, B. (2017). L'affaire Voulet-Chanoine dans le sillage de l'affaire Dreyfus. Massacre et tournant humanitaire. *Les Temps Modernes*, 693/694: 28–43.
- Thiry, J. (1995). *Le Sahara libyen dans l'Afrique du Nord médiévale*. Leuven: Uitgeverij Peeters.

- Triaud, J.-L. (1988). *Tchad 1900–1902: une guerre franco-libyenne oubliée? Une confrérie musulmane, la Sanûsiyya, face à la France*. Paris: L'Harmattan.
- Triaud, J.-L. (1995a). *La légende noire de la Sanûsiyya: Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840–1930)*. Vol. 1. Paris, Maison des sciences de l'homme.
- Triaud, J.-L. (1995b). *La légende noire de la Sanûsiyya: Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840–1930)*. Vol. 2. Paris, Maison des sciences de l'homme.
- Triaud, J.-L. (1996). Les „trous de mémoire” dans l'histoire africaine. La Sanûsiyya au Tchad: le cas du Ouaddaï. *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 83(311): 5–23.
- Tubiana, M.-J. (1964). *Survivances préislamiques en pays Zaghawa*. Paris: Institut d'ethnologie.
- Tubiana, M.-J. (1978). *Issa Hassan Khayar, Paul Deville, Abd el-Karim ibnou Djamé, propagateur de l'Islam et fondateur du royaume du Ouaddaï*. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique.
- Tubiana, J. (2011). *Laisser tomber les rebelles: Dimensions locales et régionales du rapprochement Tchad-Soudan*. Genève, Suisse: Small Arms Survey.
- Tūnisī, M. (1851). *Voyage au Ouaday*. Paris: Arthus Bertrand; Franck; Renouard; Gide.
- Urvoy, Y. (1949). *Histoire de l'Empire du Bornou*. Paris: Librairie Larose.
- Vandame, C. (1963). *Le Ngambay-Moundou. Phonologie, grammaire et textes*. Dakar: Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire.
- Vandewalle, D. (2005). *A History of Modern Libya*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vorbrich, R. (1987). *Acefaliczne społeczeństwo*. W: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Warszawa–Poznań: Państwowe Wydaw. Naukowe.
- Vorbrich, R. (2012). *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

- Wehr, H. (1979). *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Edited by J. Milton Cowan. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Wright, J. (2007). *The Trans-Saharan Slave Trade*. New York: Routledge.
- Yamba, C. B. (1995). *The role of pilgrimage in the lives of West African Muslims in Sudan*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- 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.
- 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.

Islam and Power. Meanders of political elites in Chad yesterday and today

Abstract

This monograph draws attention in particular to the role of Islam in integrating communities (ethnos), its sanctioning of social norms and institutions, as well as its political function, which includes legitimizing power and political order. However, the adoption of Islam – centuries ago – in the northern part of Chad did not affect the stabilization of a single authority in the region. The unity of the territory also failed to be developed by the French, who began their conquest of Chad in the late 19th and early 20th centuries. Nor were these divisions and rivalries removed by the rule of Muslim elites from the north of the country, who since the late 1970s have taken almost undivided power in the independent (since 1960) Republic of Chad. These divisions seemed to conform to certain stereotypes, starting with the division between the “Muslim North” and the “Christian-traditional South,” “Arabs” and “sub-Saharan people,” “farmers” and “cattle ranchers,” and so on.

All of these stereotypes certainly played their part in this constant conflict, coming to the fore depending on the period and power. To negate these differences, as well as to identify only in them the sources of the conflict, seems to be an equally simplistic outlook. Therefore, in this context, the question still unresolved is why Islam has not been able to unite either in the past or today even its followers in power in this part of Africa?

The answer must also be sought in the intricate past of the Lake Chad states, French policy, as well as the contemporary tensions within the womb of Chadian political leadership growing out of this past. This wealth of diversity and the creation of the first state, Kanem, is indicated in the first chapter of this book. Subsequent chapters reveal the new Muslim states and their policies, especially their relationship to the inhabitants of the present-day southern part of the country, which was treated as a reservoir of slaves and potential areas for plunder. Subsequent chapters characterize the basic features of the French colonization process and the new rulers' relationship to Islam, as well as the main areas of conflict in the modern state. Finally, the last two chapters discuss the outline of the constant armed struggle in independent Chad and the role played by mainstream Chadian Islam today.

Table of contents

Introduction	7
1. Kanem – the birth of power on the Lake (<i>Chad</i>)	13
2. Circumstances and consequences of the adoption of Islam by the rulers of Kanem	45
3. New Muslim states and new conflicts	67
4. Slave trade – the basis of wealth and trans-Saharan relations	89
5. The eternal clash between the Ancestors and the Crescent Moon	119
6. The French conquest – the new foundations of the Republic of Chad	145
7. Old conflicts in new scenes	169
8. A country in a permanent state of war	191
9. Old and new movements in the womb of Islam in Chad	215
10. Conclusion	239
11. Bibliography	249

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.



Niniejsza monografia zwraca uwagę zwłaszcza na rolę islamu w integrowaniu społeczności (etnosu), sankcjonowaniu przez niego społecznych norm i instytucji, a także jego funkcji politycznej, która polega m.in. na legitymizacji władzy oraz porządku politycznego. Przyjęcie islamu – przed wiekami – w północnej części Czadu nie wpłynęło na ustabilizowanie się jednej władzy w regionie. Jedności tego terytorium nie udało się także wypracować Francuzom, którzy na przełomie XIX i XX w. rozpoczęli podbój Czadu. Tych podziałów i rywalizacji nie usunęły również rządy elit mużułmańskich z północy kraju, które od końca lat siedemdziesiątych XX w. prawie niepodzielnie przejęły władzę w niepodległej (od 1960 r.) Republice Czadu. Podziały te wydawały się odpowiadać pewnym stereotypom, począwszy od podziału na „mużułmańską Północ” i „chrześcijańsko-tradycyjne Południe”, „Arabów” i „ludność subsaharyjską”, „rolników” i „hodowców bydła” itp. Wszystkie te stereotypy odgrywały z pewnością w tym nieustannym konflikcie swoją rolę, w zależności od okresu i władzy wysuwając się na pierwszy plan. Negowanie tych różnic, podobnie jak i upatrywanie tylko w nich źródła konfliktu, wydaje się być spojrzeniem równie uproszczonym. Dlatego też w tym kontekście wciąż nierozstrzygnięte pozostaje pytanie, dlaczego islam nie potrafił zjednoczyć ani dawniej, ani dziś nawet swoich wyznawców, sprawujących władzę w tej części Afryki?

Wydawnictwo
bernardinum



Wydawnictwo Naukowe
UKSW


Uniwersyteckie
Centrum Badań
Wolności Religijnej
UKSW w Warszawie



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

**„Zadanie finansowane ze środków Ministerstwa Nauki
i Szkolnictwa Wyższego 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”.

ISBN 978-83-8333-324-3



9 788383 333243